José Sebastião Gonçalves

PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO

HORIZONTES PARA UMA TEOLOGIA DO CORPO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM HENRY

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. De Mori

Apoio FAPEMIG
Belo Horizonte
FAJE: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

José Sebastião Gonçalves

PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO

HORIZONTES PARA UMA TEOLOGIA DO CORPO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM HENRY

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

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. De Mori

Apoio FAPEMIG
Belo Horizonte
FAJE: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Gonçalves, José Sebastião
G635p Pedagogia cristã da encarnação: horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Heny / José Sebastião Gonçalves. - Belo Horizonte, 2018.
468 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia sistemática. 2. Fenomenologia. 3. Encarnação. 4. Henry, Michel. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

José Sebastião Gonçalves

PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO

HORIZONTES PARA UMA TEOLOGIA DO CORPO SEGUNDO A FENOMENOLOGIA DA VIDA EM 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, 05 de setembro de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Johan M. H. Jozef Konings / FAJE

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE

Prof.ª Dr.ª Clélia Peretti / PUCPR

Prof.ª Dr.ª Karin Hellen Kepler Wondracek / EST

AGRADECIMENTOS

Ao Deus que é Vida, ao Deus da minha vida. Aos meus amores, Raimundo Gonçalves Pinto Garajau e Jací Cândida Pinto (*In memoriam*), escola de amor e ternura. Aos meus amigos, irmãos, sobrinhos e afilhados por terem sido o clarão do raio em meio à tempestade.

Ao meu orientador Prof. Dr. Geraldo L. De Mori (Sj), pela confiança, paciência e carinho. Por ter sido mestre no Mestre.

À FAJE, professores: F. Taborda, Nilo Ribeiro, Ulpiano (*in memoriam*), E. Gasda, Paulo César, Jaldemir Vitório, J. Konings, Cláudio Paul; aos funcionários da biblioteca, manutenção, secretaria (Sr. Bertolino), tesouraria e administração, ao grupo Interfaces, comunidade acadêmica, escola do pensar.

À FAPEMIG pelo financiamento da pesquisa.

À Diocese de Governador Valadares, pela acolhida fraterna na pessoa de D. Antônio Carlos Félix, seu conselho presbiteral; aos colegas de vida e missão (Padres: Vladimir, Geraldinho, Celino, Anderson de Paula, Paulo Fernandes, Sebastião Carmo, Vandir, Marcos, Leni, Matozinhos, Juca, Luis Márcio)

À comunidade escolápia, gratidão pelo tempo de formação e carinho. Ao meu formador Pe. Jesus Guergué e ao Geral Pedro Aguado que incentivaram os estudos, aos irmãos (Enivaldo, Fernando, J. Luís, Carmelo, Filipe, Alberto *in memoriam*, Maurício, Arilson, Alexandre, Alex, Rogério, j. Carlos, demais formandos). Ao povo das paróquias que exerci ministério (São Marcos, N. Senhora das Graças, Sagrada Família, Sagrado Coração do Trevo e Tumiritinga), espaço vital da experiência de Deus.

Ao Prof. Benoît Bourgine UCL - Louvain, por ter sido meu coorientador no breve tempo de pesquisa na Bélgica. Igualmente aos colegas de Louvain-la-Neuve pelo tempo compartido.

Ao filósofo Michel Henry (in memoriam), inspirador deste trabalho, pensador fecundo, por seu rico legado, obrigado. Aos pesquisadores de Henry, especialmente, Florinda Martins, pela gentileza, Karin Hellen, Nilo Ribeiro, Janilce Praseres, Edison.

Ao meu filho espiritual e amigo mais novo, Érich G, sua mãe e irmão, pela força, carinho e amizade. Aos poetas e músicos, e aos que perderam o sabor de viver, para que percebam que a perda é também possibilidade de encontro.

"A fé é um modo de já possuir aquilo que se espera, é um meio de conhecer realidades que não se vêem". (Hb 11,1)

RESUMO

O escopo desta tese consiste em apresentar a intuição da abordagem fenomenológica do cristianismo haurida do pensamento henryano como autêntica possibilidade hermenêutica do cristianismo. Sendo assim, tal abordagem se erige nesta pesquisa como a revelação de um autêntico referencial teórico para a releitura da tradição cristã, principalmente no que se refere à questão da corporeidade em suas relações complexas entre carne-corpo-espírito. Temas que de alguma forma tocam o evento fundamental da fé cristã que designamos encarnação. A abordagem fenomenológica do cristianismo desponta como paradigma teórico da compreensão do mundo em seu fundamento e relações transcendentais, enquanto condição de possibilidade, e em suas relações com o transcendente, enquanto possibilidade de contemplação do mistério da Vida e do mundo. É desta forma, em sua possibilidade de ser uma autêntica hermenêutica do mundo e da vida, que a abordagem fenomenológica do cristianismo fundamenta a própria fenomenologia da vida em M. Henry, e emerge nesta tese através da intuição de uma pedagogia cristã da encarnação em sua proposta de apontar horizontes para uma Teologia fenomenológica do corpo. A relação entre a Abordagem fenomenológica do cristianismo, a proposta de uma Pedagogia cristã da encarnação e a Teologia fenomenológica do corpo será realizada paulatinamente ao longo dos capítulos e retomada sinteticamente na conclusão da tese.

PALAVRAS-CHAVE: Henry, Fenomenologia da vida, Cristianismo, encarnação, Pedagogia cristã, Teologia fenomenológica do corpo.

RÉSUMÉ

Le but de cette thèse est de présenter l'intuition de l'approche phénoménologique du christianisme pris de la pensée henryenne comme une authentique possibilité herméneutique du christianisme. Ainsi, une telle approche est érigée dans cette recherche comme la révélation d'une référence théorique authentique pour la relecture de la tradition chrétienne, en particulier en ce qui concerne la question de la corporéité dans ses relations complexes entre la chair, le corps et l'esprit. Ces thèmes touchent d'une manière que d'autre à l'événement fondamental de la foi chrétienne que nous désignons comme l'incarnation. L'approche phénoménologique du christianisme apparaît comme un paradigme théorique de la compréhension du monde dans sa fondation et dans ses relations transcendantales, comme condition de possibilité, et dans ses relations avec le transcendant, en tant que la possibilité de la contemplation du mystère de la vie et du monde. Et voilà comment, dans sa capacité d'être une authentique herméneutique du monde et de la vie, que l'approche phénoménologique du christianisme peut être pensé comme l'intuition fondamentale que sous-tend la phénoménologie de la Vie chez M. Henry, et émerge dans cette thèse par l'intuition d'une Pédagogie chrétienne de l'incarnation dans sa proposé de nous montrer des horizons pour une Théologie phénoménologique du corps. La relation entre l'Approche phénoménologique du christianisme, la proposition d'une Pédagogie chrétienne de l'incarnation et la Théologie phénoménologique du corps sera réalisée progressivement tout au long des chapitres et repris brièvement à la fin de la thèse.

MOTS CLÉS: Henry, Phénoménologie de la Vie, Christianisme, Incarnation, Pédagogie Chrétienne, Théologie Phénoménologique du Corps.

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Gonçalves, José Sebastião
G635p Pedagogia cristã da encarnação: horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Heny / José Sebastião Gonçalves. - Belo Horizonte, 2018.
468 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia sistemática. 2. Fenomenologia. 3. Encarnação. 4. Henry, Michel. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL 12

PARTE I: FUNDAMENTO FILOSÓFICO-FENOMENOLÓGICO DA PESQUISA TEOLÓGICA 23

CAPÍTULO 1 FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO DA PESQUISA TEOLÓGICA 23

Introdução 23

1 Sobre a determinação do conceito de verdade 26

1.1 Fenomenologia e ontologia na epistemologia platônica: sobre a determinação do conceito de verdade 26

1.1.1 A riqueza semântica da $\psi\chi\eta\nu$ platônica 27

1.1.2 Fenomenologia e ontologia: considerações sobre a antropologia na epistemologia platônica 32

1.1.3 A questão da verdade na fenomenologia da vida 37

a) A Verdade segundo a Fenomenologia do Mundo 41

b) A Verdade da vida segundo o Cristianismo 46

2 Crítica à fenomenologia histórica: a inversão da fenomenologia e a busca por uma inteligibilidade primordial 52

2.1Por uma ontologia fenomenológica: busca fundamental de uma inteligibilidade primordial 52

2.1.1 Do corpo sentido ao corpo científico: epistemologia galileana 55

2.1.2 A originalidade cartesiana: raízes da fenomenologia 59

2.1.3 O esvaziamento da subjetividade: ontologia e fenomenologia do sujeito em Kant ... 75

3 Balanço: à guisa de conclusão 87

CAPÍTULO 2: A GUINADA EPISTEMOLÓGICA DO PENSAMENTO HENRYANO: O REAPARECER DA VIDA 88

Introdução 88

1 Por uma nova hermenêutica da vida: a recuperação do elo perdido na filosofia dos séculos XIX-XX 88

1.1 Os primórdios da fenomenologia da vida na filosofia de Schopenhauer 89

1.2 Imanência e afetividade em Nietzsche: duas características essenciais da vida..... 112

1.3 A irrupção da categoria do inconsciente: a vida irrepresentável 124

2 A manifestação do essencial: a verdade da vida como inteligibilidade primordial de todo aparecer..... 131

2.1 O aparecer da vida: por uma nova fenomenologia da ação..... 138

2.2 A verdade primordial: revelação da fenomenologia do mundo como uma sátira 149

2.3 A carne originária como manifestação do essencial: fenomenologia da encarnação..... 166

3. Balanço à guisa de conclusão. 181

PARTE 2 : INTERFACES ENTRE FENOMENOLOGIA DA VIDA E TEOLOGIA:POR UMA PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO..... 181

3º CAPÍTULO: FENOMENOLOGIA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA VERDADE: REVELAÇÃO SOBRE NOSSA HUMANIDADE 181

Introdução:..... 181

1 Fenomenologia e revelação da verdade cristã: diálogo com Balthasar 183

1.1Autorrevelação em Henry: a matéria fenomenológica pura da verdade cristã..... 184

1.2 Fenomenologia e verdade segundo Balthasar: sobre a questão da revelação..... 192

1.2.1 Fenomenologia do sujeito 204

1.2.2 Fenomenologia do objeto 214

2 A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo: possibilidade de diálogo entre Henry e Balthasar 226

2.1 A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo em Balthasar 226

2.2 O lugar da Teologia da Kenosis na interação entre fenomenologia da verdade e fenomenologia da vida 250

3. Balanço: à guisa de conclusão 264

CAPÍTULO 4: FENOMENOLOGIA DA VIDA E CRISTOLOGIA: A VOLTA PARA A CASA PATERNA 266

Introdução:..... 266

1 Fenomenologia da vida e Cristologia: possibilidades e limites..... 267

1.1 Questões preliminares: as três “calúnias” sobre a vida. Entre a opção metodológica e axiológica 268

1.2 Fenomenologia do nascimento: controvérsia sobre a categoria de geração e criação..... 276

1.2.1 O abraço patético da Vida como fundamento da ipseidade e nascimento do primeiro vivente 280

1.2.2 A autogeração da Vida e a fenomenologia do nascimento 283

1.2.3 Autogeração da vida e a Interioridade fenomenológica recíproca 286

1.3 Encarnação e fenomenologia do nascimento: hermenêutica fenomenológico-cristológica do homem criado à imagem e semelhança de Deus como prelúdio da antropologia fundamental 290

1.3.1 Duas tradições sobre o mistério da encarnação: por uma teologia da Graça e do amor 290

1.3.2 Por uma teologia da criação ou do cosmo 294

1.3.3 Fenomenologia do nascimento: prelúdio para uma antropologia fundamental 312

2 Antropologia teológica fundamental: a revelação de nossa condição humana como filhos no Filho e a função pedagógico-salvífica da carne de Cristo 326

2.1 Jesus o pedagogo que nos narra Deus: sobre a possibilidade transcendental da escuta em vista de uma antropologia teológica fundamental 327

2.1.1 O logos da Vida: Jesus o pedagogo que nos narra Deus 331

2.1.2 Sobre a possibilidade transcendental da escuta: o homem como potencial ouvinte. 338

2.1.3 A Graça do conhecimento: comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar no contexto henryano da possibilidade transcendental da escuta 342

2.1.4 Sobre a materialidade/historicidade do homem: possibilidade de uma antropologia teológica fundamental 345

2.2 A volta para a casa paterna: função pedagógico-salvífica da carne de Cristo no processo de conversão 348

3 Balanço: à guisa de conclusão 366

CAPÍTULO 5 PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO: POR UMA TEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO CORPO 368

Introdução: 368

1 A carne patética: abordagem fenomenológica do cristianismo 370

1.1 Contextualização da leitura henryana do prólogo: breve discussão exegético-hermenêutica 371

1.2 Por uma hermenêutica teológica da fenomenologia da vida: abordagem fenomenológica do cristianismo 376

2 Fenomenologia do agir cristão: horizonte ético-teológico das nossas ações carnais 397

2.1 Considerações preliminares: possibilidade de uma nova hermenêutica do corpo de carne no seio da tradição 398

2.2 O corpo entre o sagrado e o profano: sacralização - dessacralização 403

2.3 Corporeidade e fenomenologia da vida: dimensão da santificação 409

3 Pedagogia cristã da encarnação: por uma teologia fenomenológica do corpo 414

3.1 Por uma fenomenologia da intersubjetividade: função salvífica do corpo místico de Cristo e horizonte ético-teológico das nossas ações carnais 415

3.2 Espinho na carne: questões pastorais emergentes 430

3.3 A função pedagógica do Espírito do Ressuscitado: por uma teologia fenomenológica do corpo..... 440

3.3.1 Teologia fenomenológica do corpo e abordagem fenomenológica do cristianismo 440

3.3.2 Teologia fenomenológica do corpo e a nova fenomenologia da ação..... 442

3.3.3 Teologia fenomenológica do corpo como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo 447

CONCLUSÃO..... 449

REFEÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 453

INTRODUÇÃO GERAL

Iniciamos esta introdução com uma afirmação central, fio condutor da compreensão desta empreitada. O escopo desta tese consiste, de forma geral, em apresentar a intuição da abordagem fenomenológica do cristianismo haurida do pensamento henryano como autêntica possibilidade hermenêutica do cristianismo. Sendo assim, tal abordagem se erige nesta pesquisa como a revelação de um referencial teórico autêntico para a releitura da tradição cristã, principalmente no que se refere à questão da corporeidade em suas relações complexas entre carne-corpo-espírito, temas que de alguma forma tocam o evento fundamental da fé cristã que designamos encarnação. A abordagem fenomenológica do cristianismo desponta como paradigma teórico da compreensão do mundo em seu fundamento e relações transcendentais, enquanto condição de possibilidade, e em suas relações com o transcendente, enquanto possibilidade de contemplação do mistério da Vida e do mundo. A fim de situarmos nossa empreitada, evocamos por boca de um teólogo, a distinção metodológica entre a possibilidade/ responsabilidade de explicar o mundo e a possibilidade/ responsabilidade de compreender o mundo em sua condição transcendente e transcendental:

> Quem nos explica o mundo? É uma importante pergunta, mas não é a única. Nós podemos também perguntar: quem nos interpreta o mundo, para que nós possamos melhor entendê-lo? A explicação do mundo nas suas conexões internas é tarefa das ciências exatas e suas teorias. A compreensão do mundo e suas relações transcendem a física, desembocando na metafísica. Neste caso, a teologia e a filosofia é que são chamadas a se posicionar[1].

É desta forma, em sua possibilidade de ser uma autêntica hermenêutica do mundo e da vida, que a abordagem fenomenológica do cristianismo fundamenta a própria fenomenologia da vida em Henry, e emerge nesta tese através da intuição de uma pedagogia cristã da encarnação em sua proposta de apontar horizontes para uma teologia fenomenológica do corpo. A despeito disto, convém realizar duas observações metodológicas. A primeira delas, mais ilustrativa, diz respeito à dispensa da apresentação biográfica de Michel Henry, nosso autor referencial. Julgamos que esta informação pode ser encontrada em diversas fontes apropriadas, como por exemplo, os

[1] MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy. *O futuro da criação*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium, 2014, p. 22.

vários estudos já realizados sobre o mesmo, entre eles nossa dissertação[2]. Na segunda observação, de caráter mais prospectivo, elucidamos que a relação entre a abordagem fenomenológica do cristianismo, a proposta de uma pedagogia cristã da encarnação e a teologia fenomenológica do corpo será realizada paulatinamente ao longo dos capítulos e retomada sinteticamente na conclusão da tese.

Avançando um pouco mais na apresentação da intuição da pesquisa, parece-nos importante ressaltar brevemente a justificativa e a relevância teológica da empreitada em questão. Para além da patente fecundidade, historicamente atestada, do diálogo entre filosofia e teologia, a razão pela qual desenvolvemos este trabalho está conectada com a necessidade de repensar o corpo e a corporeidade, situando-os numa nova conjuntura em que seja superada a noção epistemológico-dualista segundo a qual todo conhecimento da realidade brota de um intelecto desencarnado. Neste sentido, consideramos que o pensamento henryano, como proposta de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, porta uma intuição primordial para ressignificar a vivência da fé a partir da experiência da corporeidade. Recordamos que na pesquisa de mestrado propusemos desvelar a "Inteligibilidade primordial" do pensamento henryano, esboçada de forma especial no Prólogo joanino. Agora propomos, partindo desta reflexão, avançar na compreensão teológica do mistério não somente da encarnação do Cristo, mas também dos efeitos soteriológicos que esta provoca em nossa humanidade. Trata-se, portanto, de compreender a encarnação a partir de um processo mistagógico, o qual preferimos nomear como "Pedagogia cristã da encarnação". Esta intuição visa aprofundar a conexão entre a fenomenologia da Vida e a antropologia cristã. Segundo Henry, da afecção primordial brota toda vida e forma de pensamento e, consequentemente, uma forma original de concepção do homem, sobretudo, como um vivente dado na vida, mais que um ente simplesmente lançado no mundo. Queremos, pois, pensar enquanto carne e a partir da carne, tendo como referência a humanidade do Verbo encarnado, eis nossa motivação existencial de fundo.

A importância teológica do tema se encontra na constatação do vínculo explícito entre o pensamento henryano e a revelação atestada e vivenciada na comunidade judaico-cristã, no que se refere à Autocomunicação (encarnação) de Deus. O cristianismo, como religião da encarnação, anuncia que, a partir da experiência de

[2] Cf. GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial*: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry. 2014. 163 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - FAJE, Belo Horizonte, 2015.

Cristo, Deus se revela na carne, na minha carne, na carne do Outro (encarnação- Cristo) e dos outros (irmãos em humanidade). Assim, temos o vínculo explícito entre Antropologia e Teologia, esboçado no evento originário da Encarnação. Em Henry, este tema pode ser vislumbrado pela dupla noção de fenomenologia da Vida e "Inteligibilidade primordial". Ambas as noções nos conduzem à possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo e à elucidação teológica do verdadeiro sentido da corporeidade-humanidade, a saber, destinação a participarmos da vida divina. Ainda sobre a relevância teológica da pesquisa, se poderia questionar, certamente, sobre o sentido de pensar uma Teologia do corpo a partir de uma categoria teológica pouco explorada. De fato, o tema da "pedagogia da encarnação" não foi suficientemente trabalhado na teologia, exceto pelos padres gregos quando a abordam na questão da *Paideia Christi*. O que viria a ser a "Pedagogia cristã da encarnação" e qual sua eficácia no fazer teológico? Brevemente lançamos luzes sobre esta indagação.

O que viria a ser uma "Pedagogia cristã da encarnação"? Esta intuição tem uma história que convém acenar ainda que brevemente. No dia 19 de março de 2014, ocasião da festa de São José, na comum audiência das quartas feiras, o Papa Francisco proferiu uma homilia sobre o papel educativo, na vida de Jesus, deste grande homem da tradição cristã. Em seu discurso, Francisco fez referência ao processo educativo de Jesus como parte fundamental de sua *kenosis*. Não utilizou explicitamente o termo Pedagogia da encarnação, mas aprofundou a mistagogia da relação fundamental de um pai que acompanha seu filho no processo de epifania de sua humanidade (humanização). E assim nasceu o projeto desta tese. Neste sentido, dizemos que a "Pedagogia cristã da encarnação" se refere à compreensão do mistério da fé como graça de Deus e processo antropológico-pedagógico, a partir do qual o ser humano compreende sua vida como própria imanência da Vida de Deus em sua carne. Aqui justificamos a opção por priorizar o pensamento pedagógico-catequético, desenvolvido pela comunidade cristã, como chave hermenêutica deste mistério teológico. A teologia não pode esquecer que a encarnação, como apontou Francisco, supõe um processo pedagógico espiritual que tem como *locus* o corpo de carne em sua perspectiva relacional. A tradição da Igreja se refere a este processo quando fala da mistagogia batismal. Contudo, explicitamente, pouco aparece na reflexão teológica a explicitação da encarnação como processo

pedagógico, ainda que nossa carne seja constantemente percebida como caminho de Deus e para Deus, na medida em que somos também para o outro[3].

De alguma maneira, a intuição de uma pedagogia cristã da encarnação toca a tarefa de educar-nos e educar o outro para a percepção de um corpo em constante processo de encarnação. A ideia parece excêntrica, pois nos tira do centro, contudo não é absurda como pretendemos demonstrar ao longo desta pesquisa. A vinda do Verbo em nossa carne ganha às vezes uma interpretação fechada, que considera a encarnação como algo pontual, não processual. Esquece-se a importante referência evangélica que aponta para o processo pedagógico da encarnação de Cristo ao explicitar que ele "*crescia em estatura, sabedoria e graça diante de Deus e dos homens*" (Lc 2, 52). Num parêntesis sobre a missão do educador cristão dizemos que este, partindo do versículo em questão, possui a tarefa de buscar oferecer às crianças e jovens a possibilidade de se encarnar, crescendo em estatura, sabedoria e graça, assim como o Mestre. Desta passagem evangélica podemos haurir a intuição pedagógica da educação integral[4]. O que hoje se apresenta no campo pedagógico como uma inovação da educação moderna, já havia sido vislumbrada, por exemplo, por Calasanz, educador pioneiro no séc. XVII. A partir deste processo pedagógico da encarnação de Cristo que crescia em estatura, sabedoria e graça, entendemos o processo pedagógico de nossa humanização enquanto encarnação, ou seja, compreensão de um corpo de carne. Ou ainda, o processo de nossa incorporação a Cristo. Contudo, este processo somente pode se dar se conseguirmos compreender o processo de imanência da Vida em nós, em palavras henryanas, se conseguirmos nos livrar da ilusão transcendental do ego que se toma como origem de si mesmo[5]. Encontramos aqui o vínculo entre a abordagem fenomenológica do cristianismo e a tarefa de uma pedagogia cristã da encarnação. O reencontro da Vida em nós mesmos, e assim a volta para a casa paterna, somente acontece através da escuta atenta do Verbo de Deus que, lançando-nos num processo pedagógico-espiritual, nos faz, perceber através da carne, nossa "Interna inclinação" como possibilidade de "Inteligibilidade primordial" [6]. A interna inclinação, em outros termos, podemos dizer

---

[3] Cf. CHAUVET, Louis-Marie. *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements*. Moutrouge: Bayard, 2010, p. 55-80.

[4] Cf. GUERRI, Severino Giner. San José de Calasanz: *maestro y fundador nueva biografía crítica*. Madrid: BAC, 1992, p.253.

[5] Cf. HENRY, Michel. *C'est moi la vérite*: pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996,345p.

[6] Cf. GONÇALVES, *A inteligibilidade primordial*, p.25-46. A interna inclinação pode ser compreendida como os dons do Espírito, as pegadas da vida em nós e por isso mesmo ela pode ser interpretada como

que se trata da compreensão de nossa existência corpórea a partir da estrutura fenomenológica da Vida imanente em nossa carne.

A intuição de pensarmos uma pedagogia cristã da encarnação como um horizonte para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida de Henry conduziu-nos à análise da possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo. Esta possibilidade aparece de alguma forma esboçada na fenomenologia da vida enquanto esta emerge como uma descrição da forma privilegiada do aparecer da vida que, em contexto cristão, coincide com a forma da autorrevelação de Deus. Portanto, se a realidade da Vida que é Deus possui uma forma própria de revelação, esboçada, por exemplo, no evento da encarnação do Cristo, a reflexão sobre esta realidade teologal deve partir, em primeiro lugar, da análise desta forma do aparecer. Isto implica em primeira instância a distinção desta forma "primordial" do aparecer (o da vida) da forma da manifestação das coisas no horizonte de visibilidade do mundo. Trata-se aqui das duas formas do aparecer, nomeadas por Henry como fenomenologia do mundo e fenomenologia da vida. E somente porque tal distinção é possível de se operar, podemos então advogar a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo enquanto situação das questões fundamentais da fé numa fenomenologia radical, colocando entre parênteses a fenomenologia do mundo. Isto evoca o que chamamos em teologia da passagem do ser à vida, que consiste justamente em retomar e resituar a leitura dos dogmas cristãos a partir de uma nova metodologia que não seja aquela da fenomenologia do mundo, mas a que se refere ao modo próprio da revelação cristã, a saber: a autorrevelação da vida absoluta enquanto autocomunicação de Deus. Não é o aparecer do mundo que deve constituir ponto de partida para pensarmos Deus, mas é o parecer da vida num corpo de Carne, situado de algum modo neste mundo, que deve constituir o ponto de partida para pensarmos o mistério de Deus que é vida. Isto é, uma abordagem fenomenológica do cristianismo, em suma, é a abordagem que interpreta o mistério do cristianismo desde seu modo próprio de manifestação, tal como também defende Balthasar em sua fenomenologia da verdade, alvo de discussão do nosso terceiro capítulo.

Trata-se aqui, portanto, da apresentação de um novo referencial hermenêutico para se compreender teologia. Compreender o mistério de Deus que é vida a partir de sua forma de manifestação e não a partir da estrutura do aparecer do mundo. Nossa

---

ponto de partida da compreensão de nossa existência, o que chamamos, com Henry, de inteligibilidade primordial.

pesquisa constitui esta tarefa de, em primeiro lugar, discernir estas duas formas do aparecer (a da vida e a do mundo) e depois de resituar a questão da fenomenologia da carne e da encarnação numa fenomenologia radical da vida, desembocando em algumas questões fundamentais da fé, tal como, por exemplo, a proposta de uma fenomenologia do agir cristão inserido numa teologia fenomenológica do corpo. A tese está estruturada a partir de duas partes. A primeira parte traz como tema o fundamento filosófico e fenomenológico da pesquisa teológica e possui dois capítulos. A segunda parte propõe o horizonte de interfaces entre fenomenologia da vida e a teologia cristã, possuindo três capítulos. Apresentaremos a seguir o esboço geral das duas partes.

Não descreveremos exaustivamente a estrutura dos capítulos, remetemos o leitor ao índice para uma melhor visualização. Apresentamos aqui apenas as principais intuições de cada parte e seus respectivos capítulos. Na primeira parte visamos pensar o fundamento filosófico-fenomenológico da pesquisa teológica. Para tal, pensamos dois capítulos. O primeiro tem como objetivo específico o diálogo mais amplo com a tradição filosófica acerca do que chamamos de determinação do conceito de verdade. Tal determinação está conectada com a questão da epistemologia e, portanto, com a busca de um princípio de inteligibilidade. Esta é nossa principal hipótese. No segundo capítulo, após o breve diálogo com a tradição do pensamento ocidental, estabelecemos como objetivo principal a apresentação daquilo que chamamos de guinada epistemológica do pensamento henryano. Os objetivos específicos estão conectados com as seguintes questões: fazer notar que esta guinada acontece a partir do reaparecer da vida desde o cogito cartesiano até mesmo a teoria freudiana; mostrar que este reaparecimento que se dá no âmbito filosófico pode acontecer também na reflexão teológica; compreender que em Henry, o aparecimento desta vida se dá de uma forma mais profunda com o resgate da nomeação de Deus como Vida, a partir do evento da encarnação na tradição cristã. A hipótese principal está na intuição de que em Henry é possível recuperar a conexão fundamental entre Verdade e Vida, que parece ter sido perdida ou negligenciada pela tradição filosófica e, em certa medida, teológica do ocidente.

A segunda parte da tese possui como objetivo principal explicitar a possibilidade de diálogo entre a fenomenologia da vida e cristianismo. Para tanto pensamos três capítulos. O terceiro capítulo, em vista de possibilitar este diálogo entre fenomenologia da vida e cristianismo, visa abordar o tema da revelação sobre nossa humanidade que está relacionada com a autoafecção da vida como Inteligibilidade primordial. Lançamos

mão do diálogo com Balthasar, pois parece ser um dos teólogos contemporâneos que estabelece um diálogo com a filosofia, no que se refere à questão fundamental da verdade e da revelação, possuindo assim uma preocupação original com o vínculo entre verdade e vida no contexto da epistemologia moderna. Destarte, a hipótese central deste capítulo está formulada na segunda secção e consiste em propor que em Balthasar acontece uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo e que, portanto, existe possibilidade fecunda de diálogo entre sua *Phénoménologie de la vérité* e a *Phénoménologie de la vie*. Se o terceiro capítulo busca abordar o tema da revelação sobre nossa humanidade sobre o pano de fundo da vinculação entre verdade e vida, o quarto capítulo, intitulado "*Fenomenologia da vida e cristologia: a volta para a casa paterna*", possui função central. Isto porque procura concretizar a proposta do diálogo entre fenomenologia da vida e cristianismo, através da abordagem sistemática das principais questões da tradição teológica, a partir da tríade criação-encarnação-salvação.

O quinto capítulo tem como objetivo a elucidação da hipótese principal desta tese, a saber: a ideia de que a abordagem fenomenológica do cristianismo, tal como nos é proposta por Henry, revela uma pedagogia cristã da encarnação que, por sua vez, pode nos levar a pensar algo como uma teologia fenomenológica do corpo. Alguns dos objetivos desta última parte podem ser pensados da seguinte forma: elucidar a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo; apresentar a fenomenologia do agir cristão como um dos principais frutos da abordagem fenomenológica do cristianismo; propor uma fenomenologia da intersubjetividade a partir da função salvífica do corpo de Cristo; suscitar uma reflexão pastoral sobre os caminhos atuais da teologia do corpo que parecem estar mais ancoradas numa axiologia que numa reflexão fenomenológica sobre a revelação de nossa humanidade. E, por fim, afirmar que uma teologia do corpo, a partir da proposta de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, iluminada pelo referencial teórico da fenomenologia da vida, pode na verdade ser pensada como uma teologia fenomenológica do corpo; contando assim principalmente com a função pedagógica do Espírito do ressuscitado que nos ensina em sua carne, a sermos um corpo de carne. É esta função pedagógica do Espírito que nos remete à possibilidade da pedagogia cristã da encarnação.

Para melhor orientar nosso leitor, apresentamos ainda duas considerações preliminares. Uma a respeito do método, e outra no tocante ao âmbito do estado da questão. Sobre o método utilizado; será o da pesquisa bibliográfica de forma dialética. Quanto à delimitação do tema, pensamos que ela emerge claramente no título da

pesquisa. Trata-se de, a partir da abordagem fenomenológica do cristianismo, pensar os horizontes para uma nova hermenêutica teológica do corpo a partir do processo da "Pedagogia cristã da encarnação". Nossa pesquisa, tendo como área de concentração a teologia sistemática, parte da revelação escriturística e inserida no desafio, como linha de pesquisa, de pensar a interpretação da tradição cristã no horizonte atual, desemboca na dimensão da práxis cristã principalmente no que se refere à nova possibilidade hermenêutica dos nossos gestos carnais a apontar para uma teologia fenomenológica do corpo. Nosso projeto se situa no horizonte das interfaces entre Cristologia e Antropologia teológica, enriquecida pelo pensamento contemporâneo da fenomenologia da vida em sua proposta de revelação de uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

A fim de apontar o *status questionis* de nossa intuição, parece-nos importante lembrar que nosso corpo de carne, compreendido a partir da encarnação de Cristo, é o ponto de intersecção a partir do qual pensaremos as implicações teológicas do pensamento de Henry. A partir da intersecção entre fenomenologia da vida e a categoria teológica do homem encarnado como ouvinte da palavra, por exemplo, emerge a proposta de pensar uma Pedagogia cristã da encarnação situada no amplo horizonte de uma teologia fenomenológica do corpo. Uma *Teologia (do) corpo* deve também nos levar a uma reflexão sobre a possibilidade de uma *Teologia (no) corpo*. Esta mudança de preposição (do/no) revela o desafio da reflexão teológica que se compromete, a partir da fenomenologia da vida, a viver teologicamente o nosso corpo de carne para além de toda concepção intelectualista que pretende pensar a teologia desgarrada da existência na carne. Mais do que qualquer outra disciplina, a Teologia deve ser pioneira em viver e pensar a partir da carne afetada pela vida que somos.

A explicitação do *status questionis* supõe a breve alusão de quatro perspectivas principais: a corporalidade; o pensamento henryano como possibilidade de abordagem fenomenológica do cristianismo; a percepção do homem como ouvinte da palavra; o horizonte propriamente dito da teologia do corpo. Sobre a corporalidade, afirmamos a vastidão e complexidade dos discursos produzidos sobre nossa forma de aparecer no mundo. Este discurso, do mais banal ao mais científico, passando pela arte e a religião, implica direta e indiretamente nossa corporeidade. Para evitar divagações, mesmo levando em conta a existência dos discursos produzidos a partir do despertar contemporâneo da corporeidade, nossa perspectiva se concentrará na abordagem fenomenológico-filosófico-teológica do corpo. Em nossa pesquisa, a fenomenologia se

esboça como método descritivo e ao mesmo tempo hermenêutico de interpretação do fenômeno da corporeidade de nosso corpo de carne. Este método de investigação teve Edmund Husserl como seu precursor. Para muitos estudiosos, tal método constitui o centro de gravidade de grande parcela do pensamento filosófico do século XX. Ele influenciou grandes pensadores como Heidegger[7]. Posteriormente, a filosofia transcendental de Husserl foi retomada por grandes fenomenólogos como Merleau-Ponty. Autores contemporâneos como Paul Ricoeur também levam em conta a reflexão proposta pela fenomenologia na hora de elaborar seu pensamento, como é o caso da abordagem hermenêutica ricoeuriana[8].

Contudo, se afirmamos que a fenomenologia é para nós chave descritivo-hermenêutica de compreensão do corpo de carne, é preciso também ressaltar que nossa abordagem fenomenológica não é genérica. Trata-se, portanto, de uma pesquisa centrada numa fenomenologia específica desenvolvida por Henry em sua possibilidade de se desvelar como uma abordagem fenomenológica do cristianismo. A fenomenologia henryana não foi difundida amplamente como aconteceu com pensamentos contemporâneos como, por exemplo, o de Lévinas. Inserido na escola da fenomenologia, Henry propôs uma guinada hermenêutica da fenomenologia que ainda não foi assimilada em amplitude pela filosofia contemporânea. Sua fenomenologia material é a explicitação de uma fenomenologia radical que denominamos Fenomenologia da Vida. Se no campo filosófico sua teoria tem sido com frequência negligenciada, salvo algumas exceções, no campo da teologia recém desponta a possibilidade de seu estudo[9]. No Brasil as pesquisas sobre o autor cresceram nos últimos anos, mas ainda são tímidas. Uma das primeiras pesquisas no autor foi realizada no programa de pós-graduação em filosofia da UFMG[10]. Existem em teologia e ciências da religião algumas teses dentre as quais destacamos a pesquisa doutoral de Karin Hellen Kepler Wondracek e nosso trabalho de mestrado já citado. Vemos, portanto, que a interpretação do pensamento henryano e sua contribuição para a teologia apenas desponta em nosso país[11].

---

[7] Cf. HUSSERL, E. *Investigações lógicas- sexta investigação*. In Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1980, p. 6-14.
[8] Cf. RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis, Vozes, 2009.
[9] Cf. CAPELLE, Philippe (Ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. Paris: Les Éditions du CERF, 2004. 214p.
[10] Cf. FURTADO, José Luiz. *Do ser à Vida*: fundamentos fenomenológicos da filosofia da vida e da práxis em Michel Henry. 1996, 711p. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFMG, Belo Horizonte, 1996.
[11] Cf. WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido da Vida*: a Fenomenologia da Vida de M. Henry e sua contribuição para a antropologia e a clínica. 2010, 257p. Tese (Doutorado Teologia) - EST, São

Sobre a percepção do homem como ouvinte da palavra, duas questões devem guiar nossa reflexão. A primeira se refere à afirmação teológica, segundo Rahner, de que o homem é um ouvinte potencial da palavra, pela sua própria estrutura transcendental de abertura ao transcendente[12]. A segunda se refere ao desafio lançado por Henry em sua obra "*Paroles du Christ*"[13]. Trata-se, em última instância, da possibilidade que tem o homem de ouvir uma palavra que não vem dele, que difere essencialmente da linguagem do mundo. Neste sentido, a possibilidade última do homem como ouvinte da palavra, se dá através de sua estrutura fenomenológica primordial enquanto filho gerado e autoafectado na imanência radical da vida. O homem somente pode ouvir a palavra da Vida, porque nunca se distanciou dela. A condição de ouvinte se conecta à condição de filho. Uma pedagogia cristã da encarnação tem o desafio de conduzir o homem à autopercepção de si como ouvinte potencial do logos da Vida. A condução do homem à casa paterna, uma vez alienado pela ilusão transcendental do ego, somente acontece pela ação do Espírito que, tocando nossa interioridade, nos inclina à escuta do Verbo da vida. Por isso pensamos a categoria da "Interna inclinação" como um eixo existencial do processo educativo. Como toda educação somente é possível a partir de um corpo encarnado, este processo pedagógico espiritual ultrapassa o campo da teologia e atinge também a dimensão antropológica corporal do ser humano. Por isso, a pedagogia cristã da encarnação, inserida no horizonte da abordagem fenomenológica do cristianismo, lança-nos ao terreno da Teologia fenomenológica do corpo e à possibilidade de diálogo entre a Teologia e as variadas concepções e imagens que temos da educação de nossos gestos carnais, que em última instância, supõem nossa condição de sermos um corpo encarnado, um corpo de carne.

Por fim, sobre a possibilidade de uma Teologia fenomenológica do corpo, a primeira coisa a ser dita talvez seja a afirmação de que toda teologia cristã, uma vez que toma como ponto de partida a encarnação de Cristo, é, por si, uma teologia que implica o corpo, mas não necessariamente uma Teologia do corpo. Curiosamente, esta categoria também é relativamente recente no terreno da teologia e se encontra bastante atrelada à catequese do Papa João Paulo II sobre a moral sexual. Existe inclusive um site que fala

---

Leopoldo, 2010. Existe o grupo de Estudo, como já apontamos na nota anterior, da faculdade EST, pioneiro na pesquisa sobre o autor no Brasil.

[12] Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé:* introdução ao conceito de Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 37-59.

[13] Cf. HENRY, Michel. *Paroles du Christ*. Paris: Seuil, 2002. 155p.

da introdução à Teologia do corpo para leigos[14], tal como uma publicação em inglês sobre o mesmo tema[15]. Contudo, trata-se de uma análise de cunho mais axiológico sobre a corporeidade e a conduta, sobretudo, sexual das pessoas. O site mesmo afirma que para compreender o tema exposto nele são indispensáveis os conhecimentos de filosofia e teologia. Sem dúvidas, um tema com tal densidade exige uma articulação teológico-antropológica mais profunda, por se tratar mesmo do mistério fundamental de nossa fé, o tema da encarnação. Nossa pesquisa leva em conta as análises dos discursos teológicos sobre o corpo, especialmente as mais recentes. Partindo da anamnese bíblico-cristocêntrica da corporeidade, buscamos confrontar os principais discursos teológicos sobre o corpo com as contribuições da fenomenologia da Vida em sua perspectiva que retoma como *essência da manifestação* o aparecer da vida em sua coincidência com a revelação cristã de Deus como vida. Partimos dos pressupostos da pesquisa teológica realizada no mestrado, que afirma os fundamentos teológico-antropológicos da fenomenologia da Vida. Portanto, esta tese quer apontar para a profunda conexão entre o pensamento henryano e a tradição cristã mais genuína. A novidade aqui consiste, como já dissemos, no estabelecimento da abordagem fenomenológica do cristianismo como referencial teórico de releitura da fé e a apresentação da pedagogia cristã da encarnação a nos desvelar a possibilidade da teologia fenomenológica do corpo. Esta última se encontra ancorada no mistério da encarnação que emerge como inteligibilidade primordial para a compreensão do corpo de carne que somos.

---

[14] Cf. TEOLOGIA do corpo. Disponível em: do http://www.teologiadocorpo.com/curso-virtual/. Acesso em: 24 de abril. 2014.

[15] Cf. WEST, Christopher. *Theology of the Body for Beginners*: a basic Introduction to Pope John Paul II's Sexual Revolution. Disponível em: http://www.amazon.com/Theology-The-Body-For-Beginners/dp/1932645349 . Acesso: em 24 de abril. 2014.

PARTE I: FUNDAMENTO FILOSÓFICO-FENOMENOLÓGICO DA PESQUISA TEOLÓGICA

CAPÍTULO 1 FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO DA PESQUISA TEOLÓGICA

Introdução

Iniciamos este primeiro momento, lembrando que na pesquisa precedente a esta tese doutoral trabalhamos a questão da virada fenomenológica e dos pressupostos filosóficos da fenomenologia da vida em vista da possível investigação teológica. Retomamos aqui a discussão sobre o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica, visto que sem ela é impossível dar prosseguimento ao desenvolvimento das intuições que queremos apresentar. Portanto, advertimos que os temas tratados em nossa pesquisa de mestrado serão revisitados, mas a partir de outro enfoque. Se antes, como citamos, descrevemos simplesmente a questão da virada fenomenológica proposta por Henry, buscando elucidar os pressupostos filosóficos de sua fenomenologia a nos permitir uma possível investigação teológica; agora, queremos propor uma hermenêutica teológica de sua fenomenologia da vida, tal como demonstraremos no segundo capítulo. Ela será apresentada como nova visão epistemológica a nos permitir repensar conceitos basilares da fé cristã, como é o caso, por exemplo, do fenômeno da encarnação. É preciso observar que constitui verdadeiramente um árduo trabalho realizar uma hermenêutica teológica dos textos henryanos, com seu estilo densamente filosófico, em seu cunho profundamente fenomenológico. A leitura de Henry toca nossa sensibilidade teológica, nosso *sensus fidei*. Desta forma adiantamos que, afetados pela hermenêutica teológica dos textos do autor, percebemos ao longo de nossa pesquisa uma intuição fundamental que estrutura e justifica nossa empreitada: o Espírito de Cristo é o pedagogo que nos conduz à revelação de nosso corpo de carne como a casa da sabedoria de Deus, no qual nós habitamos como filhos no Filho. Por isso, pode-se falar deste processo como o desvelamento de uma pedagogia cristã da encarnação.

A profundidade de sua análise fenomenológica nos diz que algo de verdadeiramente primordial emerge de sua forma de pensar. Provocados pela proposta do autor, que afirma a possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo, prosseguiremos nossa tarefa com a missão de elucidar qual fenomenologia nos permite

tal façanha. Tal esclarecimento ser-nos-á impossível sem a exposição sistemática do caminho percorrido por Henry. Apresentamos, de nossa parte, a intuição de que a ideia henryana da abordagem fenomenológica do cristianismo significa o coroamento de seu pensamento. Não é, portanto, ponto de partida de sua fenomenologia da vida, mas ponto de chegada. Em outras palavras, afirmamos que o itinerário fenomenológico de Michel Henry o conduziu às portas do fenômeno cristão. Neste sentido, nos parece capital a frase proferida por Philippe Capelle, segundo a qual o ponto decisivo da obra henryna se encontra na reivindicação ontológica da sensibilidade do sujeito, pois é a partir desta sensibilidade que Henry afirma o poder da revelação da vida à vida[1]. É com este espírito investigativo que procederemos à exposição de nossa intuição central, a saber: a abordagem fenomenológica do cristianismo, proposta por Henry em seus últimos escritos, permite-nos realizar uma hermenêutica teológica de sua fenomenologia. Esta, por sua vez, leva-nos a repensar a categoria primordial de nosso corpo de carne à luz do mistério da encarnação do Verbo. Contudo, a condição de possibilidade desta empreitada radica, como já apontamos, em apresentar as principais intuições da fenomenologia henryana. Neste sentido, começamos por aquilo que nos parece fundamental no itinerário do autor, a saber: sua profunda preocupação com a questão de uma inteligibilidade primordial. Sua análise fenomenológica parece partir do autêntico empenho em pensar uma fenomenologia radical que pudesse ao menos apontar a essência da manifestação.

A crítica à fenomenologia histórica não é, neste sentido, tampouco, ponto de partida da teoria henryana, ela se constitui bem mais como ponto de chegada. A desconstrução, em Henry, da fenomenologia histórica, supõe o movimento de uma busca autêntica daquilo que é a manifestação essencial, ou ao menos, daquilo que é essencial na doação primordial que nos faz ser o que somos, seres vivos. E este será um dos temas tratados em nosso segundo capítulo. Depois de pensar a crítica à fenomenologia histórica como consequência do anseio henryano em buscar um princípio elucidativo para a vida que somos, chegamos à questão da essência da manifestação. A monumental tese de 1962 nos inspira a pensar a questão da verdade da vida e da verdade do mundo, fazendo emergir assim a pergunta filosófica, apropriada teologicamente por nós, que nos apresenta o drama de discernir o que realmente é

[1] Cf. CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme,* p. 49.

essencial na manifestação. A resposta imediatamente paradoxal é que o essencial na manifestação, sob o ponto de vista da fenomenologia do mundo, nunca se manifesta.

Após esta breve introdução, passamos a elucidar concisamente os passos concretos que percorreremos neste primeiro capítulo. De entrada afirmamos que um dos eixos centrais de nosso discurso recai sobre o que chamamos crítica henryana da fenomenologia histórica, tema explícito deste primeiro capítulo, que tem como objetivo apresentar brevemente o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica. Somente a partir da abordagem da crítica à fenomenologia histórica podemos perceber como se dá em Henry o que chamamos de inversão da fenomenologia em busca de uma inteligibilidade primordial. Nosso primeiro capítulo está constituído de duas seções, a saber: 1ª seção, sobre a determinação do conceito de verdade; e 2ª seção, tratará especificamente da crítica à fenomenologia história: inversão da fenomenologia e busca de uma inteligibilidade primordial. Na primeira seção, elaboraremos uma reflexão sobre fenomenologia e ontologia na epistemologia de Platão, a fim de compreendermos a determinação da antropologia pelo conceito de verdade herdada do mundo grego. Esta reflexão é essencial e se encontra situada logo no início porque a categoria 'verdade' perpassará toda nossa tese. Lembremos que a busca por uma Inteligibilidade primordial traz como pano de fundo a questão da duplicidade do aparecer que implica uma dialeticidade entre Verdade da Vida e Verdade do mundo. Aqui já vislumbraremos brevemente a questão da verdade na fenomenologia da vida a ser retomada com mais força no segundo capítulo.

Como dissemos, a segunda seção deste primeiro capítulo possui como tema-chave a crítica à fenomenologia história e a inversão da fenomenologia em busca de uma inteligibilidade primordial. Nesta ocasião, analisaremos brevemente a questão de uma ontologia fenomenológica no contexto da busca de um fundamento para o conhecimento, questão central da filosofia moderna. Neste horizonte apresentaremos brevemente o tema da redução galileana, lugar comum do pensamento henryano, ao tratarmos da passagem do corpo sentido ao corpo científico. Retomaremos, a partir de Henry, a originalidade da filosofia cartesiana, considerada como uma das raízes da fenomenologia tal como a conhecemos atualmente. Por fim, abordaremos o tema do esvaziamento da subjetividade ao tratarmos da ontologia e fenomenologia em Kant. Toda esta discussão filosófica não significa mera formalidade ou tentativa de atender ao modismo discursivo da interdisciplinaridade. Ela constitui de fato a condição de possibilidade da realização de nossa pesquisa e de sua compreensão. Nossa intuição

parte de uma hermenêutica teológica de uma tese eminentemente filosófica, a saber: a fenomenologia da vida e seu projeto de uma filosofia do cristianismo.

1 Sobre a determinação do conceito de verdade

A intuição que rege esta primeira seção gravita em torno da afirmação de que a determinação do conceito de verdade a partir da filosofia grega, especificamente da ontologia e epistemologia platônica, configurou em grande medida a visão antropológica do ocidente. Isso graças à difusão cultural proporcionada pelo helenismo, que fez com que a alma grega (*ψυχη*) assumisse o centro de gravidade na hora de pensar os temas fundamentais da vida do ser humano, a começar pela questão ontológica fundamental sobre o que é a verdade, até culminar em sua reelaboração pela teoria kantiana, nas quatro perguntas clássicas: 1) o que podemos saber? (epistemologia), 2) o que devemos fazer? (ética), 3) o que nos é permitido esperar?(dimensão metafísica do mistério de Deus), 4) o que é o homem? Esta última pergunta, fundamentalmente antropológica, reenvia-nos ao tema primordial da verdade sobre nós mesmos e soa como um convite a repensar as categorias clássicas da definição do ser humano. Emergem neste contexto as categorias clássicas de alma-corpo-espírito. Nesta primeira seção ofereceremos breve reflexão sobre uma destas três categorias centrais da antropologia. Trataremos da determinação do conceito de verdade a partir da categoria da *psykhé* - alma.

1.1 Fenomenologia e ontologia na epistemologia platônica: sobre a determinação do conceito de verdade

Uma discussão perpassada pelo tema central da questão da verdade e sua determinação segundo as epistemologias produzidas ao longo da história, cometeria grande equívoco caso se esquecesse de abordá-la em seu contexto vital. Isto é, a partir de um dos ethos considerado como o berço da civilização ocidental. Dito de outra forma, a fim de garantir o nexo deste discurso, faz-se necessário recordar, ainda que brevemente, a questão da epistemologia platônica em sua discussão fundamental sobre a realidade do ser e do aparecer. Contudo, ontologia e fenomenologia, no contexto do mundo da filosofia grega, emergem através da discussão ampla sobre a categoria de

psykhé traduzido ao latim como alma[2]. Sem esta consideração correríamos o risco de sermos anacrônicos. Portanto, percebendo o surgimento da noção da *psykhé* grega estabeleceremos nossa reflexão sobre a possível relação entre fenomenologia e ontologia a partir deste pensamento matricial da civilização ocidental. Neste sentido, propomos breve discussão inicial sobre o conceito de *psykhé* da filosofia grega, focando especificamente o tema da psicologia de Platão a partir dos diálogos socráticos. Finda esta primeira parte, ofereceremos uma primeira visão da possível relação entre ontologia e fenomenologia na epistemologia que emerge da antropologia arraigada na concepção da "alma" grega. Finalmente, em diálogo com a epistemologia grega, propomos, já como referência para as exposições seguintes, a distinção entre verdade do mundo e verdade do cristianismo no pensamento de Henry. Um tema que sem dúvida alguma se coloca como bússola para todo nosso discurso. Uma das perguntas centrais que haverá de guiar a reflexão deste primeiro tópico pode ser formulada como segue: como aparece o tema da verdade conectado ao conceito de psicologia em Platão?

1.1.1 A riqueza semântica da psykhé platônica

Percorrendo os diálogos socráticos percebemos a complexidade da concepção da *psykhé* (alma) grega. Os diálogos apontam que o termo *psykhé* aparece diversas vezes em sentido distinto. Por isso mesmo a relação alma-corpo pode ser dita de modos surpreendentemente diferentes. Em sua obra sobre a *Psicologia de Platão*[3], T.M. Robinson faz um excelente resumo da plurivocidade, e talvez, da equivocidade que o termo possui no contexto deste pensamento clássico. Através de uma análise dos diálogos socráticos, o autor vai destacar os principais sentidos do termo. Segundo ele, a alma aparece como o "eu" verdadeiro, como pessoa, e às vezes se enfatiza suas características cognitivas ou morais. Segundo o referido intérprete, no *Cármide,* ela parece incluir o corpo como uma parte integral de si mesma. Contudo, já no *Protágoras,* a alma parece excluir totalmente o corpo. Curiosamente, segundo a análise de Robinson, no *Górgias* e *Alcibíades I*, ela o exclui também, porém com uma diferença: este é percebido a partir de uma relação especial com a alma, relação esta que lhe é singular.

Ainda em sua análise, contrapondo-se às até agora citadas noções da alma grega, o autor nos apresenta também a visão órfica da alma classificada como uma

[2] Doravante utilizaremos os três termos no texto, a saber: *psykhé*, psique e alma.
[3] Cf. ROBINSON. T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007, p.236.

contrapessoa[4]. A *psykhé* é vista como uma prisioneira do corpo, como se estivesse em um túmulo. A alma preexiste a ele e é imortal, sendo composta por diversos elementos, entre os quais se destacam a razão e o impulso.

Notamos que diante da diversidade da psique que emerge deste contexto filosófico nos é quase impossível sustentar uma visão hermética sobre a psicologia platônica, por exemplo. Contudo, parece-nos evidente que o estilo órfico de pensar a alma teve bastante influência na interpretação ocidental subsequente sobre a categoria de alma no pensamento grego, principalmente no que se refere à filosofia platônica. Destacamos que esta reflexão inicial compreende uma crítica não sobre a psicologia de Platão, mas sobre a interpretação fechada da *psykhé* que teve lugar na difusão ocorrida a partir do período helênico e que domina o esquema intelectualista ocidental até nos dias de hoje.

Atesta-se, pois então uma verdadeira riqueza semântica do termo *psykhé* na filosofia grega, especificamente em Platão. Destarte, parece-nos fundamental expor, ainda que numa visão relâmpago, o vasto mundo de possibilidades de interpretações que emerge dos diálogos socráticos em Platão, no que se refere à categoria da *psykhé*. Elucidando uma vez mais a riqueza das abordagens da psicologia de Platão, destacamos ainda neste discurso outra reflexão. Esta se refere à pesquisa de uma tese doutoral elaborada a partir da leitura concêntrica do *Fedro*, a qual pensará a alma como o centro do filosofar de Platão[5].

Prosseguimos nossa reflexão dando ênfase à interessante afirmação de Delmar Cardoso que, parodiando a famosa frase de Aristóteles (*o ser é dito de muitas formas*), ressalta que Platão é dito de muitas maneiras. Neste sentido, é conveniente reiterar que a interpretação que oferecemos da filosofia platônica, e, consequentemente, de sua psicologia, apresenta-se como uma entre muitas possibilidades de se compreender o filósofo e seu legado. Assim mesmo, a tese que guia nosso discurso neste primeiro tópico, a saber: a afirmação segundo a qual nos parece que a ontologia se sobressai sobre a fenomenologia no pensar de Platão, pode ser contrastada ricamente com a visão exposta na obra de Delmar. Esta, curiosamente, apresentar-nos-á a metafísica de *Fedro* como uma metafísica da experiência. O autor afirma deste modo que o ser existe para

---

[4] Considerando que a "palavra" pessoa, neste sentido restrito e não em outro, faz referência ao ato de representar em grego, poderíamos pensar que a alma grega, considerada como uma contrapessoa aponta para o caráter irrepresentável da alma. A alma não se mostra.

[5] Cf. CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. São Paulo: Loyola, 2006, 199p.

dizer a experiência. Disto se segue a conclusão que o privilégio, na metafísica de Platão, não é concedido ao ser (ontologia), mas à ideia do Bem. O Bem, segundo nosso autor, parece ter a função de intermediar ontologia e axiologia. Esta fantástica reflexão que emerge a partir da leitura da alma como centro do filosofar de Platão nos mergulha em uma série de questões que nos deixa ainda mais perplexos diante da riqueza semântica da psicologia platônica. A afirmação da existência ética como uma das implicações da metafísica platônica é fascinante, mas não a exploraremos nesta pesquisa[6].

Portanto, se Platão pode ser dito de muitas maneiras, também nós ousamos dizê-lo ao nosso modo, segundo nossa intuição, isto é, de acordo com nossa percepção, a partir da especificidade de nossa investigação, que tem por objetivo pensar a relação ontologia e fenomenologia na psicologia (epistemologia) de Platão. Este é o foco deste primeiro momento. Neste sentido, é interessante notar que Delmar vai salientar no terceiro capítulo de sua obra, ao pensar a alma e a filosofia, na parte central de sua leitura concêntrica do *Fedro*, que "*a filosofia tem sua razão de ser somente se é um saber que alguém tem sobre 'si mesmo'*". Segundo o autor, isto equivale a dizer que a filosofia ou se manifesta como saber sobre a alma ou então não pode ser, em Platão, considerada filosofia[7]. Esta afirmação coloca em relação direta duas categorias que muito nos interessam, a saber: alma e interioridade. Compreendendo alma, no discurso platônico, como aquilo que diz respeito à psicologia, ou seja, como a manifestação por excelência da antropologia, podemos inferir que emerge desta concepção a noção da essência do homem como interioridade. Contudo, em Platão, isso significa afirmar que a verdade do homem se encontra em sua interioridade, a partir do famoso conselho do Oráculo de Delfos "*conhece-te a ti mesmo"*. Segundo a interpretação tradicional do platonismo, esta interioridade se conecta com a própria noção de alma enquanto princípio vital, aquele que dá movimento aos corpos. Interioridade se define assim em contraposição à exterioridade, que em sua finitude só se movimenta porque é habitada pelo princípio infinito que o move (psique ou alma). E aqui nos deparamos com a questão do dualismo platônico que vai opor ao corpo externo um princípio interno, razão de seu movimento.

Algumas questões surgem a partir da contribuição dos estudos de Delmar sobre a psicologia em Platão. A afirmação da alma como centro do filosofar de Platão emerge como uma tese antropológica. Segundo o próprio autor, a acepção de alma neste seu

---

[6] Cf. CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*, p.174-175.
[7] Ibid, p.132.

estudo sobre o *Fedro* diz respeito à realidade humana. Desta forma, se alma quer dizer, nesta perspectiva defendida pelo autor, ser humano, então, pode-se afirmar que o ser humano se manifesta como centro do filosofar de Platão. Esta tese coloca no centro a preocupação antropológica na filosofia platônica, herdeira do pensamento socrático ancorado no famoso Oráculo de Delfos. Contudo, cabe-nos perguntar qual é a antropologia decorrente do conceito de alma em Platão? Seria uma antropologia equívoca, dualista, unitária? Afirmamos, neste contexto, que alma quer dizer "o homem", mas em que sentido? Nesta mesma perspectiva ainda indagamos, quando o autor defende fantasticamente a metafísica de Platão como uma metafísica da experiência, faz-se necessário perguntar: qual a especificidade da categoria "experiência" nesta afirmação[8]? Trata-se da experiência intelectiva ou sensual? Dir-se-á que obviamente do que se trata é da experiência humana. Contudo, a isto contestamos tautologicamente, mas que tipo de ser humano emerge da psicologia em Platão? Na tradição, grande parte dos intérpretes do platonismo, afirmam que emerge um ser humano dual. Porém, até que ponto este dualismo pode ser afirmado tal como se compreende no senso comum? É possível em Platão defender uma unidade entre estas duas formas de experiência, a saber: sensual e intelectual? Segundo a tradição que nos foi legada e difundida pelo senso comum, não.

Na abordagem da psicologia de Platão, considerando psicologia como antropologia, ou seja, como manifestação daquilo que é próprio do ser humano, é preciso ainda estar atento para não reafirmar com ingenuidade a tese que constitui lugar comum na metafísica de Platão. Trata-se da afirmação simplória, que compreende o pensamento de Platão a partir do privilégio absoluto do intelecto sobre os demais aspectos da alma. Segundo Delmar, afirmar que a verdadeira realidade para Platão se encerra no mundo das ideias, é um modo bastante ingênuo de compreendê-lo. Ao pensar a alma em Platão, a partir de sua dimensão tripartida (o cocheiro como intelecto, o cavalo bom como aspecto volitivo, o cavalo mal como aspecto apetitivo) é preciso levar em conta o pensamento dialético do filósofo. Neste pensamento dialético aparece para a alma humana[9] o problema do conhecimento, que em Platão pode ser pensado em três graus: a ignorância (enquanto não saber), a ciência, e a opinião. É este aspecto dialético do pensamento platônico que nos permite compreender com maior riqueza sua teoria do

---

[8] Ibid, p. 74-75.

[9] Ibid, p. 135. É importante especificar que se trata do conhecimento enquanto conhecimento que parte da alma humana, já que na literatura platônica e sobre Platão o conceito de alma assume certa plurivocidade. Por exemplo, fala-se de alma dos deuses, alma do mundo etc.

conhecimento, evitando cair no lugar comum antes citado. Isto porque, segundo os estudiosos modernos, a epistemologia platônica é por excelência dialógica. Exige-se, pois, seu entendimento como um movimento de ida e vinda que compreende o deslocamento, ainda que intelectual, do mundo das ideias para a realidade. Tudo isto pode ser percebido melhor a partir do esforço dialético da alma em Platão que busca chegar à unidade a partir da multiplicidade[10].

Vale ainda ressaltar outra ideia, sutil, porém importantíssima, exposta por Delmar em seu discurso sobre a alma como o centro do filosofar de Platão. Trata-se da afirmação segundo a qual não há possibilidade, a partir do *Fedro*, de se defender o misticismo em Platão. Isto porque o *Fedro* afirma que todas as almas contemplaram a verdade antes de se encarnarem. Se for assim, então, nesta contemplação prévia não há almas privilegiadas. Contudo, parece-nos que a interpretação subsequente do platonismo estabeleceu, pós-encarnação, um privilégio entre as existências que buscam a contemplação da verdade e aquelas que vivem somente a partir da sensitividade.

Não obstante, mesmo evitando cair no lugar comum de pensar a alma platônica a partir de um modelo simplista, que reduz a complexidade do que supõe o tradicional dualismo platônico, é forçoso reconhecer que a tradição filosófica acentuou, seguindo ou não as intuições fundamentais de Platão, o privilégio do intelecto sobre o corpo. O cristianismo nascente assimilou esta ideia e elaborou sua moral a partir deste privilégio da alma racional sobre os outros aspectos da alma. Desta constatação brota nossa crítica à filosofia tradicional que talvez não soube perceber a riqueza originária da dialética platônica. E como Platão se diz de muitas maneiras, talvez tenham preferido dizê-lo de uma só. De fato, é incontestável os efeitos desta leitura unilateral de Platão que marcou toda a tradição intelectualista do ocidente. É neste contexto que emerge a crítica da fenomenologia da vida, desde seus balbucios incipientes em Schopenhauer e Nietzsche, até Michel Henry dentre outros.

Recorrendo ainda às palavras do autor da *Psicologia de Platão*, propomos uma chave de leitura da ousada fenomenologia da vida de Henry. Robinson afirma em sua obra que o mito permite a Platão maior imaginação filosófica, deixando-o livre das amarras da forma do diálogo. Então nos perguntamos se assim como através do mito Platão pôde correr o risco de pensar alguns pensamentos impensáveis, [como é o caso da noção de espaço como contínuo movimento, que curiosamente coincide com a noção

[10] Ibid, p. 135-140.

mais avançada da física contemporânea- espaço em expansão], no caso de Henry, ao recorrer à narrativa bíblica da revelação primordial do logos não ocorre também a mesma possibilidade? Livre da linguagem tradicional do discurso da fenomenologia do mundo, Henry não se aventura também a pensar alguns pensamentos até então impensáveis? Este é o caso, por exemplo, de sua intuição principal do acesso à vida através da própria vida, mediante seu excesso de doação que foge de toda determinação do pensamento. Esta não é ao mesmo tempo a maior novidade e o maior escândalo da Fenomenologia da vida? Acaso não é por esta afirmação que o acusam de submeter a pura fenomenologia à contaminada teologia? Vale a pena pensar sobre isso[11].

1.1.2 Fenomenologia e ontologia: considerações sobre a antropologia na epistemologia platônica

Após apresentar a riqueza semântica do termo *psykhé*, com suas possíveis e variadas interpretações, pensamos ser importante tematizar agora a questão da relação entre fenomenologia e ontologia na antropologia platônica que emerge de sua teoria do conhecimento (epistemologia). Esta discussão se coloca como base para pensarmos o último tópico deste primeiro momento em que visamos apresentar a questão da verdade, tema central da filosofia henryana, objeto de nossa pesquisa. Recordemos que estabelecemos um método para este primeiro capítulo que visa pensar a questão da guinada epistemológica do pensamento henryano com a eventual possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Situemo-nos brevemente. A fim de pensar a abordagem fenomenológica do cristianismo, propomos que a primeira seção seja uma reflexão sobre a crítica à fenomenologia histórica apresentada por Henry. Como reflexão primeira a esta crítica histórica, achamos por bem apresentar o problema da determinação clássica do conceito de verdade que encontra de certa forma seu germe no que arriscamos chamar de relação entre fenomenologia e ontologia na epistemologia platônica. Esta reflexão primeira, sobre a determinação do conceito de verdade na antropologia clássica, especificamente em Platão, é composta por três partes, a saber: a riqueza originária do termo psiqué na tradição socrático-platônica; a questão da relação fenomenologia e ontologia juntamente com a visão de homem que emerge da antropologia na epistemologia platônica; e por último, na perspectiva de articulação

[11] Cf. ROBINSON, *A psicologia de Platão*, p. 33.

com o segundo momento da primeira seção, apresentamos uma tematização explícita sobre a questão da verdade proposta pela fenomenologia da vida.

Feita brevemente a retomada do nosso percurso, coloquemos metodologicamente a questão: o que significa pensar a relação fenomenologia e ontologia na epistemologia platônica como horizonte da determinação clássica do conceito de verdade? Significa, em suma, situar a clássica questão da relação dialética entre ser e aparecer no seio da tradição filosófica que determinou o nosso jeito de compreender o que é ou não verdadeiro. Significa revisitar as origens que proporcionaram os pilares epistemológicos da compreensão da alma humana no ocidente. Por isso, o segundo ponto da reflexão sobre a relação fenomenologia e ontologia na epistemologia de Platão, quer apresentar, como já dissemos, algumas considerações sobre a antropologia na epistemologia Platônica.

a) *Da physis à psykhé: virada antropológica do pensamento grego*

Sem sombras de dúvida existe um giro filosófico característico do pensamento socrático que se delineia como o referencial que estabelece o divisor de águas entre ele e a tradição da *physis* que o precedeu. Este giro do pensamento, característico da filosofia socrática e da tradição subsequente, possui sua centralidade na reflexão sobre a dita *psykhé* e suas características. Já citamos que o termo *psykhé* possui em si uma plurivocidade fascinante, pois é de fato dito de muitas formas. Contudo, apontamos também que ao discutir amplamente sobre a categoria de alma, tanto Sócrates, quanto Platão e Aristóteles abordaram-na, amiúde em referência à alma dos homens. Daí, podemos inferir que a guinada do pensamento grego que coloca um limite entre os filósofos da natureza, ditos pré-socráticos, e a tradição filosófica posterior, indubitavelmente se esboça como uma reflexão antropológica.

Neste sentido, podemos afirmar que a interrogação sobre a vida do ser humano haverá de ocupar o centro do filosofar principalmente a partir do séc. V. a.c[12]. Segundo este contexto é que podemos pensar a alma como centro da filosofia de Platão, por exemplo, como sugeriu Delmar, na sua interpretação de *Fedro*, a partir da reflexão de Franco Trabattoni. Especificamente aqui nos interessa centrar o discurso em tudo aquilo que nos foi dito sobre a alma humana e sua relação com o corpo. Aliás, na antropologia que emerge da passagem do mundo da *physis* para o mundo da *Polis*, o corpo surge como um verdadeiro incômodo, principalmente para a tradição platônica. A alma

[12] Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, p. 9-19.

humana ganhará, pois então, o centro das atenções no contexto da ilustração sofística da Grécia clássica, com o fim da era aristocrática e o estabelecimento da compreensão do homem como animal da *Polis*. Aqui situamos o emergir da filosofia socrático-platônica com sua rica oposição (assimilação) das questões apresentadas pela já dita ilustração sofística.

Segundo Lima Vaz, a visão do homem na antropologia platônica é formada de imensa riqueza, partindo de uma perspectiva de síntese da tradição que o precedeu, a saber: a questão do homem na ordem do cosmos, a questão do homem e a necessidade da Paideia (na ilustração sofística), a questão do homem como psiqué (interioridade) tal como o trata a filosofia socrática. Assim, levando em conta a tradição precedente, os diálogos apresentam uma visão antropológica que pode ser expressa da seguinte forma: o tema do logos verdadeiro, da imortalidade e do destino (presente nos diálogos que dizem respeito ao ciclo da morte de Sócrates, destacamos *Fédon*); o tema da educação em prol da construção das relações virtuosas na cidade (explicitamente a *República*); o tema de eros e do movimento imanente à alma (*Banquete* e *Fedro*); o tema do homem na ordem do universo (*Timeu* e no X livro das *Leis*). Contudo, seguindo ainda a reflexão de Lima Vaz, existe um tema que se coloca como o centro de gravidade de toda a antropologia platônica. Trata-se da questão da relação do homem com o divino presente no *Fédon* e nas *Leis*[13].

A concepção de ser humano, segundo a tradição socrática, que pensa o homem a partir do desafio do autoconhecimento supõe uma visão antropológica centrada na categoria da interioridade. Tal concepção haverá de se tornar na tradição ocidental, a partir do intelectualismo grego, o principal pilar da reflexão sobre o que é ou não a humanidade. Assim sendo, se a primeira síntese da antropologia platônica considera o homem a partir daquilo que se pensou dele como parte do cosmos, e a segunda síntese pontua a questão do homem e sua necessidade de sobrevivência na Polis (questão da Paideia), a terceira e mais determinante visão da antropologia platônica possui seu acento justamente na concepção do homem enquanto psique (alma), isto é: enquanto interioridade. É importante ressaltar que a síntese platônica dos elementos que dizem respeito à noção de homem na cultura grega (Cosmos, Paideia, Alma) oferece uma unidade filosófica na antropologia de Platão, que, como veremos, não é unitária, e difere da antropologia semítica, por exemplo. Contudo, não sendo a visão do homem em

[13] Ibid, p. 38.

Platão unitária, também não é sua antropologia simplesmente uma colcha de retalhos, algo fragmentado, feito de cacos. Possui, como dissemos, um postulado de unidade entre a visão cosmológica, política e psíquica do ser humano[14].

b) *Fenomenologia e ontologia no horizonte da epistemologia platônica: sobre a determinação do conceito de verdade*

Interessa-nos aqui centrar a atenção na concepção do homem como ser psíquico (ser de interioridade). Isto porque, como dissemos, a alma da tradição socrático-platônica, haverá de determinar os discursos antropológicos da tradição ocidental. Contudo, a fim de continuar elucidando o tema por nós agora abordado, retomemos nosso título a partir de uma pergunta fundamental neste momento. Depois de explicar a importância de tratar da relação ser-aparecer na epistemologia platônica no horizonte da determinação clássica da verdade, lançamos outro questionamento, ainda mais específico: que ontologia e qual fenomenologia emergem da antropologia pensada a partir da epistemologia platônica? Salvo as possíveis interpretações do termo epistemologia como anacronismo absurdo, quando se trata de pensar a filosofia de Platão, preferimos arriscadamente dar ênfase a tal categoria. Isto porque, de fato, em Platão, assim como em Sócrates e Aristóteles, emerge uma teoria do conhecimento, uma ciência (portanto uma epistemologia) da alma humana. E é este saber da psiqué que coloca as bases para a reflexão do homem enquanto fenômeno "situado" neste mundo. Situado na Polis, situado num corpo, situado na busca pelo Bem a partir da contemplação da verdade. Situado, enfim, na tarefa do agir ético. Por isso, ao perguntarmos qual ontologia e fenomenologia emergem da antropologia no horizonte mais amplo de sua epistemologia, estamos na verdade situando a questão, como antes apontamos, da relação ser e aparecer na teoria do conhecimento em Platão. Isso significa que a investigação da alma humana em Platão, e em seus pares (Sócrates e Aristóteles), leva a uma percepção determinada de homem que se relaciona, bem ou mal, com sua forma de aparecer no mundo. Infelizmente, por uma questão de delimitação e método, não convém aprofundar a visão antropológica de Sócrates e Aristóteles. Sendo o primeiro o inspirador principal da visão platônica do homem, e o segundo, aquele que retoma as intuições da alma platônica, propondo o modelo originário do hilemorfismo, também determinante na concepção antropológica do

[14] Cf. DELMAR, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 49-51.

ocidente. Pensamos que nossa reflexão, especificamente centrada em Platão, encontra-se suficientemente situada segundo nosso propósito investigativo.

Consideramos que antes de pensar concretamente a questão do aparecer, segundo a visão de Michel Henry, convém relembrar brevemente a experiência fundamental da epistemologia platônica descrita, por exemplo, a partir da teoria das ideias presente no *Fédon* e também na *República*. Na alegoria da caverna, Platão coloca em evidência a questão fenomenológica. A pergunta pela realidade do que aparece pode ser vislumbrada como o início de uma reflexão fenomenológica. Esta surge primeiramente do senso comum que se pergunta pela realidade do aparecer numa visão mais banal e, posteriormente, se estabelece enquanto disciplina que se pergunta pela origem do próprio aparecer ou pelas condições de possibilidade que fundam o aparecer. Seja como for, não se pode negar que a questão do aparecer se destaca como a reflexão básica da teoria do conhecimento de Platão. Há aí raízes de uma reflexão fenomenológica que haveria de florescer com maior vigor no nascimento da epistemologia moderna. A oposição platônica entre mundo inteligível e mundo sensível, o conflito latente entre verdade e aparência, tomando o último termo sempre em sentido negativo, coloca já em evidência a relação entre ser e aparecer, entre ontologia e fenomenologia. No contexto da teoria das ideias de Platão, o fenômeno é relegado ao último plano, ao mundo das cópias, da irrealidade. A realidade não é o que aparece, verdade e realidade não se identificam com o fenômeno se este é pensado como sombra do mundo inteligível. Podemos dizer então que segundo este ponto de vista, na epistemologia platônica, portanto, a ontologia funda a fenomenologia. Pensamos que este é o horizonte de determinação clássica do conceito de verdade. A relação entre ser e aparecer determina, portanto, não somente o que podemos conhecer, mas o que é autenticamente considerado pertencente ao âmbito da verdade.

Fazendo um enxerto em nossa reflexão, parece-nos conveniente explicitar rapidamente a ideia de fenomenologia que aparece em Paul Ricoeur. Definindo a fenomenologia na sua obra *Na escola da fenomenologia,* o autor discute a questão da fenomenologia rigorosa. Afirma que, seguindo a etimologia da palavra, qualquer pessoa que trate do aparecer das coisas está fazendo fenomenologia. Assim, ele dirá que a fenomenologia nasce quando se coloca em suspenso o ser das coisas para tratar do seu aparecer. Contudo, Ricoeur faz uma observação, dizendo que uma fenomenologia profunda brota quando esta distinção (ser - aparecer) é refletida por si mesma. Ao contrário, uma fenomenologia se torna banal quando o ato de "nascimento", que faz

surgir o aparecer, não é tematizado. No segundo caso, para o autor, a fenomenologia se torna simples apresentação de opiniões[15].

Encerrando este tópico sobre a relação fenomenologia e ontologia na antropologia que emerge da epistemologia platônica, lembramos que a questão da busca pela verdade representa característica principal da filosofia socrático-platônica, o centro de gravidade de sua epistemologia. Neste sentido, percebemos como muito fecunda a afirmação de que Platão recorre à linguagem mitológica como uma forma de se aproximar da verdade. Para ele, parece evidente que para o ser humano jamais a verdade pode aparecer de forma totalmente clara. Por isso, segundo os estudiosos, em Platão a sabedoria é reservada aos deuses enquanto ao homem somente resta o amor (filia) pela sabedoria. Parte daí a definição de filósofo, como amigo da sabedoria, especificamente em *Fedro*. A sabedoria pertence aos deuses e a temperança aos homens[16]. Ainda mais interessante é notar que, segundo Jean Greisch, em sua apreciação sobre a obra de Michel Henry, Heidegger no seu curso *Introdução à filosofia* retoma esta mesma ideia afirmando a filosofia como algo próprio do ser humano. Para o autor de *Ser e tempo,* o homem, pelo simples fato de ser-aí (*Dasein*), já se encontra em situação de filosofar. Assim diz Heidegger: "*ser (aí) como homem, isto significar dizer filosofar. O animal não pode filosofar. Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria mais um Deus porque a essência da filosofia é a de ser uma possibilidade finita de um ente finito*"[17]. A busca pela verdade se impõe então como tarefa do homem, um traço antropológico de nossa existência situada. Passemos agora, depois de considerar o horizonte clássico da questão da verdade, à apresentação da leitura de Michel Henry sobre este tema.

1.1.3 A questão da verdade na fenomenologia da vida

Uma consideração importante se faz pertinente antes de adentrarmos propriamente no tema em questão. Ao apresentarmos a célebre distinção entre verdade da vida e verdade do mundo, emergirá o conflito entre a noção de verdade grega e a noção de verdade cristã. Este contexto nos conduz a retomar a questão da determinação antropológica gerada por cada um destes modos de compreender a verdade. De fato, percebemos duas antropologias subordinadas a estas duas formas de conceber

---

[15] Cf. RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 149.
[16] Cf. DELMAR, *A alma como centro do filosofar de Platão*, p. 56-66.
[17] HEIDEGGE, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. In CAPELLE, Philippe (Ed). *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, p. 73.

metodologicamente a verdade. Pese o risco de possível reducionismo[18], é conveniente dizer que: a verdade grega, como discurso, propõe um homem contemplativo centrado na busca da sabedoria através do exercício filosófico. Já a verdade bíblica propõe a visão do homem como criatura que conhece, via revelação, a verdadeira sabedoria. Como notamos, existem, portanto, subjacentes à discussão da verdade, no contexto que aqui propomos, duas perspectivas que haverão de influenciar a concepção antropológica do homem ocidental. A primeira diz respeito à visão antropológica grega, que pensa o homem a partir de sua capacidade de contemplação, via exercício filosófico. Próxima à categoria de contemplação, temos o conceito de teoria, muito caro à tradição científica, tanto no que se refere ao âmbito da ciência clássica, desde os gregos aos medievais, quanto ao contexto científico da modernidade. A segunda perspectiva a influenciar a concepção antropológica do homem no ocidente parte, portanto, da concepção do homem na cultura bíblico-semítica. Trata-se do tema clássico da revelação. Estas perspectivas fazem parte dos elementos fundamentais para a distinção basilar entre a antropologia grega e semita. Tal distinção nos levará a pensar suas implicações diretas quanto à concepção do nosso "corpo de carne".

Contudo, o tema do "corpo de carne", inserido na distinção basilar entre estas duas antropologias, não será tema desta reflexão. Abordá-lo-emos mais adiante na segunda parte da tese, quando discutiremos o tema da corporeidade segundo a fenomenologia do mundo em sua oposição entre o sagrado e o profano. Basta-nos lembrar do fundo antropológico de nosso discurso para darmos prosseguimento à nossa investigação, que possui como centro a reflexão sobre a possibilidade de pensar uma pedagogia cristã da encarnação a partir da instigante concepção antropológica proposta pela fenomenologia da vida em Henry. Toda esta discussão, centrada na categoria das duas verdades, haverá de nos conduzir ao horizonte que possibilite pensar uma teologia do corpo à luz da fenomenologia da vida.

[18] Falamos do risco de reducionismo porque somos conscientes de que tanto a verdade dos gregos como a verdade semítica possui certa complexidade que impossibilita sua total redução. Por exemplo, é impossível reduzir o exercício da busca da verdade no âmbito grego a um voluntarismo focado no esforço do homem por contemplar a verdade. Esta impossibilidade existe pelo simples fato de que, segundo a doutrina grega, as almas não aprendem, apenas recordam o que já sabiam antes da "encarnação". Assim também, na cultura semítica, é impossível compreender o homem a partir da revelação no seu aspecto somente passivo. Deus revela, mas cabe ao homem, com sua inteligência e liberdade, aderir a esta sabedoria. Nos dois casos, portanto, existe uma abundância de sentido que impossibilita a compreensão reducionista.

A partir do conceito das duas verdades, esboçado no pensamento de Henry, a saber: verdade do mundo e verdade do cristianismo[19], pretende-se pensar a Fenomenologia da Vida como uma legítima filosofia do cristianismo, ou como uma genuína reflexão que toca o mundo do pensamento teológico. Na medida em que, segundo a perspectiva fenomenológica do autor, a verdade do cristianismo difere essencialmente da verdade do mundo, impõe-se como necessária a elucidação destas duas fenomenologias. Obviamente esta reflexão tomará como ponto de partida as análises fenomenológicas de Henry.

Partindo da questão concreta do aparecer (fenomenologia do mundo), avançaremos por meio da fenomenologia da carne na compreensão da proposta concreta de uma Fenomenologia da Vida, através da qual, nos propomos a desenvolver uma reflexão teológica cujo núcleo se centra na questão da encarnação e da salvação em sentido Cristão. Como este tema se conecta com o que chamamos de pedagogia cristã da encarnação em vista de uma teologia do corpo, abordá-lo-emos mais adiante, no capítulo conclusivo desta tese. Desta forma, nosso discurso será de cunho antropológico-fundamental. A partir desta perspectiva antropológica basilar, que supõe o questionamento sobre a relação entre verdade do mundo e a fenomenologia da carne (especificamente a questão da impressão), trataremos de pensar a verdade do cristianismo (cristologia-antropologia) desde a perspectiva da Fenomenologia da Vida. Portanto, nosso discurso gravitará em torno de conceitos centrais como: Verdade do mundo, Verdade do cristianismo, Autorrevelação, Fenomenologia da Vida (carne impressiva). Ainda duas observações. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que verdade e fenomenologia assumem neste discurso certa similaridade. Assim, ao falarmos da verdade do mundo, referimo-nos à estrutura fenomenológica que revela esta verdade. Da mesma forma, ao falarmos da verdade da vida, compreendemos que nos referimos à estrutura fenomenológica a nos revelar dita verdade. A outra observação diz respeito à expressão "salvação em sentido cristão". Ela existirá sempre em referência à possibilidade de pensar uma salvação no sentido grego. São categorias que retomam de forma diferente a compreensão antropológica subjacente à questão da verdade como contemplação (salvação em sentido grego) e revelação (salvação sem sentido cristão). Temos sempre em vista que, apesar da possível densidade filosófica desta tese, nossa perspectiva primeira é teológica e, mais especificamente, o âmbito da reflexão sobre a

[19] Verdade da vida e verdade do cristianismo em Henry são conceitos similares, a partir do momento em que ele pensa a revelação da Vida absoluta no contexto do ethos cristão.

educação da nossa corporeidade. Não é por acaso que o título da tese aponta para a possibilidade de pensar uma "pedagogia cristã da encarnação".

A questão da verdade emerge como elemento fundamental no percurso intelectual de Henry. Ele afirma de forma categórica que entre os vários termos que concernem ao campo da fenomenologia (doação, manifestação, revelação), termos utilizados também pela teologia, a palavra "verdade", não somente remete ao verdadeiro objeto da fenomenologia, mas forma também seu núcleo principal. É a propósito disso que se falará de Verdade originária. Ao analisar fenomenologicamente a própria fenomenologia, o autor encontrará em seu caminho uma objeção quanto à forma da fenomenicidade daquilo que chamamos mundo. Trata-se, em linguagem henryriana, do tema complexo do que aqui chamaremos, segundo o próprio autor, de indigência ontológica do aparecer do mundo. Para chegar a abordar esta temática, de caráter extremamente delicado, o autor jogará sempre com o binômio fundamental de seu pensamento, a saber: Verdade do mundo e Verdade da Vida. Contudo, sobre a indigência do aparecer do mundo, apresentaremos algo mais detalhado no primeiro ponto da segunda seção deste capítulo, que tem como tema central a discussão sobre "*a manifestação do essencial: a verdade da vida como inteligibilidade primordial da verdade do mundo*".

Constata-se simplesmente que existem, na linguagem fenomenológica, duas formas de se entender o que é verdadeiro. A primeira é pré-filosófica ou pré-fenomenológica. Já a segunda, diz respeito à questão da compreensão do "aparecer" daquilo que aparece. Isto se refere, segundo Henry, à fenomenização do fenômeno:

> Há duas formas de entender a verdade: uma pré-filosófica ou pré-fenomenológica na qual verdade designa aquilo que é verdadeiro (ex.: o cachorro caminhando ou 2+5=7). Contudo, o que é verdadeiro desta forma deve primeiro aparecer. Assim sendo, não é verdadeiro mais que num sentido secundário e pressupõe uma verdade originária, uma manifestação primeira, um poder que funda o aparecer do cachorro ou da proposição aritmética[20].

Fica deste modo estabelecido que a primeira concepção de verdade, fundada na acepção mais popular da compreensão de fenômeno ou fenomenologia, depende de uma verdade mais originária sobre a qual se fundam todos esses fenômenos ou verdades pré-filosóficas. Devemos lembrar que esta discussão sobre a relação entre a verdade pré-

[20] HENRY, Michel. *Incarnation*: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000 , p.37.

filosófica e a verdade originária desembocará na percepção do que Henry denominará como indigência ontológica da fenomenologia do mundo. Contudo, como já ressaltamos, ainda que um tema conduza inevitavelmente ao outro, por questão metodológica, optamos por abordá-los em momentos diferentes. Evidentemente, como o tema da verdade constitui um dos eixos centrais do nosso discurso, haveremos de retomá-lo convenientemente ao longo de toda pesquisa. Este é também o caso de categorias como encarnação e salvação. Depois desta breve apresentação, passemos a tratar especificamente de cada uma destas formas de concepção da verdade.

a) A Verdade segundo a Fenomenologia do Mundo

Em sua obra sobre a filosofia do cristianismo, intitulada *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, Michel Henry dedica o primeiro capítulo ao tema da Verdade do mundo[21]. Antes, porém, na introdução, o autor indica para o leitor a empreitada que se propõe a fazer, a saber: apresentar aquilo que é a Verdade segundo a concepção do cristianismo. Ao fazê-lo, aborda de forma sintética o tema da falha na definição ontológica da realidade que, segundo ele, sustenta o conceito de verdade no sentido histórico. Segundo Henry, existe, evidentemente, uma falha na definição ontológica da realidade. Tal falha consiste no fato de que ao conceber a noção de verdade a partir somente dos fenômenos que foram testemunhados, ignoram-se os fenômenos que escapam a este critério de visão e testemunho. Assim sendo, eles estão excluídos do campo conceitual da verdade da história, mesmo que tenham existência real do ponto de vista ontológico, posto que de fato aconteceram. Levantando este problema, Henry discute as questões sobre as fontes e os critérios para o estabelecimento da verdade. A partir deste ponto de vista, ele constata mais uma vez a irredutibilidade da Verdade do cristianismo ao conceito de verdade histórica. Ao afirmar tal irredutibilidade, ele nos lança no âmbito da reflexão sobre a possibilidade de uma verdade que não seja a do mundo. Retornamos então ao pensamento segundo o qual existe uma verdade segunda (contingente) que se fundamenta numa 'Verdade primeira' (a priori).

Segundo Henry, a verdade se define como puro ato de aparecer. Neste sentido, afirma-se que o simples fato de "se mostrar" se constitui como a própria essência da verdade, tomando o sentido de uma revelação 'pura' a priori. Assim escreve o autor:

[21]Cf. HENRY, *C'est moi la vérité,* p. 21-31.

> Se o fato de *se mostrar* consiste na essência própria da verdade no sentido de uma manifestação pura, de uma revelação pura, então tudo o que se mostra não é verdadeiro mais que em um segundo sentido.[22]

Temos então, como se pode notar, nesta obra do autor (*C'est moi la vérité,* 1996) o germe da reflexão que haveria de desenvolver mais detalhadamente no seu trabalho posterior (*Incarnation,* 2000), isto é, a remissão imediata de toda verdade que diz respeito aos entes (verdade ôntica) à 'Verdade fenomenológica'[23]. Contudo, no caso de Henry, não se trata da remissão a qualquer fenomenologia, mas à fenomenologia da vida, presente de forma contundente em sua reflexão sobre a essência da manifestação, fruto de sua pesquisa doutoral finda em 1962 e publicada em dois volumes em 1963[24].

Ao tratar o tema da verdade segundo a Fenomenologia do mundo, Henry retoma de forma simples e direta a categoria mundo, para defini-la fenomenologicamente. Convém, portanto, dizer que a definição de mundo no autor, a partir de seu trabalho supracitado, pouco tem a ver com aquilo que ele mesmo chama de "*o conjunto das coisas ou dos entes*". Assim, mundo no autor, refere-se "*ao horizonte de luz no qual as coisas se mostram como fenômenos*". Ele dirá, portanto, que, em sua visão fenomenológica, "*o mundo jamais designa o que é verdadeiro, mas a verdade mesma"*.[25] E é por isso que tratamos aqui da verdade segundo a Fenomenologia do mundo ou segundo o horizonte de visibilidade do mesmo. Trata-se, então, de pensar as condições de possibilidade da verdade a partir das estruturas fenomenológicas daquilo que Henry conceitua como sendo o Mundo. Fazendo uma análise do conceito de fenomenologia (*phainomenon-phanesthai*) Henry destacará a centralidade da raiz (*phôs -φos*):

> Na Grécia as coisas são chamadas de 'fenômenos'. *Phainomenon*, vem do verbo *phainesthai*, que tem na sua raiz *phos*, que siginifica luz. *Phainesthai* quer dizer se mostrar vindo à luz. Então, fenômeno quer dizer: o que se mostra vindo à luz, saindo à luz do dia. A luz à qual saem as coisas para se mostrarem como fenômenos é a luz do mundo. O mundo não é o conjunto das coisas [...] nem designa o que é verdadeiro, mas a Verdade mesma. Na interpretação grega das coisas (dos entes) como 'fenômenos' está já implicada a intuição retomada pela fenomenologia contemporânea como seu princípio fundador, a saber: a ideia de que o que é [...] não 'é' senão enquanto se mostra como fenômeno[26].

---

[22] Ibid, p. 22.
[23] Idem.
[24] Cf. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 4. ed. Paris: PUF, 2011, 911p.
[25] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, p.24.
[26] Ibid, p. 23-24.

A partir desta definição de mundo e fenômeno, segundo a etimologia e o pensamento grego, Henry retoma a compreensão de realidade e mundo da fenomenologia contemporânea. Como bem disse, esta se fundamenta na afirmação de uma verdade segunda que somente existe (o *que é, não 'é' senão enquanto se mostra como fenômeno*) na dependência de uma verdade originária, um "aparecer puro". Esta é a essência da manifestação, da qual trataremos com acuidade mais adiante.

A partir de então, o autor seguirá a exposição de sua tese, adentrando no tema complexo das estruturas do 'aparecer' do mundo. Dirá Henry que a interpretação daquilo que 'é' como aquilo que se mostra, ou seja, o vínculo entre ontologia e fenomenologia, haverá de dominar o pensamento ocidental. Afirma também que é falsa a ideia de que a passagem do pensamento da filosofia antiga e medieval para o pensamento moderno introduziu uma ruptura na relação entre fenomenologia e ontologia. Para isso, o autor toma como exemplo a filosofia da consciência em seus primórdios do séc XVII- XVIII (Descartes- Kant). Nesta filosofia as coisas são reduzidas àquilo que se mostra na consciência. Há portanto, um fortalecimento da compreensão das coisas como fenômenos diante de uma consciência. Este "diante de" designa uma dimensão fundamental para a compreensão da fenomenologia contemporânea. A consciência mesma se estabelece como o fenômeno puro. Henry dirá: "*a consciência mesma não é nada mais que o ato de se mostrar captado em si mesmo, a manifestação pura, a verdade*" [27]. Esse "diante de" acusa a relação da consciência com o objeto que lhe aparece. A partir desta relação, compreender-se-á ainda mais a natureza de manifestação pura (verdade) concedida à consciência. A consciência, ao se representar um objeto, o põe "ante si". Este 'colocar diante' significa também colocar 'fora'. Henry dirá que é "*o 'afora' como tal*". Agora, para o autor, esse "afora" não é outra coisa que a verdade do mundo. Por isso, afirma que: "*a consciência não designa em absoluto uma verdade de ordem distinta à verdade do mundo*" [28]. Então, a fenomenologia contemporânea pode ser designada, inequivocamente, como uma Fenomenologia do mundo.

Ao aparecer do mundo, porém, se impõe uma distinção. Esta se refere à ordem da própria verdade. Na luz do mundo, quanto à sua possibilidade de tornar manifestos os objetos, aquilo que se mostra ou que se "faz manifesto" neste horizonte do "afora", difere radicalmente deste mesmo horizonte que o faz aparecer. Surge daqui a não

[27] Ibid, p.24.
[28] Ibid, p.25.

confusão entre dois conceitos: não se mistura o que é verdadeiro com a verdade mesma. Neste mesmo contexto, o autor destaca outro elemento relevante no que tange à Fenomenologia do mundo. Trata-se da indiferença da luz da verdade com relação a tudo aquilo que ela ilumina, ou seja, ao verdadeiro. Já entrevemos assim uma característica fundamental desta verdade do mundo: uma tremenda apatia em relação àquilo que ela ilumina. Como veremos adiante, todo *pathos* fica já de antemão excluído deste horizonte de verdade[29]. Agora pensemos, uma reflexão filosófica ou teológica sobre o corpo que toma como fundamento o aparecer do mundo, jamais será capaz de pensar uma ética que leve em conta as nuances dramáticas de nossa carne patética. Contudo, isto será pensado mais adiante, a partir do 4º capítulo.

A auto-exteriorizaçao da exterioridade que, segundo Henry, não se confunde com nenhum horizonte da metafísica tradicional, refere-se, então, simplesmente à possibilidade da "manifestação" das coisas neste horizonte objetivo da luz do mundo. Este panorama de visibilidade do mundo, seu "afora", pode ser designado, segundo o autor, com o nome de tempo. Assim sendo, temos uma identidade estrita entre tempo e mundo. Ambos podem então designar aquele "*processo único no qual o "afora" se auto-exterioriza constantemente*"[30]. Este horizonte do mundo ocorre a partir das três dimensões temporais. Segundo Henry, elas formam as chamadas "*praias de exterioridade designadas por Heidegger como ek-stasis (futuro-presente-passado)*"[31]. Dirá ainda o autor que: "*sobre o fundo deste horizonte se faz visível, como temporal, tudo o que se mostra*"[32].

O pensamento henryriano apresenta assim uma crítica sobre o esvaziamento das coisas provocado pela estrutura do aparecer do mundo[33]. Estruturas estas que possuem na noção de tempo um de seus pilares. Sobre isso, dirá Henry:

> O tempo é o 'passar', o deslizamento, sob a forma de deslizamento em direção ao nada. [...] É porque a vinda à aparência é aqui a vinda ao 'afora', pelo qual, jogando tudo fora de si e o arrancando de si mesmo, precipita-o no nada. O aniquilamento é o modo de fazer aparecer enquanto toma sua essência do 'fora de si'. [...] O tempo não é um deslizamento do presente ao passado, como se pensa no senso comum. No tempo não tem presente, nunca houve e nunca haverá.[34]

---

[29] Idem.
[30] Ibid, p. 27.
[31] Ibid,p.28
[32] Idem.
[33] HENRY, *Incarnation*, p.65-69
[34] HENRY, *C'est moi la vérite*, p. 28-29.

Ainda sobre a questão do esvaziamento ou aniquilamento do aparecer do mundo pela sua própria estrutura de 'ek-stasis', o autor afirma que:

> A verdade do mundo é a lei da aparição das coisas. Segundo esta lei, as coisas, esvaziando-se de si mesmas em sua aparição, não dão nunca sua realidade própria, mas somente a imagem desta realidade que se aniquila no momento em que se dá. [...] Por isso, não há presente no tempo. Porque esta vinda ao aparecer, que define o presente mesmo como presente fenomenológico, destrói a realidade desta coisa na apresentação mesma, fazendo dela um presente-imagem[35].

E prosseguindo a reflexão sobre o vazio deixado pelo aparecer do mundo, sobre a redução deste aparecer ao nada, pela própria estrutura temporal, o autor, de forma decisiva, conclui: "*Desde o princípio isso passava [...] sem se deter no presente se dirigia até seu nada no passado. Em nenhum momento havia deixado de ser esse nada*"[36].

Assim sendo, a questão colocada pela reflexão fenomenológica do autor é de fato relevante. E isto não só no que tange ao que denuncia, a saber: a redução de todo aparecer ao aparecer do mundo e à ruinosa destruição (em direção ao nada) de tudo o que aparece neste horizonte da Fenomenologia do mundo; mas também no que tange ao que anuncia, a saber: uma guinada fenomenológica e epistemológica centrada na questão vital da Vida, por uma Inteligibilidade Primordial. O que, de fato, provoca certo incômodo ao nosso autor é o pensamento reducionista de todo aparecer ao aparecer unívoco do mundo. De fato, se tudo nos aparecesse somente desta forma, se, efetivamente, todo aparecer fosse, somente o aparecer do mundo, levando a sério a redução catastrófica de todo aparecer a este horizonte de ek-stasis, então, se não existisse outra verdade que não fosse esta, considerada a análise sobre o esvaziamento da realidade ôntica provocada pelas praias de exterioridade, podemos afirmar que não haveria, em absoluto, realidade em nenhum lugar, mas somente morte por todas as partes, no fim, o nada[37].

Segundo Henry, no contexto da nascente ciência moderna três formas de concepção da realidade expressam a síntese da verdade segundo a Fenomenologia do mundo. Trata-se da questão da redução galileana de todo aparecer à geometria ideal, da contrarredução cartesiana que recupera, ao mesmo tempo em que perde, a questão

---

[35] Ibid, p. 29-30.
[36] Ibid, p.30.
[37] Idem.

fundamental da impressão, e da brilhante elaboração do pensamento fenomenológico de Husserl, coroamento da reflexão iniciada por Descartes. Contudo, deixemos este tema para o segundo ponto da segunda seção do capítulo. Daremos prosseguimento à reflexão abordando a questão da verdade da vida segundo o cristianismo.

b) A Verdade da vida segundo o Cristianismo

A Verdade do cristianismo, que será retomada mais adiante no terceiro capítulo no diálogo com a fenomenologia da verdade de Balthasar, está estritamente conectada ao tema da vida, e, como tal, difere totalmente da verdade do mundo. Desta constatação nasce a exigência henryiana de propor uma fenomenologia da Vida para pensar com acuidade um dos temas centrais em nossa investigação, a saber: a vida dos seres encarnados. Sobre isso o autor declara:

> O cristianismo não dispõe por si mesmo dos conceitos adequados à sua verdade e isso não porque possui uma indigência intelectual, mas por outra razão, a saber: é que a verdade do cristianismo não pertence à ordem do pensamento. O gênio dos padres da Igreja foi captar a verdade do cristianismo em sua afirmação mais desconcertante: a encarnação, que não é uma afirmação do pensamento, mas daquilo que escapa a todo pensamento: um corpo e uma carne.[38]

Esta afirmação desconcertante do 'corpo de carne' possui a novidade mais fundamental e chocante anunciada pela fenomenologia da Vida. Ela se refere àquela Inteligibilidade Primordial já trabalhada por nós numa pesquisa precedente e que será retomada nesta reflexão.

Não obstante, se o autor afirma que o cristianismo não possui conceitos adequados para dizer sua verdade, cabe-nos perguntar a partir de que lugar tem falado até hoje todos os teólogos. A partir de quais pressupostos o discurso cristão tem se firmado? A interrogação nos lança em direção à crítica heideggeriana da ontoteologia[39]. Esta perspectiva é retomada por Henry ao pensar a relação entre fenomenologia e ontologia. O vínculo entre estas duas disciplinas é pensado, na Fenomenologia da Vida, como a possibilidade de uma reflexão profunda sobre a própria vida, que tem sido esquecida por ser uma "*noção vaga e de muitos significados*[40]", como afirma o próprio autor. Assim, Henry dirá, como forma de provocação, que "*viver significa ser*".

---

[38] Ibid, p.16.
[39] Cf. ARAÚJO, Paulo Afonso de. Hermenêutica da ausência: a questão de Deus em Heidegger. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v.49, n.2, p. 268-279, 2009.
[40] HENRY, Michel. *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2010, p.19.

Contudo, esta afirmação, em seguida, é especificada por uma crítica radical sobre a filosofia (ontologia) na tradição do pensamento ocidental. Segundo nosso autor:

> Viver significa ser. Mas o ser deve ser tal, deve estar compreendido de tal forma que signifique a mesma coisa que a vida. Contudo, o que caracteriza a filosofia ocidental, desde as origens gregas até Heidegger, é que pressupõe em geral um conceito de ser que, longe de acolher o conceito de vida, o exclui de um modo insuperável. Por isso, o conceito de vida continua suspeito diante dos olhos da filosofia; esta suspeita não ocorre porque a vida é algo vago e duvidoso. Ela é a mais certa de todas as coisas. Mas esta suspeita existe porque em sua essência mais própria a vida se encontra constituída em uma interioridade tão radical que, em verdade, apenas permite ser pensada. Pelo contrário, o que define o ser ocidental é a exterioridade[41].

Eis, pois o choque entre a ontologia ou filosofia, concebida como fenomenologia do mundo, e a Vida. Enquanto a primeira identifica ser com exterioridade, ou pensa o ser a partir desta objetivação, esquece a realidade da vida, ou simplesmente não percebe que a vida em si mesma, ou seja, essencialmente, está constituída de uma interioridade radical, quer dizer, que nunca poderá deixar de ser interioridade sob pena de deixar de ser vida. Por isso, a fenomenologia da Vida é irredutível a uma fenomenologia do mundo, e é pelo mesmo motivo que podemos dizer, segundo Henry, que na exterioridade do mundo jamais é possível encontrar vida alguma, pois esta é radicalmente interioridade. Ainda sobre isso, em seu discurso sobre a Verdade do cristianismo, o fenomenólogo afirma que o conceito de "ser", tal como o percebemos no pensamento ocidental, refere-se exclusivamente à verdade do mundo. Por este motivo, não designa nada mais que sua aparição e se encontra impossibilitado de se referir à Verdade do Cristianismo, ou seja, a Deus mesmo[42].

Neste sentido, como em Heidegger, Deus não se identifica com o ser da filosofia ocidental. A fenomenologia de Henry não é uma volta à metafísica tradicional. Ela expurga a confusão entre Vida e ser, sempre que esta for compreendida a partir da ontologia tradicional, que se fundamenta na perspectiva de uma fenomenologia do mundo. Por isso, parece-nos que o sugestivo título da tese doutoral: "*Do ser à vida*[43]", aplicado à reflexão da práxis no âmbito puramente filosófico, aplica-se também, e com maior razão a partir das últimas produções henryanas, ao âmbito teológico. A reflexão teológica ainda precisa completar sua passagem do "ser" à Vida. Tal processo pressupõe

---

[41] Ibid, p. 20.
[42] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 41.
[43] Cf. Op. cit. FURTADO, José Luiz.

a virada fenomenológica e epistemológica de uma fenomenologia do Mundo a uma fenomenologia da Vida. Esta empreitada de fazer dialogar a reflexão teológica com a rica intuição da passagem do ser à vida também foi matizada por outra tese doutoral, bastante importante para a compreensão da leitura teológica de Henry no Brasil[44].

Não é novidade afirmar que a Fenomenologia da Vida é um dos frutos do pensamento contemporâneo que brota da crítica ao conceito de ser como exterioridade. Neste sentido, Henry se insere na tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger. Retomamos, brevemente, a discussão sobre a análise das estruturas do aparecer do mundo. Tudo o que foi dito sobre o aparecer ek-stático, a noção de tempo e da própria consciência intencional como objetivização. Como dissemos, consciência de algo é representar este algo, objetivar este algo, isto é, exteriorização. A consciência neste sentido é sempre, como diz Husserl, 'consciência de'. A consciência sempre se dirige para o 'fora de si', a consciência intencional é sempre um lançar-se fora, é um 'ver' que sempre dirige seu olhar para o objeto e somente existe enquanto este movimento intencional constante, sempre se dirigindo para um 'fora'. Dito de outra forma por Henry:

> [...] a consciência é esta representação. O sujeito não é então diferente do objeto, mas designa a condição fenomenal do objeto, sua representação, sua objetividade mesma. Assim, a subjetividade do sujeito no Ocidente não é mais que a objetividade do objeto[45].

Esta afirmação, certamente, soará como 'címbalo estridente' a muitos ouvidos. Contudo, percebe-se aqui a denúncia henryana da perda da subjetividade enquanto ipseidade radical. Neste sentido é que Henry apresenta sua crítica à fenomenologia histórica. Em relação a Merleau-Ponty, por exemplo, sua crítica se refere justamente a volta à indeterminação da vida, quando se estende ao mundo aquilo que é próprio do 'corpo de carne vivente', sua interioridade enquanto ipseidade radical, sua identidade consigo mesmo, irredutível a toda exterioridade. Por isso, o autor afirmará que, na perspectiva da Fenomenologia da Vida, passar do 'eu sinto' ao 'se sente' quer dizer esvaziar a vida de si mesma, fazer dela o que a filosofia ocidental sempre fez, identificá-la com o ser enquanto exterioridade, e assim, como impessoalidade. Ainda na esteira da crítica à Verdade do mundo, o autor afirma que o processo pelo qual a subjetividade do sujeito se revela finalmente idêntica à exterioridade, inicia com o abandono, por parte de Descartes, de uma intuição valiosa:

---

[44]Cf. Op. cit. WONDRACEK, Karin Hellen Kepler.
[45] HENRY, *Fenomenología de la vida*, p. 21.

> Em Descartes, a apreensão da subjetividade como experiência vivida, e portanto, como momento da vida sob o título de 'pensamento', apreensão que se evidencia na afirmação decisiva segundo a qual 'sentir é também pensar', não preocupa por muito tempo o filósofo. Descartes não se interroga sobre a essência da ipseidade nem sobre a estrutura interior da subjetividade, enquanto ela é idêntica à vida [...] na terceira meditação desloca o interesse da investigação para a relação problemática da consciência com seu correlato, do *cogito* ao *cogitatum* [...] a problemática se desloca para este mundo do pensado, e ao movimento em direção a este mundo, da consciência reduzida a este 'movimento em direção a', ou seja, reduzida à abertura da exterioridade[46].

O tema sobre a importância da descoberta do cogito cartesiano, enquanto impressão e interioridade, e nele a possibilidade perdida de se pensar de outra maneira o conhecimento e a existência humana, haverá de ser abordado mais adiante. Por agora nos bastam apenas algumas referências basilares para fim de elucidação do nosso discurso. Ao citar este deslocamento do *cogito* ao *cogitatum*, do pensamento ao que é pensado, poderíamos ainda dizer, da Vida ao que é vivido, o que o autor denuncia no parágrafo acima é o abandono, por Descartes, de uma intuição valiosa e fundamental, a saber: aquela que afirma a identidade do *cogito* com a Vida ao dizer que *'sentir também é pensar'* (*Meditação segunda e princípios da filosofia, §9*)[47]. Ao centrar sua atenção na relação problemática entre o pensamento e a realidade, ou entre a ideia de coisa e a realidade da coisa, Descartes abandona esta intuição primeira de grande utilidade para refundar a filosofia ocidental a partir da Vida e sua interioridade. Não investigando a estrutura interior da subjetividade, como diz Henry, Descartes coloca as bases para que a subjetividade seja interpretada como esta consciência intencional que só existe enquanto exterioridade, ou seja, enquanto consciência de algo, enquanto movimento que se dirige sempre para um fora de si.

A Fenomenologia henryana não somente denuncia o esquecimento da Vida, mas anuncia, a partir de Descartes, esta revelação extraordinária da Vida enquanto interioridade. E apesar de estranha ao nosso mundo conceitual, a afirmação que identifica sentir e pensar, aponta para a vida enquanto interioridade radical na qual é impossível toda e qualquer exteriorização, toda e qualquer cisão entre vida e pensamento, na qual o pensamento somente pode ser compreendido na imanência radical da Vida impressiva a partir do 'corpo encarnado'. Ali, na Vida, todo pensamento

[46]Ibid, p.22.
[47]Idem.

brota enquanto sentimento de uma auto-afecção originária. Por isso, pensar é sentir. O autor afirma que a seguinte fase do processo pelo qual a subjetividade é transformada em exterioridade acontece na fenomenologia husserliana:

> A seguinte fase se refere a Husserl. Na grandiosa reafirmação husserliana do projeto cartesiano, assistimos a um idêntico deslocamento de interesse que vai da matéria da consciência (o que Husserl chamou de *Hyle*) à intencionalidade, ou seja, à triunfal irrupção da exterioridade[48].

Não aprofundaremos aqui esta discussão, já que a retomaremos no momento propício, apenas observamos que a citação anterior se refere à importante temática sobre a impressividade e a redução de todo aparecer ao 'aparecer do mundo', tal como à volta do binômio tradicional matéria-forma. Completando sua discussão sobre o tema, Henry voltará a Kant para afirmar:

> Em Kant esse pensamento mostra seus limites mais evidentes. A incapacidade da problemática kantiana no que se refere à apreensão da vida apareceu na famosa crítica do paralogismo da psicologia racional, que priva de toda legitimidade o conceito de alma que é idêntico ao da vida. A crítica pretende subtrair ao ser real do Eu ao mesmo Eu com o pretexto de que somente conhecemos fenômenos e de que nosso Eu é um deles. Mas a reivindicação da fenomenicidade, onde Kant fundamenta sua argumentação, continua sendo tributária do conceito ocidental de ser. Ser quer dizer para Kant ser dado à intuição e representação, ou seja, projeção extática de um horizonte de visibilidade. O fato de que o ser real do Eu não possa se exibir em uma intuição mostra precisamente que é irrepresentável, que a essência da ipseidade é irredutível à exterioridade, que as pressuposições da ontologia kantiana permanecem fechadas ao ser da vida[49].

Recordamos que este discurso filosófico está atrelado à nossa intenção de construir uma reflexão genuinamente teológica. Isto porque Henry, em seus últimos escritos, nos abre a porta para tal possibilidade. Destarte, toda esta exposição deve nos levar a uma indagação teológica fundamental. Esta diz respeito à possibilidade da 'Revelação' propriamente dita. Portanto, seguindo nosso autor perguntamos: se a 'Revelação de Deus' não somente não depende, como também se faz impossível que se dê a partir da estrutura de visibilidade (revelação - fenomenologia) do mundo, como então podemos, nós que vivemos e aprendemos a partir da Fenomenologia do mundo,

---

[48] Ibid, p. 23.
[49] Ibid, p.24.

ter acesso a ela? Na tentativa de lançar luzes a esta interrogação nosso autor afirmará que, excluída a possibilidade de se chegar à Verdade do cristianismo a partir da Verdade do mundo, resta-nos apenas pensar que a revelação desta Verdade do cristianismo, sendo ela mesma Deus, somente pode se dar: "*ali onde se produz a autorrevelação mesma e do modo em que ela o faz. Ali onde Deus vem originalmente a si, na fenomenalização de sua fenomenicidade, como a auto-fenomenalização desta fenomenicidade*"[50]. E ao perguntarmos pelo como é possível que isso aconteça e onde isto mesmo pode acontecer, temos a declaração que surpreende justamente por parecer banal:

> Na vida, como sua essência. A vida não é nada mais que o que se autorrevela, não algo que teria a propriedade de se autorrevelar, mas o fato mesmo de se autorrevelar, a autorrevelação enquanto tal. Sempre que se produz algo como uma autorrevelação, há vida. Sempre que existe vida se produz esta autorrevelação. Então, se a revelação de Deus é uma autorrevelação que não depende da verdade do mundo, e se perguntamos onde acontece tal revelação, a resposta só pode ser: na Vida e só nela. Aqui se dá a primeira equação fundamental do cristianismo: Deus é Vida, a essência da Vida é Deus[51].

Eis aqui a estrita conexão entre Fenomenologia da Vida e Cristianismo. A esta temática, no auge da maturidade intelectual, Henry dedicou seus últimos anos de reflexão fenomenológica. Esta tese pretende avançar nesta pesquisa, a partir dos fundamentos Teológicos deste pensamento tão original e fascinante denominado Fenomenologia da Vida[52]. Uma vez concluída esta terceira reflexão da primeira seção, na qual apresentamos nossa visão sobre a relação entre Fenomenologia e ontologia no horizonte da determinação do conceito de verdade, passamos agora à segunda seção deste primeiro capítulo. Trataremos doravante, na perspectiva da crítica à fenomenologia histórica, da proposta de uma ontologia fenomenológica, segundo a interpretação henryana da tradição cartesiana. Neste contexto, vislumbraremos a busca fundamental por uma inteligibilidade primordial. Não nos esqueçamos de que o propósito fundamental deste primeiro capítulo é apresentar brevemente o fundamento fenomenológico para a pesquisa teológica bem como oferecer elementos para a compreensão da guinada epistemológica propiciada pela fenomenologia da Vida em Henry. Dentro desta perspectiva se insere nossa tentativa de continuar a reflexão sobre a

---

[50] HENRY, *C'est moi la vérité*, p.39
[51] Idem.
[52] Lembramos que antes elaboramos uma pesquisa de mestrado cujo fruto foi uma dissertação sobre os fundamentos teológicos da fenomenologia da vida em Henry. Nossa pesquisa de doutorado, como se pode perceber, é a continuidade e o aprofundamento da pesquisa precedente.

possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo. Somente a partir deste contexto se faz pertinente a intuição que visa apresentar uma pedagogia cristã da encarnação a partir da fenomenologia da Vida em vista à reelaboração de uma teologia do corpo.

2 Crítica à fenomenologia histórica: a inversão da fenomenologia e a busca por uma inteligibilidade primordial

O caminho de repetir o itinerário de Henry em sua crítica da fenomenologia histórica parece ser um lugar comum nas dissertações e teses sobre o autor. Mas não por isso se torna dispensável. Nosso discurso, neste sentido, pode ser considerado como uma espécie de narrativa histórico-crítica da desconstrução da fenomenologia histórica. Desconstrução que se inicia pela retomada da intuição fundamental da fenomenologia na filosofia grega e passa por seus expoentes modernos, como Descartes, Kant, Maine de Biran, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger. É importante, contudo ressaltar, que o viés principal desta desconstrução é a crítica ao ocultamento da vida que sempre aparece como intuição primordial na própria elaboração da fenomenologia histórica, como veremos, por exemplo, em seus dois maiores expoentes: Descartes e Husserl.

2.1Por uma ontologia fenomenológica: busca fundamental de uma inteligibilidade primordial

Falar de uma busca pela inteligibilidade primordial significa recolocar a questão da teoria do conhecimento. Melhor dito, o discurso sobre a inteligibilidade da realidade a partir da vida, proposto por Henry, exige uma análise honesta e acurada sobre os paradigmas epistemológicos que configuraram até agora nossa forma de perceber, classificar e ordenar o mundo. Por isso, antes de prosseguirmos o discurso deste tópico chamamos em nosso auxílio a interessante visão de Lima Vaz a este respeito.

Ao pensar a questão das raízes da modernidade, Lima Vaz propõe uma fenomenologia e uma axiologia da história intelectual do ocidente. Ele definiu nestes termos três grandes momentos ou eventos fundamentais, a saber: o primeiro diz respeito ao próprio nascimento da razão grega, a passagem do mito à filosofia, ou como já dissemos, a emergência da noção de Logos; o segundo diz respeito à assimilação da

filosofia antiga pela teologia cristã; e o terceiro grande evento se refere ao advento da razão moderna[53]. Desta forma, Lima Vaz descreve os três polos epistemológicos fundamentais do discurso sobre o homem. Podemos dizer que nossa tarefa é apresentar de certa forma a crítica de Henry que parte de uma releitura do segundo polo (polo do sujeito). Recordamos de propósito esta distinção histórico-metodológica para situar nossa questão neste último contexto. É nele que se insere propriamente dito a análise fenomenológica do mundo, no sentido científico tal qual se nos aparece hoje. O problema do esquecimento da subjetividade, como fundamento último do que nos aparece, é evocado aqui, metaforicamente, como o elo perdido. O passo de uma Fenomenologia do mundo a uma Fenomenologia da Vida, proposto por Henry, não pode prescindir da abordagem desta questão. Ela é quem prepara o terreno para a pretendida inversão fenomenológica operada pela filosofia henryriana.

Segundo nosso autor, podemos dizer que a filosofia cartesiana é uma filosofia do começo, mas por que? Porque Descartes manifesta o tempo todo que sua atividade intelectual está pautada por uma busca. Contudo, de que busca se trata? Trata-se da busca pelo começo, na linguagem henryana, a busca por uma inteligibilidade primordial. Ainda outra pergunta emerge: porém, o que é o começo num sentido radical? O ser, responderá Henry, intérprete de Descartes. Mas o ser em que sentido? O ser enquanto aparecer. Porque, antes de todas as coisas aparecerem, o que aparece primeiro é o aparecer enquanto tal. Então o aparecer é o começo no sentido radical. Mas, trata-se do aparecer em si mesmo, enquanto horizonte de manifestação que manifesta primeiro a si mesmo antes de ser fundamento de tudo o que se manifesta posteriormente (entes). É nestes termos que fenomenologia e ontologia assumem certa correspondência no pensamento cartesiano. Neste sentido, ser é igual a aparecer. Henry dirá:

> Somente neste caso o aparecer é idêntico ao ser e o funda, na medida em que se ilumina e acende, e esta estela luminosa, como iluminação não de outra coisa senão de si mesma, como aparecer do aparecer, expulsa o nada e ocupa seu lugar[54].

Afirma o autor imediatamente que "o *ser é a efetividade fenomenológica do aparecer em sua capacidade de construir por si mesmo uma aparência, esta pura*

---

[53]Cf. VAZ, Claudio de Lima. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p.11.

[54] HENRY, Michel. *Genealogia del psicoanálisis*: el comienzo perdido. Madrid: Sintesis, 2002, p. 33. Alertamos que embora tenhamos consultado a tradução do original o texto que tivemos acesso na ocasião foi a tradução espanhola.

aparência como tal que é o ser[55].". Podemos dizer então: eu apareço enquanto pensamento vivo, então sou. Não nos cansaremos de repetir, em Descartes, segundo esta leitura de Henry, a fenomenologia funda a ontologia, e por isso mesmo sua teoria constitui a proposta de uma ontologia fenomenológica, ou seja, uma ontologia que somente se erige enquanto possui seu fundamento na fenomenologia. Isto é um dos possíveis sentidos, em nossa interpretação, da enigmática frase "*o ser é a efetividade fenomenológica do aparecer em sua capacidade de construir por si mesmo uma aparência*[56].". A ontologia fenomenológica de Descartes é, sem dúvida, a manifestação da originalidade de seu pensamento. Podemos dizer que se trata da 'descrição' do ser como puro aparecer. Este pensamento traz em si a possibilidade de redescobrir a filosofia a partir daquilo que se manifesta como o mais originário, a vida. Por isso mesmo, encontraremos diversas vezes em Henry a ideia de que em Descartes, dizer eu penso, significa antes, dizer eu vivo.

O famoso método cartesiano é fenomenológico e se erige situado nesta emergência do aparecer como mais originário. Segundo Henry, o papel de seu método nesta busca, não é de forma alguma o de se colocar como fundamento primordial, uma vez que o método mesmo se situa a partir de algo mais originário, o método em si aparece em um segundo sentido, para nos levar à intuição de que existe algo mais primordial. Então, perguntamos: qual o lugar do método nesta busca cartesiana? O método é aquele que aponta para o mais primordial, e o faz através da famosa *epokhé*, colocando entre parênteses o aparecer secundário para que se possa intuir o aparecer primordial. Mas o método, em Descartes, segundo Henry, jamais se coloca como realidade primeira, pois ele não se funda a si mesmo.

No prólogo da edição espanhola à "*Généalogie de la psychanalyse*", Baró confirma que a originalidade cartesiana foi haver descrito o ser como aparecer[57]. Surge daí a ideia de uma ontologia fenomenológica. Contudo, abordaremos esta questão da originalidade cartesiana com maior profundidade na segunda parte desta seção. Por agora é importante ressaltar simplesmente que retomaremos a crítica henryana à fenomenologia do mundo a partir do seu esquema básico. Este diz respeito ao conhecido discurso sobre o que ele denomina redução galileana e contrarredução cartesiana. Esta abordagem desembocará na análise fenomenológica das filosofias

[55] Idem.
[56] Idem.
[57] Ibid, p.12.

ulteriores, como a de Kant e a necessária retomada das intuições cartesianas pela fenomenologia husserliana um dos pontos de partida do discurso henryano.

2.1.1 Do corpo sentido ao corpo científico: epistemologia galileana

A tradição intelectual inaugurada pela filosofia grega, representada tradicionalmente por Platão e Aristóteles, chega ao seu ápice com o advento da era moderna. Contudo, um evento no mundo pré-científico, conhecido como revolução copernicana, prepara o terreno para a introdução do elemento determinante que levará à guinada epistemológica, condição de possibilidade para a decolagem da tradição científica do ocidente. Trata-se do deslocamento de uma razão nomotética heterônoma, ainda devedora de um logos submetido a uma força superiora que governa o cosmos, para uma razão instrumental, autônoma, profundamente hipotética e questionadora de toda realidade, inclusive do mundo metafísico[58].

Pensando a partir da passagem de uma razão nomotética à razão instrumental-hipotética, evitando entrar nos pormenores dos germes das teorias do conhecimento desta época, retomemos brevemente aqui, segundo Henry, as três formas de concepção da realidade que fundamentam a Fenomenologia do mundo. Segundo nosso autor, o aparecer do mundo tem sido constituído diferentemente segundo três padrões de pensamento. O primeiro deles se refere ao mundo conhecido pela geometria ideal de Galileu, a isto se chamará redução galileana; em segunda instância, o mundo é percebido pela intuição intelectual de um entendimento puro como pensou Descartes e a filosofia kantiana; por último, temos a retomada da tradição cartesiana por Husserl, que pensa um mundo originalmente sensível, que brota da intencionalidade presente nos nossos sentidos[59]. Pensemos brevemente o alcance e os limites de cada uma dessas formas de ver (*θεωρία*[60]).

No primeiro caso temos a crítica operada por Galileu a todo mundo sensível. Retomando a tradição do intelectualismo grego, ele propõe uma nova concepção de mundo que, por sua vez, desembocará numa inédita concepção do corpo: passa-se do corpo sensível, passível de ser tocado, mas subjetivo, ao corpo científico, idealizado, objetivo, mas vazio de toda sensação. Negando a realidade dos corpos sensíveis, Galileu

---

[58] Cf. SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da Modernidade*. Brasília-DF: Liber Livro, 2005, p.33.
[59] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 169-170.
[60] Cf. ΘΕΩΡΙΑ. In: URBINA, José M. Pabón S. De. *Diccionario Manual Grieco-Espanhol*. Barcelona: Vox, 1998. O verbete se refere ao ato mesmo de ver ou contemplar. Com mais razão, portanto, este termo se aplica ao conjunto de conhecimento designado na fenomenologia como uma "forma de ver".

afirma que o universo é formado de corpos materiais extensos. A partir desta constatação, deduz o que é acidental e o que é próprio de todo corpo. Dir-nos-á então que o próprio de uma substância material extensa é sua delimitação potencial por figuras. Assim, nasce uma ciência das figuras e formas puras à qual se denominará geometria. Este novo saber coloca as bases para um conhecimento universal, que se opõe ao conhecimento particular e limitado do mundo sensível. Temos então daí que se o essencial à matéria extensa é definido pela sua forma geométrica, todo outro horizonte pode ser subtraído do corpo geométrico. Neste contexto, as qualidades sensíveis de um corpo não são essenciais à matéria. Toda sensibilidade não passa de uma espécie de determinação acidental e contingente, que pode ser explicada segundo as particularidades dos vários corpos sensíveis, de acordo com sua organização biológica. De fato, um homem sente de forma diferente que um cão e este possui sensibilidade distinta da de um pássaro.

Segundo o novo[61] paradigma epistemológico, as figuras geométricas, situadas no tempo e espaço, são a condição de possibilidade para a leitura do livro da natureza. A linguagem matemática é a única capaz de decifrar os enigmas do universo. Para Michel Henry, a nova inteligibilidade proposta por Galileu opera uma redução quando substitui o corpo sensível pelo corpo científico definido pela matemática e a geometria. Esta redução possui consequências determinantes para a ordem da verdade e a realidade dos corpos no mundo. De fato, se pela análise eidética a matéria existe de forma independente em relação às qualidades sensíveis, então todo mundo sensível é jogado no campo da ilusão e da mentira. Este é justamente o limite da nova inteligibilidade de Galileu. Ao colocar as qualidades sensíveis no campo da contingência, que se opõe ao real e verdadeiro conhecimento, que só pode ser dado pela geometria, o mundo e a vida, tais como os experimentamos, se deslocam para o horizonte da irrealidade. Simplesmente não há verdade e realidade no 'mundo da Vida', já que este é essencialmente sensação. Vivemos no reino da ilusão. O movimento intelectual realizado pelo grande cientista só pode ser considerado uma redução quando percebemos, com Henry, que as qualidades sensíveis não possuem sua realidade na ordem da *res extensa*, no mundo das formas puras da geometria, mas no 'mundo da Vida' (*Lebenswelt*). Assim sendo, sua matéria não é a do mundo, mas a matéria

[61] Novo em relação à antiga ciência aristotélica. Contudo, é importante observar que não há ruptura radical entre o logos grego e a nascente ciência moderna. Podemos falar, portanto, de uma ruptura na continuidade.

fenomenológica da vida[62]. A filosofia cartesiana, como veremos, operará uma contra-redução recuperando o que foi descartado pela teoria galileana.

O que não foi percebido como essencial por Galileu será captado por Descartes como a intuição intelectual primordial para o fundamento de todo conhecimento possível. Ao seguir as intuições de Galileu, Descartes não considera o mundo subjetivo (impressões) como algo que pertence ao mundo da ilusão. Segundo Henry, a contrarredução cartesiana consiste em que Descartes não permite à verdade do corpo geométrico descartar a verdade da impressão e da subjetividade. Isto porque é a certeza absoluta da percepção subjetiva do corpo (que pensa e que "sente") que garante a certeza do conhecimento do universo (penso, logo existo). Isto implica afirmar que a verdade de um corpo só pode ser assim determinada se minha percepção do mesmo ou minha intuição intelectual da sua extensão for antes correta. O *cogito* cartesiano depende, pois, das aparições subjetivas. Estas se relacionam de forma concreta com o mundo da sensibilidade. Nenhuma intuição intelectual pode ser dada a partir do nada, mas somente a partir do apreendido pelos sentidos. Dito com mais propriedade, depende do 'mundo da Vida', das impressões. Michel Henry, estabelecendo a distinção entre a epistemologia proposta por Galileu e aquela inaugurada por Descartes, dirá que: enquanto a visão galileana se refere a uma análise ontológica do corpo (visa conhecer sua natureza), o horizonte delineado por Descartes, refere-se a uma análise fenomenológica do corpo, que busca levantar a questão da possibilidade do conhecimento mesmo[63].

Inserido ainda no horizonte metafísico, Descartes ver-se-á envolvido no dilema epistemológico fundamental de sua teoria. Este pode ser descrito como o problema da conexão entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Em outras palavras, trata-se de saber como pode se passar de uma esfera a outra, como a alma toca o corpo. A esta questão incômoda, Descartes tenta responder com a hipótese da suposta glândula pineal. Mais adiante veremos que esta problemática será a mesma levantada por Maine de Biran, em sua crítica à análise dos movimentos à estátua de Condillac. A aparente problemática de Descartes é retomada por M. Henry, em sua fenomenologia do corpo, mostrando que o paradigma da Fenomenologia da Vida pode oferecer uma interessante pista para pensar a questão.

---

[62] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 139-148.
[63] Ibid, p. 151.

Retomando a filosofia cartesiana, Husserl voltará a analisar a redução galileana, não para colocar em xeque todo avanço científico que veio desta nova inteligibilidade, mas simplesmente para denunciar o esquecimento daquilo que parece ser seu fundamento último, a saber: a subjetividade. Assim sendo, Husserl, ao rejeitar a pretensão de universalidade da ciência galileana, simplesmente denuncia uma pretensão de autonomia que é vazia. Isto porque as figuras geométricas ideais não existem no mundo real. Elas nada mais são que frutos de uma operação intelectual da consciência, que abstrai, a partir do sentido no mundo real, figuras ideais. Esta operação é chamada transcendental porque se refere à possibilidade de formação deste conhecimento ideal. A consciência transcendental é condição de possibilidade para todo conhecimento do mundo. Ocorre que as operações de tal consciência estão localizadas na subjetividade da vida transcendental. Assim sendo, a pretensão de autonomia da ciência galileana, ao rejeitar toda intuição sensível, é vazia, porque tal ciência, conhecimento matemático das formas puras, permanece dependente das operações subjetivas da consciência intencional transcendental para formar seu conteúdo de mundo. Sem maiores aprofundamentos, vale ressaltar que o contexto da investigação de Husserl se insere no horizonte maior da discussão da famosa corrente filosófica denominada psicologismo que atribuía à "consciência" ou "vida psíquica" a existência de todas as coisas. O diálogo com esta corrente de pensamento, principalmente na pessoa de Brentano, faz parte do itinerário intelectual de Husserl[64].

Pensando que deveras as idealidades científicas se estabelecem como fruto de um processo de intelecção, que toma como ponto de partida os dados sensíveis deste mundo sensível, então, de fato, todo conhecimento, mesmo o matemático, mantém com a sensibilidade uma conexão essencial, como seu lugar de origem. De fato, como observa nosso autor, se toda teoria científica tem sua razão de ser enquanto princípio explicativo da realidade e por isso parte de um dado sensível passível de explicação, então, a ciência galileana tampouco pode abrir mão da experiência sensível. Os fenômenos sensíveis são, simultaneamente, ponto de partida e referência última de toda ciência. Existe, pois, uma sintonia obrigatória entre a análise ontológica proposta por Galileu e a análise fenomenológica inaugurada por Descartes.

Tendo tocado indiretamente o tema essencial da 'impressão' pela redução galileana, sua valorização pelo *cogito* cartesiano e sua retomada pela fenomenologia de

[64] Cf. GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica*: a nova psicologia de Edmundo Husserl. São Paulo: Paulus, p. 183-210.

Husserl, parece-nos que chegou o momento de abordá-lo de forma mais direta. Os próximos passos da reflexão introduzir-nos-ão ao tema da fenomenologia da carne. Pensaremos, com Henry, o caráter da nossa 'carne impressiva' e a 'auto-afecção' como condição de possibilidade para a compreensão da virada fenomenológica, que supõe a passagem de uma Fenomenologia do mundo à Fenomenologia da Vida.

2.1.2 A originalidade cartesiana: raízes da fenomenologia

De forma magnífica, mas também com bastante complexidade em sua riqueza de detalhes, o capítulo 5º da obra *Filosofia e fenomenologia do corpo* trata de denunciar, a partir das duas análises do corpo em Descartes (análise ontológica e fenomenológica), o preconceito cartesiano que afirma a não afetividade no pensamento. Ao contrário do que parece supor a tese cartesiana, Henry defende decididamente a afetividade do pensamento. Para nosso fenomenólogo, esta é a principal verdade revelada pelo cogito. Aqui apresentaremos brevemente uma leitura sobre a originalidade do cogito cartesiano. Retomamos assim, segundo a reflexão henryana, as raízes da fenomenologia que, sem sombra de dúvidas, encontra na filosofia do cogito um de seus pontos de partida.

Podemos dizer que o cartesianismo apresenta duas análises basilares do corpo humano. A primeira é a análise ontológica do corpo, considerada como um dos pilares do cartesianismo. Nesta primeira análise, o corpo humano se encontra indiferenciado, possuindo com os outros corpos da natureza a característica que lhe é essencial, a saber: a extensão. Da análise ontológica do corpo nasce a ideia do corpo como máquina. O mecanicismo impera e a extensão, como principal atributo dos corpos, torna-se o lugar da análise do movimento. Neste sentido, Descartes continua no mesmo paradigma de Galileu, que afirma a geometria como a ciência primordial a partir da qual se poderá construir a ciência ideal, nos dois sentidos da palavra: ciência ideal como ciência verdadeira e ciência ideal porque racional. É a partir daqui que podemos entender a crítica henryana que afirma a redução galileana como inserida matricialmente numa análise ontológica do corpo.

Contudo, o segundo momento da análise do corpo humano em Descartes é fenomenológico. Segundo Henry, na análise fenomenológica do corpo humano, Descartes já não pensa a extensão como determinação essencial da realidade do corpo vivo, mas se vê obrigado a reconhecer a existência de uma nova natureza simples, não menos fundamental que a extensão e o pensamento. Esta nova natureza simples

fundamental, escreve nosso autor, diz respeito à união entre corpo e alma[65]. Com a introdução deste terceiro elemento, a teoria cartesiana deixa de ser dualista, já que, segundo Henry, as três naturezas simples primitivas são iguais em dignidade e autonomia. Prosseguindo sua análise da fenomenologia e filosofia do corpo, segundo os estudos de Biran em Descartes, Henry apresentará uma desqualificação desta terceira natureza *(permixtio*) também chamada teoria da união substancial[66]. Para isso lançará mão da redução fenomenológica na análise da doutrina cartesiana. Assim a fenomenologia aparece aqui como horizonte teórico capaz de elucidar, via redução, o elemento de verdade ou de pura hipótese da teoria cartesiana[67].

Percebe-se, segundo Henry, que a verdade ou fato indubitável da teoria cartesiana parece apontar apara a união da alma com o corpo, isto pressupõe uma mistura (*permixtio*) da *res extensa* com a *res cogitans*. Diante da pergunta pelo estatuto fenomenológico desta suposta região do ser chamada *permixtio*, que determinaria, segundo o que podemos supor desta teoria de Descartes, a própria existência humana, voltamos à origem do pensamento cartesiano. Este parece elaborar uma ontologia fenomenológica que tenta determinar a essência desta permixtio considerada como a terceira natureza primitiva. Interrogando-se pelo conteúdo fenomenológico que permite afirmar a existência da essência da *permixtio* como terceira natureza primitiva, encontrar-nos-emos com o fato determinante do pensamento cartesiano. Qual fato? Trata-se da tese que afirma que o acesso à essência da *permixtio* não se dá pela atividade noética. Neste sentido, afirma-se que somente a partir do exercício de se entregar a tal fenômeno e assim vivenciá-lo podemos compreender esta essência. Então, em certo sentido, o acesso à essência se encontra determinado pela experiência, neste sentido pela *Erlebnis* como ato de presenciar. E a compreensão do que somos, esta permixtio, mistura de *res extensa* e *res cogitans*, somente pode vir pela vivência daquilo mesmo que somos. Esta ênfase na experiência é o que leva Henry a definir este pensamento cartesiano como uma ontologia fenomenológica[68]. Podemos vislumbrar

---

[65] Cf. HENRY, Michel. *Filosofia y fenomenología del cuerpo*: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran. Salamanca: Ediciones Sígueme, p.195-196. Embora tenhamos consultado e conferido as citações com o texto original, alertamos que na ocasião da pesquisa utilizamos o texto em sua tradução espanhola. Parece ficar claro que estas três naturezas são: extensão, pensamento e *permixtio* (união entre corpo e alma)

[66] Ibid, p.199-202.

[67] Ibid, p.197.

[68] Contudo, qual a intuição por trás desta ontologia fenomenológica? Qual questão sobjaz por trás de sua intuição? Acaso ela não deixa transparecer uma vez mais o tema clássico da conciliação da experiência sensível com a dimensão intelectiva? A questão que interessa Descartes é saber como a alma toca o corpo e como o corpo toca a alma. No fundo, o que esta ontologia fenomenológica busca expor é a conciliação

aqui o início da tese fenomenológica da autoafecção? Neste sentido, levantamos uma questão de curiosidade que nos parece importante. Qual a relação semântica entre o conteúdo da experiência transcendental (*Erlebnisse*[69]=vivências) e a questão da impressão? As *Erlebnisse*, como fatos que constituem o conteúdo de tal experiência, são acaso as impressões num segundo estágio?

Conclui-se, portanto, que a experiência parece ser determinante na compreensão desta suposta terceira natureza determinada como *permixtio*. Contudo, uma nota fundamental deve agora emergir. A experiência é fundamental para a compreensão da permixtio, porém não se trata de qualquer experiência, mas de uma experiência interna transcendental, cujos conteúdos são também transcendentais. Segundo Henry, os fatos que constituem tal conteúdo pertencem à esfera do cogito e são vivências (*Erlebniss*e). Uma vez mais surge a questão: qual a proximidade semântica entre o que chamamos de *Erlebnisse* (vivências) e as ditas impressões? Parecem ter o mesmo estatuto fenomenológico, ou melhor, segundo nossa compreensão, parecem possuir um grau de parentesco bem estrito no terreno da fenomenologia. De todas as formas, prosseguindo nossa análise, encontramo-nos, segundo Henry, com a afirmação de que as vivências (*Erlebnisse*) são acolhidas somente nesta terceira região (*permixtio*). Contudo, toda vivência provém das outras duas naturezas primitivas (*res cogitans* e *res extensa*). Sabemos que para Descartes, segundo a interpretação do nosso autor, é na *permixtio* que se pode "sentir" a união da alma com o corpo, e assim, sentindo-a, compreendê-la. Ainda na evidente falta de fundamentação do estatuto fenomenológica desta terceira região, não podemos negar que as intuições desta teoria aparecem como bastante instigante para o pensamento fenomenológico em seus primórdios.

Na tentativa de elucidar a essência desta terceira natureza ocorre um salto em Descartes. Segundo Henry, passa-se do fato das vivências (*Erlebnisse*) para uma teoria que pretende explicá-las. Teoria que como construção transcendente, segundo nosso autor, deve ser distinguida dos que são as próprias vivências *(Erlebnisse*). Para Henry, existe um deslocamento problemático em Descartes. Isto porque ele apreende as vivências (*Erlebnisse*) onde elas existem, ou seja, na esfera absoluta do cogito, mas as transfere para uma região que carece de autenticidade no plano ontológico (*permixtio*)

---

destas duas experiências: como me experimento como *res extensa* sempre em relação coma *res cogitans* e vice versa.

[69] O termo *Erlebnisse* (no plural) e *Erlebnis* (no singular) pode significar respectivamente: vivência, acontecimento, revelação, experiência, ato de presenciar. Para nossa abordagem aqui optamos por traduzi-lo como vivência.

uma vez que tal região carece de fundamento fenomenológico. Destarte, a *permixtio* pode ser encarada como um constructo transcendente. Uma mera hipótese, segundo o autor, difícil de ser aceita até mesmo pela filosofia que se sustenta sobre teoria e hipóteses. A falta de estatuto fenomenológico desta terceira natureza (*permixtio*) está plasmada em sua tautologia absurda uma vez que se propõe como teoria explicativa daquilo que na verdade justifica sua razão de ser enquanto mera hipótese, a saber: as vivências para as quais tal *permixtio* nada mais é que mero receptáculo. É neste contexto que se compreende melhor o salto acima referido: as vivências geram a necessidade de pensar uma *permixtio* que, por sua vez, explica as vivências, eis a tautologia. É desta forma que, por falta de estatuto ou fundamento fenomenológico, e assim, consequentemente, de autenticidade ontológica, a teoria da *permixtio* se encontra desclassificada e reduzida a mera hipótese. A desqualificação desta tese fica ainda mais evidente quando se percebe que Descartes, segundo Henry, parece não considerar a *permixtio* como hipótese apropriada para explicar o caráter particular de certas vivências (*Erlebnisse*). De uma forma bastante estranha parece até realizar um movimento contrário quando às vezes lê ou percebe esta terceira natureza (*permixtio*) presente na estrutura fenomenológica de certas vivências. Neste caso, numa consequência absurdamente imediata a *permixtio* parece ser transportada para dentro mesmo da estrutura fenomenológica da *Erlebnisse*[70].

Segundo as análises fenomenológicas de Henry, existe uma justificativa que nos ajuda a compreender a razão pela qual Descartes cria esta hipótese da terceira natureza, dita *permixtio*. Esta razão está conectada com um preconceito da teoria cartesiana. Dir-se-á que a teoria da união da alma com o corpo nesta terceira natureza (*permixtio*) significa uma mera afirmação que resulta da incapacidade de Descartes para compreender que a afetividade pode pertencer à essência do pensamento puro. Desta forma temos a elaboração do primeiro preconceito da tese cartesiana, a saber: a afetividade é inferior ao pensamento e por isso não pode estar contido nele. Então parece que o pensamento para Descartes continua sendo o que sempre foi para a tradição filosófica, não sendo em si mesmo afetividade.

Retomando este preconceito cartesiano, o situamos ainda no horizonte de um monismo ontológico, razão do fracasso cartesiano em conceber o pensamento como afetividade. Para compreendermos tal situação convém retomar, mesmo que de forma

[70] Ibid, p. 198-200

simples e rápida, uma questão que ainda carece de maior elucidação. Sobre as vivências ou *Erlebnisse*, convém perceber a afirmação de que se trata de experiências transcendentais, ou seja, que pertencem à região do cogito. Contudo, o problema surge quando Descartes percebe que existem *Erlebnisse* ou vivências de natureza passionais e a grande questão gira em torno destas *Erlebnisse* que, existindo de certa forma na região do cogito, não podem ser parte dele, pelo simples fato de serem afetivas. É a concepção cartesiana do pensamento em seu estado puro, tal qual a redução galileana, que expulsa do cogito a possibilidade da existência da afetividade. Neste ideal cartesiano do pensamento puro não há espaço, segundo Henry, para os sentimentos e as paixões porque são considerados, como dissemos, inferiores. E explicando ainda mais o nó desta teoria intelectualista, Henry elucida a preocupação cartesiana por explicar a presença das paixões e sentimentos numa região que lhes pareceria estranha, a saber: o cogito. Por causa desta preocupação surge a absurda teoria da *permixtio*. Assim, podemos dizer, as paixões da alma, no plano cartesiano, são simplesmente uma degradação do pensamento puro em afetividade. E dado que tais paixões, segundo o intelectualismo ainda presente em Descartes, não podem pertencer por princípio à essência do pensamento, então somente podem ser explicadas pela influência na alma de um elemento que lhe é heterogêneo, a saber: a *res extensa*, o corpo. Segundo Henry, como se pode notar, este corpo se diferencia radicalmente do corpo subjetivo com suas tonalidades afetivas próprias das *Erlebnisse* corporais. Trata-se, em verdade, do corpo extensão. Desponta-se assim em Descartes, de fato, uma ambiguidade que surge da sua pretensão mesmo de clareza e distinção. Nesta pretensão mecânica de compreensão da existência humana, sua análise nos joga num emaranhado de conceitos realmente difíceis de serem compreendidos em todas as suas implicações. Vejamos só a questão do corpo. Então existem *Erlebnisse* corporais que nada têm a ver com o corpo compreendido como extensão. Existe uma corporalidade subjetiva totalmente desconectada da corporalidade objetiva. E ainda mais, as influências do corpo extensão resultam em degradação da corporalidade subjetiva compreendida como experiência interna transcendental própria da região do cogito. Então, da ação da *res extensa* sobre a *res cogitans* (do corpo extenso sobre, digamos assim, o corpo subjetivo) surgem os sentimentos ou paixões no pensamento (ou na alma). Tais paixões ou sentimentos são considerados, como explicitamos, uma degradação do cogito puro. Então, a partir da análise henryana do pensamento cartesiano, podemos dizer que temos, portanto, dois tipos de manifestações basilares na fenomenologia ontológica de Descartes. Em

primeiro lugar, temos na esfera do cogito, a *Erlebnis* compreendida a partir de seu carater psicológico próprio (entendamos como psicológico aquilo que é inerente à esfera ontológica do cogito, do pensamento). Por outro lado, como diz Henry, existe a problemática intervenção do corpo extenso sobre a essência do pensamento puro que gera, por sua vez, estas paixões na alma, já que não parecem ser em Descartes paixões da alma, visto que na alma, compreendida como nous, como intelecto puro, não pode haver nenhuma afetividade, portanto, nenhuma paixão.

O que parece estar em questão aqui é a capacidade de discernir a grande armadilha que a teoria da terceira natureza ou da união substancial (*permixtio*) pode provocar na hora de compreender o pensamento cartesiano com seus alcances e limites. Pois parece fascinante o fato de que tal teoria afirme que a *Erlebnis* que nos é dada no plano do cogito não poderia ser o que é se não fosse produzida por uma ação da substância extensa sobre a substância pensante. Contudo, esta afirmação, inicialmente atraente, por parecer defender uma dependência do pensamento em relação ao corpo esconde, em primeiro lugar, um dualismo ontológico inconciliável, que no fundo sempre submeterá o corpo à alma. Em segundo lugar, é preciso dizer que a autonomia da experiência interna transcendental sobre a qual se fundamenta o corpo subjetivo com suas *Erlebnisse* (vivências) possui suficiência ontológica absoluta, o que excluirá definitivamente a influência de outra substância para que seja o que de fato ela é: afetividade. É surpreendente, mas a conclusão a que se pode chegar se escreve da seguinte forma: o pensamento para ser afetivo não depende de uma afetividade que lhe vem de fora, sendo ele afetivo em si mesmo. Eis o dado surpreendente ao qual a própria teoria cartesiana da justificativa da existência das paixões e sentimentos na alma nos conduz. Assim, uma vez mais afirmamos que é do limite cartesiano, amparado pelo horizonte do dualismo ontológico, que separa radicalmente corpo e alma, que surge o postulado desta terceira natureza primitiva denominada *permixtio*. Henry é incisivo em afirmar:

> Não há o que compreender aqui, somente fatos a constatar. Se existem Erlebnisse afetivas, isto significa que o pensamento pode ser, em sua essência mesma, afetividade. E vemos então que as posições cartesianas se invertem e se destroem a si mesmas: nega-se que, em sua pura essência, o pensamento pode ser afetividade ou sentimento; imagina-se então a ação de um agente externo que provoque no pensamento esta afetividade; constrói-se a teoria da união substancial. Logo, qual é o ponto de partida desta teoria senão o fato mesmo da afetividade do pensamento? E que outra coisa tenta estabelecer senão

> o preconceito cartesiano segundo o qual o pensamento não é, em si mesmo, afetividade? Mas o pensamento é afetivo[71].

Como dissemos, segundo o que percebemos, uns dos desafios para se compreender o limite do pensamento cartesiano consiste em não se deixar convencer pela máxima, ao início atraente, da teoria da *permixtio* em sua afirmação que "*a Erlebnis (vivência) que nos é dada no plano do cogito não poderia ser o que é se não se produzisse, por outro lado, uma ação da substância extensa sobre a substância pensante*[72]". Por que tal afirmação é uma armadilha? Para as mentes desavisadas, tal sentença aparece como potencial defesa da solidariedade entre pensamento e sensibilidade. Como se postulasse uma dependência do pensamento em relação às nossas experiências sensíveis. Mas, como podemos notar numa análise mais acurada, não é disso que se trata. Tal sentença brota da incapacidade intelectualista de perceber que o pensamento puro, tal como é concebido na redução galileana, é uma quimera, não existe um intelecto desencarnado, o intelecto é também afetividade. Assim, a sentença acima está envolvida na áurea de um dualismo ontológico irreconciliável, daí, no fundo, um monismo ontológico, que continua separando corpo e alma como duas regiões inconciliáveis do ser, privilegiando sempre a dimensão intelectual. O desafio cartesiano é pensar como o corpo toca a alma e vice e versa. E sua tese parte da constatação de que existem paixões na alma, ou seja, certa afetividade no pensamento. O problema é que no horizonte deste monismo ontológico (dualismo incomunicável) não há possibilidade de se explicar estas paixões na alma sem realmente se recorrer à teoria da influência da *res extensa* sobre a *res cogitans*. Contudo, a afirmação segundo a qual a *res extensa* impressiona a alma, causa problemas ainda maiores, inconciliáveis. Pois, como pode duas regiões autônomas existir nesta correlação de dependência? Ou o corpo toca a alma por puro capricho?

Antes de prosseguirmos, convêm explicitar melhor a questão do monismo ontológico, já citado várias vezes por nós. Apesar de a teoria cartesiana apresentar nitidamente um dualismo que postula a existência de duas substâncias, a saber: *res cogitans* e *res extensa*, tal teoria está envolvida no horizonte maior da tradição intelectualista que no fundo propõe um monismo ontológico. O que isto significa? Como dissemos, apesar da dimensão dualista da filosofia cartesiana, não existe nela um dualismo ontológico e sim um monismo. Isto porque é a realidade do cogito que

[71] Ibid, p.202.
[72] Ibid, p. 201.

univocamente define o mundo e sua certeza, é o cogito que assegura a verdade das coisas, por isso, trata-se de um monismo ontológico. Pois no pensamento cartesiano, no cogito não existe lugar para o sentimento, para outro modo de ser. É neste sentido que Henry dirá que o monismo ontológico cartesiano esconde a verdade da vida que aparece como um dualismo ontológico, onde não há espaço para a univocidade do pensamento que determina toda a realidade. O que existe, segundo o dualismo ontológico de Henry são duas formas de manifestação, respectivamente: a fenomenologia do mundo e a fenomenologia da vida. Duas formas de aparecer: a manifestação de uma verdade segunda, sempre ancorada numa verdade primeira. Por isso, intuirá o autor em sua fenomenologia da carne, que aquilo que aparece, não é verdadeiro senão em um segundo sentido, já que sempre aparece à sombra da manifestação pura[73]. Levantamos aqui um possível horizonte de crítica no sentido de pensar que caso ocorra a radicalização da teoria da afetividade voltaríamos ao risco de um monismo ontológico. O que Henry propõe não é o abandono de um intelectualismo para cairmos numa espécie de "sentimentalismo". De todas as formas, esta nota sobre a relação entre o monismo ontológico enquanto horizonte de visibilidade do pensamento cartesiano e o dualismo ontológico proposto pela fenomenologia da vida de Henry, servir-nos-á para evitar pensamentos que poderiam resultar na confusão da dimensão dualista do pensamento cartesiano com o dualismo proposto por Henry. Neste sentido, mesmo admitindo que em Descartes, pela força da redução fenomenológica que ele mesmo realiza, começa a aparecer o horizonte de um dualismo ontológico, e isso o leva a criar a absurda teoria da *permixtio*, ainda o que permanece existindo em sua ontologia fenomenológica é a perspectiva de um monismo ontológico[74].

Desta forma, podemos dizer que a teoria da união substancial (*permixtio*) nascida do preconceito intelectualista cartesiano, ainda inserido na perspectiva do monismo ontológico, quer negar a verdade fundamental de que o pensamento é afetivo. E como notamos, a contradição desta teoria consiste no fato de que para negar a afetividade do pensamento, evoca o mesmo pensamento afetivo e parte da constatação de sua existência. Existem paixões que gritam na alma, ou seja, que aparecem com toda sua evidência na região do cogito. Assim, por não aceitar que o pensamento em si mesmo possa ser afetivo, Descartes postula a ação do corpo extenso sobre o cogito (corpo psíquico, compreendido como corpo subjetivo). Assim fica estabelecida a tese

[73] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 135-139.
[74] Cf. WONDRACEK, *Ser nascido na vida*, p.61.

segundo a qual a afetividade do pensamento não lhe é intrínseca, mas mero acidente. Neste sentido, o pensamento seria afetado pelo corpo extenso como num acidente. Para os intelectualistas, isso é quase drástico. Esta afecção acidental gera as paixões na alma que não devem ser percebidas como parte substancial do pensamento, uma vez que não fazem parte de sua estrutura fenomenológica. Sentir, nesta perspectiva, ainda deve ser concebido como mero acidente. Esta afirmação que se pode inferir da tese cartesiana está na contramão do pensamento henryano que afirma justamente a afetividade do pensamento como estrutura fenomenológica. O pensamento em si somente aparece enquanto afetividade. De uma forma bastante vulgar poderíamos dizer: não sinto porque penso nem penso porque sinto, mas sinto pensando e penso sentido. Existe uma identidade fenomenológica, e, portanto, ontológica, entre afetividade e pensamento, uma vez que emergem simultaneamente neste fenômeno que somos enquanto corpo de carne. Dito isto, laçamos uma interrogação que não será respondida neste momento, mas que servirá para refrescar nossa memória em relação ao objetivo de nossa tese. Que consequências a afirmação henryana do pensamento enquanto afetividade, a partir da crítica do pensamento cartesiano, pode ter para a epistemologia? Como isso pode afetar nossa concepção filosófica e teológica da corporeidade? Em que sentido a verdade da Vida, no sentido cristão, conecta-se a esta tese? Buscaremos pensar tudo isto mais adiante.

O que falta então ao pensamento cartesiano para suprir esta lacuna causada pelo preconceito do monismo ontológico que afirma a univocidade do pensamento puro? Segundo Henry, falta a Descartes o que falta em todo intelectualismo. Falta-lhe uma teoria transcendental da afetividade. Esta lacuna do pensamento cartesiano possui implicações concretas como, por exemplo, a criação insustentável da teoria da *permixtio*. A ausência de uma teoria transcendental da afetividade não permite que o cartesianismo dê conta de pensar nossas *Erlebnisse* (vivências), que emergem no plano do cogito em toda sua riqueza de diferenças. Entramos aqui na questão das tonalidades afetivas que não são unívocas, mas plurais. Assim, sem supor uma teoria transcendental da afetividade, os conteúdos do cogito (que são as *Erlebnisse* ou vivências) não são percebidos em suas diferenças essenciais. Diz Henry:

> Estas diferenças são essenciais: é no plano do <cogito> onde surgem, é em seu conteúdo subjetivo imanente onde um ódio, por exemplo, distingue-se de uma concepção matemática. A teoria da união substancial, longe de fundamentar tal distinção, consiste numa

> variação especulativa que se apoia integralmente sobre esta diferença subjetiva prévia[75].

A falta de uma teoria transcendental da afetividade faz com que o ideal do pensamento puro assuma o comando sobre as existências das vivências (*Erlebnisse*) e se coloque como superior ao sentimento. Henry afirma então, de algum modo, certa arbitrariedade na concepção cartesiana de nossas Erlebnisse (vivências). Isto porque, segundo uma teoria transcendental da afetividade, todas nossas vivências (*Elebnisse*) possuem igual estatuto fenomenológico e ontológico, dizendo Henry que sua possível *diferença psicológica somente expressa a modalização da subjetividade absoluta*[76]. Se isto é assim, se de fato todas nossas vivências, enquanto experiência interna transcendental (conteúdo do cogito) possui o mesmo estatuto fenomenológico e ontológico, então porque o cartesianismo estabelece entre elas uma hierarquia? Por que, como diz Henry, apesar da igualdade de estatuto fenomenológico, a concepção matemática se coloca como superior à paixão? Por que o sentimento é inferior ao pensamento lógico racional? Não há outra resposta a não ser a afirmação de que esta hierarquização parte de um preconceito de ordem axiológica. Trata-se de um preconceito moral que atinge diretamente nossas relações e assim nossa forma de conhecer. Um preconceito moral que determinou e determina a forma de fazer ciência e pensar a vida. Este é o problema; suprimos a igualdade de estatuto fenomenológico e ontológico entre as vivências internas transcendentais e elegemos aquelas que se referem ao pensamento de tipo matemático como a essência do pensar. O problema é que, apesar desta nossa escolha puramente axiológica, continuamos sentindo, e nossa alma (enquanto pensamento) continua vivendo suas paixões, tanto quanto formula novas equações.

Então continuamos perguntando com Henry: em que sentido as vivências, ou *Erlebnisse*, possuem diferenças entre elas, apesar de sua identidade enquanto estatuto fenomenológico e ontológico? Respondemos que isto é coisa da Vida subjetiva absoluta que estabelece diferentes tonalidades afetivas para cada vivência (*Erlebnis*). Assim, por exemplo, nota-se que, segundo Henry, a origem da desvalorização da afetividade em relação ao conhecimento teórico puro, não se dá pela ausência de tonalidade afetiva nisto que chamamos de conhecimento puro (proposição matemática). Ao contrário, a proposição matemática enquanto *Erlebnis* (vivência) se coloca como superior a outras

[75] HENRY, *Incarnation*, p.203.
[76] Idem

vivências justamente por causa da especificidade da tonalidade afetiva do conhecimento intelectual. Esta especificidade da tonalidade afetiva da proposição matemática Henry a define como o *pathos* particular de sua certeza. Diríamos numa linguagem pobre e claudicante, por exemplo, que o sentimento de certeza de que 2+2 são quatro é a tonalidade afetiva do conhecimento intelectual que se diferencia, por exemplo, do ódio enquanto paixão da alma, envolvido por elementos mil que não possuem o mesmo *pathos* particular da proposição matemática. Então afirmamos uma vez mais com Henry que de fato é a tonalidade afetiva própria do conhecimento teórico puro que fez com que ele tomasse para si essa supervalorização em relação a outras vivências (*Erlebnisse*). Repetimos ainda, numa tentativa de maior elucidação, que é o caráter afetivo próprio da vida teórica que fez com ela recebesse uma posição privilegiada em relação a outros modos de sentir e viver. O pensamento teórico, enquanto sentimento que possui a tonalidade afetiva ou o *pathos* da certeza, acabou sendo colocado no topo da pirâmide. O problema se agrava quando percebemos como autêntica a supressão da igualdade de estatuto fenomenológico e ontológico entre as vivências (*Erlebnisse*), corroborando assim com o preconceito que privilegia somente um tipo de experiência, aquela que diz respeito à experiência lógico-matemática. Esquecemos então que tal situação não passa de uma opção axiológico-existencial e não uma questão de estatuto fenomenológico ou ontológico diferenciado[77], já que, como dissemos, do ponto de vista fenomenológico a experiência afetiva do pensamento teórico possui, em relação às outras experiências afetivas, o mesmo estatuto fenomenológico. Destarte, segundo Henry, em sua redução fenomenológica do pensamento cartesiano, a afetividade não provém de uma fonte exterior ao pensamento, mas constitui a determinação eidética do mesmo. A esta afirmação revolucionária segue outra segundo a qual não há como distinguir entre *Erlebnisse* afetivas e não afetivas. Isto porque todas nossas experiências internas transcendentais, enquanto diferentes formas de viver trazem em si aquilo que constitui o caráter de toda a vida, a saber: uma tonalidade afetiva específica.

Segundo Henry o que Descartes e Spinoza, assim como toda tradição intelectualista, exigiram ao conhecimento intelectual foi a experiência de uma certeza que nenhum acontecimento pudesse ofuscar. Num tom de ironia, referindo-se a esta busca, podemos dizer com Henry, o que buscava Descartes assim como toda tradição intelectualista "*é uma felicidade que seja mais nossa que um abrigo*" [78]. Fica evidente

[77] Ibid, p.203-204.
[78] Ibid, p.205.

na exposição henryana que, segundo a teoria transcendental da afetividade, fundamentada sobre a estrutura ontológica da subjetividade absoluta, toda *Erlebnis* ou vivência tem tonalidade afetiva própria o que implica uma não similaridade entre as vivências que ocorrem no âmbito da experiência interna transcendental. Não existe, segundo Henry, legitimamente uma hierarquia entre elas a não ser que se reconheça a legitimidade da mesma a partir de um âmbito puramente axiológico. Na tentativa de elucidar sua posição, escreve o autor:

> Quando dizemos, de forma muito válida, que o amor é superior ao ódio, não pretendemos afirmar com isto que a essência do pensamento seja diferente em cada caso. [...] Isto não é motivo para considerar que a essência da Erlebnis passional seja distinta da do pensamento em geral[79].

Assim, afirma Henry, como dissemos, que o privilégio do pensamento puro em relação às paixões jamais deve ser encarado como fundamentado na diferença de um estatuto fenomenológico. Para ser legítimo tal privilégio deve ser encarado como é: uma questão de escolha axiológica. Descartes encontrou o que buscava, a saber: a experiência afetiva de uma certeza que se estabelece sobre todas as dúvidas: penso, logo existo. Encantado com sua autêntica e real descoberta faz uma opção por ela. E em certo sentido podemos dizer que sua opção não somente é compreensível do ponto de vista axiológico, mas também funcional, por isso, Henry diz:

> Se a experiência matemática fica na obra de Descartes indevidamente privilegiada, se na história os triângulos desempenham um papel desproporcionado em relação ao interesse que desperta nossa vida concreta, isto se deve a que a classe de necessidade com a qual suas propriedades se nos impõem significa, para a consciência que se entrega ao objeto matemático, uma segurança [...] uma espécie de êxtase dentro desta segurança que Descartes tanto buscava[80].

A ênfase em afirmar o privilégio do pensamento em relação ao sentimento como uma escolha que parte de uma busca existencial e culmina numa eleição axiológica se estabelece muito fortemente na análise do dualismo cartesiano por parte de Henry. Por isso ele diz, retomando Alain de Botton (Arquitetura da felicidade), como que numa espécie de ironia fina, que Descartes, assim como Spinoza, o que buscavam era uma felicidade que fosse mais nossa que um abrigo. Parece-nos que o incômodo das

[79] Ibid, p. 204.
[80] Ibid, p.204-205.

incertezas da paixão, provoca sua exclusão por parte do pensamento intelectualista clássico que sempre faz opção pela certeza das proposições lógicas. Contudo, estas incertezas continuam gritando em nosso corpo de carne. E não há abrigo seguro que possa dela nos livrar. Nem mesmo a fascinante descoberta da certeza do cogito que assegura a inerrância da proposição matemática, pois esta não é toda a vida. A vida é mais que as certezas do pensamento puro, é também angústia, tanto quanto o gozo dos amados, situado bem longe da certeza inequívoca de que 2+2 são 4.

Dentro desta perspectiva de igualdade do estatuto fenomenológico de nossas vivências (*Erlebnisse*), e compreendendo bem a escolha axiológica que justifica o privilégio do pensamento puro em relação às outras formas do pensamento enquanto afetividade, podemos fazer a afirmação que segue. De fato, a partir deste horizonte não é a vida afetiva que é desprezada, mas somente alguns de seus modos, enquanto outros, como aqueles que vivemos em nossa vida teórica, tomam uma valoração axiologicamente positiva. Segundo Henry, Descartes reconhece a natureza transcendental da afetividade quando afirma que existem alegrias e prazeres puramente intelectuais. A partir desta sua afirmação ele mesmo destrói sua teoria da união substancial (*permixtio*). Pois, já que existem estados afetivos em que tal união não ocupa nenhuma função[81], então a *permixtio* não constitui necessariamente a fonte da afetividade do pensamento como poderia supor tal teoria.

Toda esta discussão sobre a igualdade do estatuto fenomenológico e ontológico das vivências (*Erlebnisse*), como também a afirmação da opção axiológico-existencial na eleição de um modelo de pensamento, desembocarão na questão concreta da relação entre alienação existencial e alienação ontológica. Vejamos como isto se dá a partir da crítica henryana. Em primeiro lugar, antes de elucidar o que viria a ser esta alienação, é preciso retomar uma interessante reflexão proposta por Henry. Segundo ele, o que leva Descartes a estabelecer uma diferença, já no cogito afetivo, entre as vivências (*Erlebnisse*) afetivas puras e aquelas vivências afetivas que dependem da *permixtio*, é uma constatação existencial. Mas qual seria tal constatação? Trata-se da percepção dramática de que em nossa existência ou vida afetiva, às vezes se manifesta a plenitude, através de sentimentos, como por exemplo, o amor. Contudo, também somos tomados por experiências afetivas que manifestam nossa indigência e desamparo existencial. Em

[81] Se forem puramente intelectuais tais prazeres, então eles existem independentes do postulado de que a afetividade do pensamento vem da *permixtio*, nesta complicada concepção de que o corpo extenso impressiona a alma.

linguagem cartesiana poderíamos dizer, as paixões que assolam às vezes nossa alma não são tão dignas e mostram nossa miséria. A questão inconciliável para Descartes é que por uma questão axiológica ele não consegue perceber que tanto as vivências afetivas consideradas "nobres" quanto àquelas que se chamam de "baixas", possuem o mesmo estatuto fenomenológico e, portanto, ontológico. Neste sentido, podemos dizer que nobreza ou vulgaridade, em Descartes, são compreendidas a partir de determinações axiológicas e não fenomenológicas.

Retomemos, pois, a questão da alienação. Para Descartes, tal alienação dita 'ontológica' parte da concepção que afirma que a Erlebnis para ser tal como é depende da ação da *res extensa* sobre a *res cogitans*. Neste sentido, a alienação existe e é ontológica porque o pensamento recebe algo de fora dele mesmo e isto o determina em certo sentido. O que tal pensamento recebe de fora dele mesmo são os movimentos cegos que vêm da alma animal. Assim, o sentido de nossas ações, partindo de um intelecto afetado, enraíza-se neste dado recebido de uma instância cega. Isto gera, a partir do ponto de vista cartesiano, uma alienação existencial. Percebemos, desta forma, a partir da lógica de Descartes, o estreito vínculo entre alienação ontológica e existencial. Henry estabelece uma crítica em relação à tese cartesiana que afirma a alienação existencial como consequência da alienação ontológica. O autor vê aqui um problema, pois a alienação existencial deve ser compreendida a partir da experiência interna da paixão. Esta experiência interna é inalienável, sendo uma constituição ontológica do homem como vivente. Neste sentido, Henry se contrapõe ao pensamento cartesiano que afirma que nossas diferentes paixões são oriundas dos movimentos da alma animal. Movimentos estes cegos e sem propósito. Este esvaziamento de sentido das paixões humanas, que são sem propósito por serem cegas, significa a ruína de toda consciência moral do homem. É uma ruína moral porque então nossos gestos vivos deslizam para um sem sentido. Ainda mais do que isto, deslizam para uma falta de consciência dos atos vivos, o que leva a uma espécie de esquizofrenia entre pensamento e ação viva. Henry concluirá que, portanto, a partir desta abordagem cartesiana, "*a elaboração filosófica de uma interpretação positiva da alienação do homem a partir da elucidação de sua existência não é levada a cabo*[82]". Ainda segundo o autor, o que se forma é uma teoria da alienação ontológica, uma redução do ego à condição de um

[82] Ibid, p. 207-208.

efeito em terceira pessoa. Contudo, isto, de fato, não resolve o problema da alienação real do homem.

Esta redução do ego à condição de um efeito em terceira pessoa, dir-nos-á Henry, é a consequência de um trágico deslocamento e confusão de planos ontológicos do pensamento cartesiano. Analisando a crítica de Biran a Descartes, Henry explica que este deslocamento acontece em vista da solução do problema de como a alma toca o corpo. No processo de solução desta questão, criam-se teorias transcendentes que o tornam ainda mais incompreensível. Uma destas teorias é justamente a da união substancial. Em tal teoria, opera-se uma inversão radical dos termos transcendentais. Quais são esses termos e em que consiste tal inversão? Para compreender a resposta advertimos que é necessário estar bem informado sobre as categorias chave da fenomenologia henryana, pois aqui entra em cena as densas relações do que chamamos mundo da vida. Segundo Henry, a radical inversão dos termos transcendentais consiste em que o corpo orgânico, considerado o término da experiência interna transcendental do movimento subjetivo, torna-se, na teoria cartesiana, o corpo extensão, simples objeto de um ato do entendimento puro. Assim, o que acontece é que por este movimento, a teoria cartesiana transforma aquilo que é interiormente sentido e não representável em algo meramente representável. De igual modo, dir-nos-á Henry, a subjetividade absoluta, à qual o ser originário do movimento é imanente, converte-se, em Descartes, na substância pensante. Perdendo assim seu estatuto ontologicamente autêntico, vem ocupar um lugar inapropriado junto aos entes no meio do ser em geral. Então a relação entre esses termos transcendentes (corpo orgânico e subjetividade absoluta), torna-se uma relação objetiva entre duas substâncias (*res extensa* e *res cogitans*). Uma relação objetiva em terceira pessoa, uma relação causal. Uma vez mais, ocorre neste plano, uma confusão que identifica a verdade da vida com a verdade do mundo. Esta, segundo nosso autor, é a raiz do falso problema da relação alma-corpo: a degradação, em Descartes, do corpo orgânico em *res extensa* assim como a degradação da subjetividade absoluta em *res cogitans*[83].

Henry afirmará que o dualismo cartesiano, neste horizonte, pode ser percebido como simplesmente uma degradação do dualismo ontológico que distingue entre o que se revela em uma esfera de imanência absoluta e o que se manifesta na verdade do mundo transcendente. Ainda sobre isso diz o autor:

[83] Ibid, p.208-216

> A teoria do corpo subjetivo consiste em substituir o dualismo cartesiano pela realidade originária que ele esconde, a saber, a do dualismo ontológico, que trata da interpretação filosófica correta da vida natural do ego, da imanência absoluta da subjetividade frente ao ser transcendente[84].

Neste sentido, seguindo nosso autor, podemos dizer que o pseudo-dualismo de Descartes consiste em deslocar os dois termos da relação transcendental, a saber (corpo orgânico e subjetividade absoluta) para a mesma região ontológica do ser transcendente (fenomenologia do mundo), o que implica a destruição do seu caráter ontológico próprio. Nisto consiste a confusão de planos ontológicos denunciada por Biran, e retomada por Henry. Ao fazer este deslocamento dos termos transcendentais para o campo transcendente surge a ilusão transcendental do ego que consiste na instauração das relações mundanas de vínculo de causalidade entre as duas realidades falsamente homogêneas: a extensão e a representação da subjetividade, reduzida a simples sombra, no meio da exterioridade. Henry ainda afirma que desta desnaturalização da subjetividade absoluta, reduzida a mera representação, perdida no ser do mundo, surge a postura realista que insere no mundo aquilo que não pode existir no mundo, a saber: o ego. Nosso autor ainda adverte que Descartes se mantém longe desta postura realista. Contudo, seu dualismo abre portas para que as teorias psicológicas derivadas de seu pensamento a assumam. De forma bastante conclusiva Henry afirma que ao abandonar o horizonte da imanência absoluta e com ela as regiões ontologicamente originais, neste deslocamento, a teoria transcendente concebe entre estas regiões não mais relações transcendentais, mas relações que constituem o sistema no qual nós nos representamos tal experiência. Segundo o autor, as teorias criadas a partir do dualismo cartesiano para solucionar o épico problema da relação alma-corpo, caem sempre na insatisfação e no fracasso. Isto ocorre simplesmente porque existe uma confusão de planos ontológicos, provocada pelo deslocamento acima mencionado. Então, de fato, sobre este pano de fundo ilusório tal problema se torna sem solução. Situa-se aqui a crítica henryana à psicologia decorrente da teoria cartesiana. Diante desta insatisfação, diz o autor, surge o paralelismo dos psicólogos que, deixando aos metafísicos a busca pela solução do problema relação corpo-alma, chamam-no de pseudoproblema não porque chegaram a um esclarecimento, mas porque simplesmente, diante do fracasso, aceitaram o dualismo cartesiano sem mais questionamento[85].

---

[84] Ibid, p.216.
[85] Ibid, p.215.

2.1.3 O esvaziamento da subjetividade: ontologia e fenomenologia do sujeito em Kant

Depois de pensar a inserção do cogito na história da metafísica ocidental, numa crítica clara ao intelectualismo desta tradição, Henry dará continuidade à sua reflexão sobre a fenomenologia histórica abordando a assimilação em Kant da descoberta do cogito cartesiano. Sem pretender entrar em pormenores da estética transcendental e, menos ainda, da lógica transcendental, inspirados em nosso autor de referência, buscaremos mostrar aqui como a teoria kantiana supõe um esvaziamento da subjetividade. Trata-se de perceber como este esvaziamento acontece a partir da relação entre ontologia e fenomenologia no pensamento deste gigante da filosofia ocidental. Em nossa tentativa de aproximação do pensamento de Kant, nos guiamos, como já dissemos, pela crítica específica elaborada por Henry em seu capítulo 4º da *Genealogia da psicanálise* sugestivamente nomeado como "*A subjetividade vazia e a vida perdida: a crítica kantiana da alma*". Em resumo, podemos dizer que a reflexão henryana neste capítulo visa apresentar duas ideias básicas da epistemologia de Kant. Por um lado, o autor destaca como a teoria kantiana do conhecimento aponta para a imanência radical da vida em nós. Por outro lado, segundo Henry, Kant, mesmo apontando de alguma forma para esta imanência radical da vida em nós, não formula uma teoria que dê conta de esboçar uma fenomenologia da vida, simplesmente porque transforma a subjetividade esboçada no cogito em simples representação. Destarte, Kant aparece para Henry envolvido na tradição da metafísica da representação como seu máximo expoente.

Por que podemos dizer que a subjetividade em Kant se encontra esvaziada? Em que sentido ela é vazia exatamente? Numa tentativa de pensar esta questão, a qual aparece como central em nossa reflexão, podemos dizer que a subjetividade em Kant é vazia justamente porque lhe falta a percepção daquilo que constitui o conteúdo interno de toda subjetividade possível. Neste sentido, tal subjetividade é vazia porque lhe falta a autoafecção do pathos da vida. De fato, em sua estética transcendental, o sujeito kantiano aparece constituído, enquanto sujeito do conhecimento, a partir das intuições (apriorísticamente) vazias do espaço-tempo[86]. De fato, em sua lógica transcendental o que determina a existência do sujeito, em sua possibilidade do conhecimento, são as

[86] Importante notar que somente depois da acolhida da sensação nestas categorias espaço tempo, que existem aprioristicamente enquanto intuições, elas podem ser compreendidas como empíricas. Por isso, sua condição a priori traz em si um vazio.

categorias puras (conceitos) do entendimento. É assim que Kant apresenta e "representa" seu sujeito do conhecimento: como uma subjetividade estruturada a partir das intuições (apriorísticamente) vazias do tempo-espaço, em estrita relação com as categorias do entendimento também vazias. Neste sentido é que em Kant aparece uma subjetividade, diríamos, estruturalmente vazia. A partir da síntese operada nesta comunicação entre intuições e categorias do conhecimento reside a possibilidade transcendental de todo conhecimento. Como aparecem, portanto, a vida e as sensações (impressões) em Kant? Segundo Henry as sensações aparecem na teoria kantiana apenas como conteúdo contingente a ser 'acolhido' pela estrutura a priori do espaço-tempo e organizado (encerrado) pelas categorias do entendimento puro. Podemos dizer, desta forma, que existe em Kant uma espécie de monismo ontológico? Respondemos que em certa medida sim. Principalmente se concordarmos com Henry, que em Kant a impressão nem sequer é tomada radicalmente como o totalmente outro da estrutura do sujeito transcendental. Assim nos diz o autor:

> [...]Kant não considera a impressão como o totalmente outro que o ek-stasis senão para a assimilar imediatamente ao mesmo (ek-stasis), já que a sensação somente é enquanto 'sendo intuída', ou seja, recebida pelo sentido interno cuja estrutura, idêntica à do tempo, é a estrutura do ek-stasis mesmo como tal. Com esta redução do ser da impressão à representatividade, o elemento transcendental inerente à sensação, a saber, a afetividade enquanto sua condição apriorística de possibilidade, enquanto essência original da revelação, sem a qual jamais apareceria impressão ou sensação alguma, resulta totalmente silenciada[87].

E aqui se manifesta o que Henry chama de significação ambígua da crítica da alma kantiana. Esta consiste, por um lado, na grandiosidade de uma teoria que se propõe a pensar a condição transcendental de toda experiência possível, delimitando assim uma ontologia a partir da pergunta epistemológica clássica sobre o que posso conhecer. Neste sentido, aquilo que é, somente é para o homem no sentido estrito de sua possibilidade de conhecimento, ou de representação. O vínculo entre fenomenologia e ontologia aparece restringindo ao modo como se dá o conhecimento. Mas existe uma segunda significação da crítica da alma kantiana e esta para Henry é fundamental. Ela consiste numa espécie de indigência desta estrutura transcendental que pode receber e classificar qualquer conteúdo, mas não possui em si nenhum conteúdo. Diz o autor:

---

[87] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 128.

> [...] Esta estrutura do ser não contém todavia por si mesma nenhum ser, esta condição de toda existência não contém nenhuma existência e não pode produzi-la. Deve tomá-la de um elemento radicalmente heterogêneo: a sensação[...] Este é o segundo elemento da crítica com sua intuição abissal: a essência que originalmente possibilita a existência, o poder inaugural do ser, não está na estrutura transcendental do ek-stasis e não reside nele[88].

Numa tentativa de reformulação do núcleo henryano da crítica a Kant, podemos dizer que este segundo aspecto resulta ser o mais próprio da crítica. Esta se esforça em fundamentar a coerência da representação e a determinação interior da intuição pura pelos conceitos do entendimento. Contudo, como nos diz Henry, esta determinação não haverá de significar coisa alguma enquanto não acolher nela o componente que lhe é heterogêneo, ou seja: a sensação, denominada também como impressão (*Empfindung*). Isto porque, relembra Henry, a crítica do conhecimento não consiste somente no esclarecimento de sua condição apriorística de possibilidade, enquanto possibilidade de representatividade. Mas consiste na crítica desta condição transcendental e na crítica radical da representatividade mesma. Isto porque esta se mostra, como vimos, incapaz de realizar por si mesma uma experiência efetiva, o sujeito transcendental kantiano é vazio de afecção e não se sente a si mesmo. A determinação da representatividade como forma vazia e da realidade como alheia a ela acontece de forma conjunta e antitética na crítica da razão pura. Isto acontece de tal forma, segundo Henry, que a realidade fica confiada à sensação e somente a ela. É por isso que no próprio Kant a sensação aparece como a responsável por designar algo assim como uma realidade. Pelo contrário, dir-nos-á Henry em sua releitura de Kant, uma representação pura como o espaço aparece como incapaz de mostrar em si e por si mesma qualquer realidade a qual repousa sobre a sensação e aparece sempre referida a ela. Destarte, a sensação se desvela como sendo, surpreendentemente, aquela que exerce a função de origem. Ela aparece como sendo o ser mesmo, em suma, a realidade.

Aqui vemos que o segundo aspecto da crítica aponta outro caminho para a relação entre fenomenologia e ontologia. Se num primeiro momento o aparecer sobre uma representação definia o ser das coisas, agora, neste segundo momento, este aparecer a partir da representação é relegado praticamente ao reino da ilusão. O ser das coisas, sua realidade, é dado em outro plano, não mais no plano fenomenológico de uma metafísica da representação, mas na esfera da efetivação da realidade que somente

[88] Ibid, p. 127.

emerge através da sensação. A existência encontra na sensação seu fundamento e a experiência como efetivação fenomenológica não pode acontecer senão graças a ela, que aparece sempre como uma experiência empírica de uma existência ela mesma empírica, dir-nos-á Henry. Desta forma, segundo nosso autor, o kantismo se apresenta como a forma acabada de uma metafísica da representação. Tal metafísica da representação esconde uma verdade radical. Qual seria esta verdade ocultada pelo fazer filosófico kantiano? Ela consiste na afirmação de que a sensação aparece sempre como o outro da representação, aquilo que lhe é radicalmente oposto. Desta verdade velada ainda surge outra revelação, a saber: aquela que vai desvelar a impotência da representação que aparece como incapaz de produzir por si mesma qualquer sensação. Aparece sem dúvida nesta reflexão, o início da crítica que Henry vai formular sobre a indigência ontológica do aparecer do mundo. Desta forma, fica claro para nosso autor, que o ser da sensação e da impressão não pertencem à ordem da metafísica da representatividade e, portanto, não deve ser reduzida a ela.

Mas então qual é mesmo o ser da impressão, se ela foge a toda possibilidade de redução ao mundo da representação? Segundo Henry, o ser da impressão é irredutível à representação, manifesta-se como a auto-impressão original, na qual toda impressão se auto-impressiona a si mesma. Esta definição se aproxima bastante da descrição fenomenológica do pathos da vida que se sente a si mesmo em si mesmo. Desta forma, o ser da impressão aparece como sendo a essência radicalmente imanente da vida na medida que exclui todo ek-stasis. Neste momento nos deparamos então com um fato sobre o pensamento kantiano. Pela análise fenomenológica de Henry, tal pensamento nos apresenta uma aporia. Mas qual seria tal aporia? Podemos dizer que a aporia do pensamento kantiano pode ser descrita como o fato de que em sua estética transcendental Kant coloca à mostra sua verdade mais radical, a saber: a sensação como fundamento da realidade, para logo em seguida ocultá-la como um todo. E surge assim uma segunda questão: como acontece aporeticamente no kantismo o ocultamente da verdade radical, que faz com que a vida se perca e a subjetividade fique vazia? Segundo Henry tal ocultação acontece quando Kant, mesmo reconhecendo a impressão como totalmente outro ao ek-stasis, haverá de assimilá-la imediatamente ao horizonte ek-stático, já que para ele a impressão (sensação) somente é o que é porque é intuída. Isto significa dizer que para o filósofo o que faz a sensação ser o que de fato é, é seu acolhimento pelo sentido interno, cuja estrutura, idêntica à do tempo, é a estrutura do ek-stasis como tal.

Com a redução do ser da impressão à representatividade, o elemento transcendental inerente à sensação, a saber, a afetividade enquanto sua condição apriorística de possibilidade, e, por sua vez, a essência original da revelação sem a qual não seria possível nenhuma impressão (sensação), fica relegada ao silêncio. E aqui acontece o possível equívoco da teoria kantiana que gera, por sua vez, a impressionante aporia do ocultamento da verdade radical. Pois o recebimento da impressão ou sensação pelo sentido interno, ou seja, sua intuição pelas categorias apriori do espaço-tempo e do entendimento, pode fundar o aparecimento das sensações tais como elas aparecem no horizonte de visibilidade do mundo (ek-stasis). Contudo, tais intuições a priori não determinam em nada o estatuto ontológico e fenomenológico original das sensações enquanto imanência radical no mundo da vida. Dito de outra forma, a impressão intuída pelas categorias apriori do espaço-tempo e pelo entendimento, forma o mundo da sensação representada, compreendida como término transcendente. Porém, tais intuições não podem ser compreendidas como a fonte de elucidação fenomenológica da imanência radical que constitui o próprio ser de toda impressão ou sensação. O possível equívoco do kantismo no ocultamento da verdade radical da sensação como fundamento da realidade consistiu, assim, no mascaramento de uma epistemologia radical.

Isto aconteceu através da tentativa da domesticação ou enclausuramento da sensação (impressão) no mundo das categorias vazias do espaço-tempo e entendimento. As impressões podem até serem intuídas por tais categorias, mas não são elas sua possibilidade fenomenológica última. Elas não são, dizemos com Henry, a essência da manifestação. Ao contrário, tais categorias somente fazem sentido por causa de seu conteúdo empírico, as sensações. E existem como tais para intuí-las. Daí brota, talvez, a famosa expressão kantiana que afirma que pensamentos sem conteúdos (sensação) são vazios assim como as intuições sem conceitos são cegas.[89] Por qual razão Kant afirma que as categorias da razão sem a sensação são vazias e que estas sem tais categorias são cegas? Talvez seja justamente porque, segundo uma metafísica da representação, em sua tentativa de domesticação da vida enquanto sensação, o horizonte de visibilidade está constituído pelo pensamento. Aqui se encontra a raiz do que a fenomenologia chamará de intencionalidade. Assim, a vida nada mais é que um mundo caótico de sensações a serem penetradas e organizadas pelo grande olho da nossa consciência. O mundo da vida em Kant se encontra literalmente perdido e se encontra, por sua vez, fora

[89] Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.p, 92.

de uma subjetividade vazia. Subjetividade vazia visto que as categorias que a compõem (espaço-tempo, entendimento) são essencialmente vazias e esperam seu conteúdo de algo que está fora. O sujeito kantiano se encontra, assim, exilado de sua própria subjetividade enquanto afetividade.

Neste sentido, o sujeito kantiano, como subjetividade vazia, aparece como absoluto e a sensação (impressão), como vimos, somente existe para ser intuída ou acolhida pelas intuições espaço-tempo e, assim, organizada pelas categorias do entendimento. Contudo, como percebemos, a unidade absoluta da subjetividade transcendental do sujeito kantiano resulta quebrada quando o próprio filósofo manifesta que a possibilidade do conhecimento não existe sem a acolhida pelas intuições da 'matéria prima' de todo conhecimento, a saber: as impressões.

> [...] Kant nos diz o seguinte: "É preciso notar o fato de que não podemos entender a possibilidade de uma coisa recorrendo à mera categoria, mas que devemos dispor sempre de uma intuição para mostrar nela a realidade objetiva do conceito puro do entendimento". E isto porque "as categorias não constituem por si só nenhum conhecimento, senão meras formas do pensamento destinadas a converter em conhecimento as intuições dadas." [90].

Existe então uma dinâmica na estética transcendental, pela qual, podemos dizer, ocorre uma espécie de síntese primária. Esta justamente nada mais seria que a acolhida pelas intuições (espaço-tempo) da "matéria-prima" de todo conhecimento. Isto é, das sensações. Então, tais intuições (a priori) não são mais vazias, mas preenchidas por um conteúdo empírico concreto (sensações), possibilidade mesma da síntese operada pelo sujeito transcendental. Kant parece conceber as intuições como representação que aparecem antes mesmo do pensar. Contudo, como é possível falar da intuição como representação que pode acontecer antes do todo pensar, se o pensar é a condição de toda representação? É lícito considerar a intuição que precede o pensar como sendo uma representação? Se não existe nenhum pensar, como então a intuição se institui como representação?

Problemática para a fenomenologia da vida resulta ser este apriorismo das intuições (espaço-tempo) em relação à própria vida, ou seja, à própria sensação. Na fenomenologia do mundo, esboçada magnificamente pela estética transcendental, o espaço-tempo não somente precede as sensações (a vida), mas estas somente existem enquanto são apreendidas por tais intuições, nesta espécie de primeira síntese sobre a

[90] HENRY, *Genealogía*, p. 130.

possibilidade do conhecimento. É desta forma que Henry afirma que, em Kant, acontece a redução do ser da impressão à representatividade. É assim que a vida se perde neste horizonte de visibilidade do ek-stasis, e é por isso mesmo que a subjetividade permanece vazia. Então é possível perceber que existe uma lacuna em Kant. Mas a que tipo de lacuna nos referimos ao perceber a magnitude de tal sistema filosófico? Podemos dizer, a partir de Henry, que falta em Kant o que faltou em Descartes ou Galileu. Para além de toda estética e lógica transcendental, faltou em Kant uma teoria transcendental da impressão (sensação). A consequência desta lacuna é o reinar absoluto de uma subjetividade vazia que expulsou a vida de si mesma, para logo, num segundo momento, retomá-la como mero conteúdo transcendente e contingente a ser acolhido e significado por um sujeito transcendental vazio. Não sendo percebida em sua realidade originária a sensação é esvaziada em seu estatuto fenomenológico próprio. Em palavras de Henry, este esvaziamento do estatuto fenomenológico da impressão (sensação) resulta, por sua vez, na perda de seu elemento transcendental inerente. Mas qual seria este elemento inerente a toda impressividade, perdido para sempre na doutrina kantiana? O que pode constituir o estatuto fenomenológico próprio da sensação? Dir-nos-á Henry: a afetividade. Para ele, a afetividade, enquanto matéria fenomenológica da sensação, designa sua própria condição apriorística de possibilidade. Isto quer dizer que a afetividade, enquanto 'essência' original (matéria fenomenológica) da impressão, é o que torna possível sua revelação ou fenomenalidade enquanto tal. Pergunta-nos Henry:

> [...] O que é então o ser da impressão enquanto irredutível à representatividade, senão a autoimpressão original na qual toda impressão se autoimpressiona e, deste modo, se faz possível como o que é, senão a essência radicalmente imanente da vida na medida em que exclui todo ek-stasis[91]?

Destarte, radicalmente diferente do aparecer extático da subjetividade vazia do sujeito kantiano, a sensação se apresenta em seu aparecer a partir da subjetividade que, por sua vez, aparece conectada à capacidade originária da autoafecção (autoimpressão) original na qual se autoimpressiona a si mesma. Aqui se dá fenomenologicamente a descrição da essência radicalmente imanente da vida que se apresenta como o radicalmente outro da subjetividade vazia do sujeito transcendental. Em suma, parece-nos claro que a subjetividade em Kant é vazia por não ser uma subjetividade afetiva.

[91] Ibid, p. 128.

Neste sentido, a teoria kantiana se apresenta como uma psicologia racional. Isto é, segundo Henry, uma ciência pura da alma cujo fundamento é o próprio pensamento e suas categorias esvaziadas de toda e qualquer impressão. Desta forma, o que nosso autor constrói, ao pensar a teoria da possibilidade geral do conhecimento em Kant, é uma crítica da alma kantiana a partir da crítica kantiana da alma, ou seja, a partir da crítica da razão pura. Contudo, poderíamos muito bem receber a objeção de que a teoria da subjetividade transcendental kantiana não pode ser reduzida a uma psicologia racional, ou seja, a uma ciência pura que busca alcançar o conhecimento real da alma (pensamento) pela própria alma (pensamento). E tal redução não é possível, continuando a objeção, porque ela não é composta somente pela lógica transcendental, mas possui, primeiramente, uma estética transcendental, sendo que em tal estética as intuições (a priori) do espaço-tempo se tornam empíricas ao receberem as sensações. Esta objeção seria perfeita se não fosse a aplicação da categoria do 'a priori' em relação ao espaço-tempo, o que resulta impossível na estética transcendental. Neste sentido, o que aproxima a doutrina transcendental do sujeito kantiano da psicologia racional é justamente o "a priori" das intuições antes de se tornarem empíricas (neste sentido aparecendo como formas vazias), assim como o 'a priori' das categorias do entendimento puro. Diz o autor:

> [...] Mas por não ser uma subjetividade afetiva, fundada sobre o fenômeno de sua própria essência , o pensamento kantiano não é mais que a unidade problemática e formal de um conhecimento possível (que não chega a ser real mais que sob a condição da intuição empírica). Os predicados transcendentais são simplesmente os predicados desta unidade problemática e formal [...] problemáticos e possíveis como ela, não constituem de nenhum modo os predicados de um ser real, o do Eu. A psicologia racional não consegue definir um conhecimento real do Eu, pois para isso necessitaria da ajuda de predicados empíricos fundados sobre uma intuição empírica que tal psicologia trata principalmente de desprezar[92].

A citação acima nos leva a pensar com um pouco mais de especificidade a determinação do 'Eu' em Kant. A concepção estática do ser, como pudemos perceber, não reconhece a impressão (sensação) como fenômeno autônomo. Como diz Henry, a impressão somente aparece como fenômeno a partir do momento em que é acolhida pelas intuições a priori do espaço-tempo. Isto traz uma grave consequência para a teoria kantiana no momento de pensar uma descrição fenomenológica da apercepção interna

[92] Ibid, p. 133.

de si mesmo. Ou seja, na hora de pensar concretamente o "Eu". Não o 'Eu' transcendental da subjetividade vazia, o *'eu penso'* que acompanha todas as representações, mas o 'Eu' encarnado, ou seja, o *'eu sinto'* dos homens e mulheres concretos do nosso dia a dia. Dir-nos-á Henry que uma das consequências do não reconhecimento da impressão como outro, ou seja, como fenômeno autônomo, o qual não pode ser reduzido à representação do ek-stasis, é justamente a perda da possibilidade de encontrar na teoria kantiana um 'eu' encarnado, um eu afetivo. Desta forma, esta assimilação da sensação por um horizonte de visibilidade unívoco (ek-stasis = intuições puras e categorias puras do entendimento), provoca duas consequências, segundo nosso autor. Em primeiro lugar, a teoria kantiana fica privada, como já apontamos, de perceber a essência interior da impressão como autoimpressão e ipseidade, diríamos, como afetividade. E aqui, o que se perde é a vida em si mesma. E como segunda consequência, isto é, por não poder perceber a essência interior da impressão como afetividade, que se autoimpressiona constantemente a si mesma, a teoria kantiana não pode também captar o vínculo original que une essencialmente esta impressão a um 'Eu'. É por falta de uma teoria transcendental da impressão que a teoria kantiana somente pode nos doar uma subjetividade vazia. Isto é, um 'eu' que somente pode ser determinado e pensado como qualquer outro fenômeno do mundo, uma vez que não pode nos ser dado senão pelas intuições empíricas nas quais todo e qualquer objeto do mundo se encontra dado. O poder de doação da teoria transcendental kantiana não nos pode doar mais que um sujeito representado. Por isso, podemos dizer que o sujeito kantiano, quando não é subjetividade vazia, desencarnada, ou seja, quando não é o eu transcendental como possibilidade de conhecimento, somente pode ser um eu objeto que possui em si mesmo uma carne opaca. Isto é, lançado com os outros objetos no mundo, um eu apercebido como simples fenômeno a partir da apreensão dos dados empíricos pelas intuições. O sujeito concreto ou, nesta perspectiva, o eu kantiano, quando não sujeito transcendental, resulta ser um 'eu' perdido na fenomenalidade do mundo. E ainda nesta perspectiva, um eterno objeto a ser buscado. Destarte, podemos dizer que a submissão da impressão a uma subjetividade transcendental vazia, ou seja, à representação, implica na perda do 'eu' real, que foge a toda possibilidade representativa. Isto constitui uma verdadeira aporia, visto que a subjetividade kantiana deve buscar sempre fora de si, a partir das intuições empíricas (assimilação dos conteúdos empíricos pelas intuições a priori do espaço-tempo), o que ela mesma não é,

ou melhor, o que lhe falta para ser verdadeiramente uma subjetividade concreta e não mais vazia, a saber: a sensação.

A falta da percepção da impressividade e, portanto da sua essência como autoafecção capaz de vincular uma ipseidade e, assim, de revelar um 'Eu' real enquanto subjetividade autoimpressiva, leva Kant a postular uma sensação específica do sentido interno. Este postulado de uma impressão do sentido interno, que em Kant é o tempo, ocorre como uma tentativa de superar o problema da definição extática do 'eu'. Em relação a como isso acontece na teoria kantiana, diz Henry:

> [...] as coisas acontecem assim: o poder transcendental do conhecimento opera a síntese do diverso da intuição externa lhe aplicando suas categorias e construindo o objeto da percepção; contudo, enquanto que, voltado assim para o objeto exterior, o constitui e o determina, cada ato transcendental de determinação afeta interiormente o sentido interno, produzindo um choque que aparece como o contragolpe de seu exercício e que não é outra coisa que a impressão ou a sensação do sentido interno. Esta já não é uma sensação qualquer semelhante à que o espírito associa às coisas externas. Pois esta tem sua origem no eu [moi] que constrói o universo, está ligada a ele como aquilo que resulta dele e , assim, propõe-se como aquele diverso e específico do sentido interno cuja especificidade consiste justamente em sua relação interna com um eu [moi][93].

Contudo, segundo nossa percepção, esta tentativa kantiana de definição do 'eu' resulta frustrada porque a sensação específica, ou uma possível impressão, no sentido interno, enquanto temporalidade, não acontece por si mesma. Ou melhor, tal possível afecção não acontece, como vimos, a partir deste mesmo sentido interno como autoafecção. Como diz Henry, é cada ato transcendental de determinação que afeta interiormente ao sentido interno. Sua afecção permanece, portanto, dependente das impressões externas tornadas intuições empíricas depois de sua acolhida nas intuições puras do espaço-tempo. Trata-se, desta forma, de uma heteroafecção.

Então percebemos que, diferentemente do que ocorre no pathos da vida, no sentido interno kantiano, que nada mais é que o ek-stasis do tempo, o que afeta e o afetado são diferentes e, como diz Henry, externos um ao outro. Assim, o 'choque' que aparece como contragolpe do juízo e que pode ser pensado como a impressão do sentido interno, aparece, neste sentido, como um golpe que vem de fora. A pretensa impressão do sentido interno aparece como impressão somente num segundo sentido, isto é,

[93] Ibid, p. 138.

enquanto heteroafecção[94]. Assim, a dificuldade kantiana de pensar o 'eu' que acompanha como um 'eu penso' todo ato transcendental do conhecimento, permanece patente. Uma vez mais nos deparamos com um movimento que acaba por identificar o kantismo com a psicologia racional da qual Kant mesmo quer escapar ao afirmar a impossibilidade do conceito puro de definir qualquer realidade. No que se refere à questão da relação do 'eu penso' como única condição que acompanha todo pensamento e o próprio pensamento, Henry destaca em Kant outro problema (paradoxo). Trata-se aqui da pergunta do aparecer mesmo do pensamento, já que, segundo Kant, este não depende nem do conceito e nem da intuição. Contudo, o ser mesmo do 'eu penso' não provém, como vimos, de outro lugar que não seja o do poder que intui e que pensa. Pois o ser do 'eu penso' depende daquele choque causado em cada ato transcendental de determinação, o qual geraria (hipoteticamente) no sentido interno a impressão. Por isso, o ser do 'eu penso, como dissemos, se vincula diretamente às intuições empíricas (ao poder extático de constituição do objeto). E aqui surge a questão: como pode então o pensamento aparecer desvinculado do conceito e principalmente da intuição, isto é, da própria estrutura ek-stática do pensamento enquanto tal?

A possibilidade de resposta da questão acima levantada somente pode ser pensada se compreendermos que a categoria 'pensamento' em Kant se encontra conectada justamente à tese da psicologia racional. A qual, sendo herdeira do monismo ontológico cartesiano, afirma, segundo Henry, que se pode conhecer o ser do 'eu penso' que pertence ao pensamento puro. Tal conhecimento se faz possível a partir do pensamento puro idêntico a ele. Segundo pudemos perceber, em sua determinação inaugural, que se encontra em Descartes, a tese desta psicologia racional parte de uma afirmação fenomenologicamente rica e, diríamos, até mesmo originária. Trata-se do seguinte pensamento esboçado por nosso próprio autor: dado que a alma, ou seja, o pensamento (lembramos aqui a coincidência em Descartes entre alma e pensamento) pode ser pensado como a vinda original do aparecer a si mesmo, dado que esta vinda a si é a essência da ipseidade, então, verdadeiramente, no pensamento compreendido desta forma, estão contidos como idênticos o ser e o conhecimento do 'eu penso'[95]. Percebemos aqui que esta tese da psicologia racional é uma tese profundamente fenomenológica, que opera a vinculação estrita entre ontologia e fenomenologia. O que podemos dizer? Ousamos afirmar que se esta concepção cartesiana, origem da

[94] Ibid, p. 140.
[95] Ibid, p. 142.

psicologia racional, tivesse permanecido fiel à descoberta original da afetividade do pensamento e, se caso, não a tivesse expulsado da subjetividade do cogito, nenhum problema haveria e a psicologia racional não existiria enquanto tal. Mas dado que esta vinda do pensamento a si mesmo aparece desconectada de toda possibilidade de afecção, tudo fica reduzido ao campo do intelectualismo de uma psicologia racional que volta constantemente à tese intelectualista do pensamento que se pensa a si mesmo num eterno movimento, no qual nenhuma paixão (carne-passividade) é possível. Por isso, também em Kant o reflexo desta psicologia racional faz aparecer a aporia de um pensamento desencarnado cuja fonte não é nem as intuições empíricas da estética transcendental, nem as categorias da lógica transcendental[96].

Contudo, certamente para Henry, todos os paradoxos do 'eu penso' kantiano possuem a função de apontar para o essencial. Kant mesmo aponta para este 'essencial' na manifestação, ao recusar, como dissemos, a hipótese da psicologia racional segundo a qual se pode determinar um objeto em si mesmo independente da experiência e recorrendo-se somente à razão. Portanto, mesmo que a teoria kantiana apareça como o ápice de uma metafísica da representação, para nosso autor, um dos legados de Kant é justamente este apontar para uma originalidade inapreensível pela estrutura extática. Ainda que o faça de forma inconsciente. De fato, pela representação intelectual do 'eu penso', Kant, segundo nosso autor, substitui o cogito cartesiano pela sua representação. Trata-se da substituição do modo pelo qual se fenomenaliza a fenomenalidade nesta dimensão original da revelação do cogito, pela fenomenicidade da representação que se produz no ek-statis e, assim, no pensamento considerado como representação e intuição, diz-nos Henry[97]. Esta substituição pode ser resumida simplesmente a partir da compreensão de que quando digo 'eu penso', em Kant, na verdade o que se diz é 'represento-me que penso'. Contudo, para Henry, mesmo na sua representação intelectual do 'eu penso' a teoria kantiana mantém em si, apesar da indigência ontológica de sua subjetividade vazia, um grande valor[98]. Isto ocorre, visto que aponta em seu 'eu' perdido, diríamos, nouménico, para uma realidade irrepresentável, a saber: a própria vida.

---

[96] Idem.
[97] Ibid, p. 145.
[98] Ibid, p. 149

3 Balanço: à guisa de conclusão

Neste primeiro capítulo buscamos apresentar o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica. Para isto, abordamos num primeiro momento, o tema da determinação do conceito de verdade. Fazendo emergir, a partir da discussão sobre a relação entre ontologia e fenomenologia, a questão fundamental do horizonte de visibilidade a partir do qual determinamos o que é ou não verdade. Destacamos aqui o peso de duas categorias que pertencem tanto ao campo do saber filosófico quanto do teológico, e, por isso mesmo, elas constituem o ponto de partida de nossa reflexão. Trata-se dos termos "verdade" e "revelação". É neste contexto que propomos a reflexão teológica fundamental sobre a busca de uma inteligibilidade primordial a partir da comunicação entre o que Henry chama de verdade do mundo e verdade da vida. Emerge no segundo momento do capítulo a crítica henryana à fenomenologia histórica (verdade do mundo). O foco na questão da verdade e da relação entre ontologia e fenomenologia se mantém, mas agora centrado na discussão sobre a nova epistemologia e a constituição do sujeito moderno a partir da redução galileana, cogito cartesiano e o sujeito kantiano. É neste momento que reaparecem os temas centrais da vida e da sensação, tal como a tese da afetividade do pensamento, que se propõem como novo fôlego (elo perdido) para o pensamento teológico, a partir, da questão filosófica da epistemologia e fenomenologia.

As consequências para o pensamento teológico de tudo isso podem ser expressas através da pergunta: até que ponto a teoria da constituição do sujeito cartesiano-kantiano (sujeito moderno) e, mesmo a determinação clássica do conceito de verdade na relação ontologia e fenomenologia da tradição grega, não impregnou nossa forma de pensar a teologia? Quando, por exemplo, pensamos as questões dogmáticas ou da práxis, falamos de qual sujeito ou para qual sujeito teológico? Falamos do e para o homem que possui um corpo de carne, um sentimento, um homem cheio de vida e sensações, ou nos referimos a um sujeito desencarnado, ao sujeito transcendental do conhecimento? Uma teologia do corpo precisa pensar isso. Uma teologia para qual corpo? De que corporalidade falamos quando retomamos contemporaneamente as questões dogmáticas e práticas? De que corporalidade fala *Humanae vitae* e outras encíclicas quando tocam, de certa forma, o tema da manipulação do corpo? Qual é o sujeito teológico que está por detrás de nossos discursos morais e dogmáticos? São temas para pensar.

CAPÍTULO 2: A GUINADA EPISTEMOLÓGICA DO PENSAMENTO HENRYANO: O REAPARECER DA VIDA

Introdução

Em nosso primeiro capítulo apresentamos alguns elementos da reflexão de Henry que podem ajudar a pensar o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica. Após apresentarmos brevemente as considerações preliminares que nos possibilitam o mergulho na crítica henryana da fenomenologia histórica, temos agora a tarefa de aprofundar o resultado gerado por esta crítica. Tal resultado nada mais é que uma reviravolta fenomenológica que, por sua vez, pode nos conduzir a uma guinada epistemológica. De fato, a tese central da fenomenologia da vida, ao tratar da essência da manifestação, evoca explicitamente uma preocupação eminentemente epistemológica concentrada na dupla expressão "verdade da Vida-verdade do mundo". Toda esta reviravolta fenomenológica, em sua possibilidade de guinada epistemológica, acontece pelo que denominamos reaparecer da Vida. Trata-se da tradição filosófica retomada por Descartes, ao propor a teoria moderna da subjetividade, sistematizada por Kant, reconfigurada por Schopenhauer, Nietzsche e Freud, e assim mesmo, revisitada de maneira brilhante pelo próprio Husserl.

Para tratarmos deste tema propomos dividir este segundo capítulo em dois momentos ou seções: a 1ª seção tratará da possibilidade de uma nova hermenêutica da vida surgida a partir das filosofias do século XIX. Aqui trataremos da sensibilidade como a recuperação do elo perdido ao longo da história da filosofia. A vida enquanto afetividade transcendental se revela como o elo perdido. Na 2ª seção abordaremos o tema da manifestação do essencial: a verdade da vida como inteligibilidade primordial de todo aparecer.

1 Por uma nova hermenêutica da vida: a recuperação do elo perdido na filosofia dos séculos XIX-XX

Trataremos nesta primeira seção da possibilidade de uma nova hermenêutica da vida a partir da filosofia dos séculos XIX-XX. Esta seção se comunica de forma

metodológica com a última seção do primeiro capítulo, cuja discussão principal girou em torno da descoberta cartesiana da afetividade do pensamento. O que acontecerá aqui será justamente o aprofundamento desta tese cartesiana a partir das filosofias de Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Embora reconheçamos a importância que o pensamento de Maine de Biran possui para a fenomenologia da vida de Henry, não o abordaremos de forma direta, por crermos que para o contexto de nossa pesquisa seja mais plausível nos atermos à releitura que nosso autor dele realizou. Cabe simplesmente dizer que a influência de Biran na trajetória intelectual de Henry encontra-se registrada na reflexão proporcionada em sua obra *Philosophie et phénoménologie du corps*[1]. Cabe ainda alertar que, embora reconheçamos a importância da obra supracitada, neste segundo capítulo, concentramos nossa atenção na leitura que Henry faz da irrupção da vida no pensamento dos três autores acima citados. Reflexão esta que se encontra desenvolvia em sua obra *Généalogie de la psychanalyse*[2].

1.1 Os primórdios da fenomenologia da vida na filosofia de Schopenhauer

Depois de pensar a subjetividade vazia e a vida perdida em Kant, Henry reencontra em Schopenhauer a intuição primordial descoberta pelo cogito cartesiano. Em primeiro lugar, podemos falar de uma retomada desta intuição em Schopenhauer, porque, para Henry, aparece com clareza que o primeiro a desvelar uma fenomenologia da vida é o próprio cristianismo. Em segundo lugar, falamos de retomada porque nos parece claro que nos primórdios da modernidade esta fenomenologia da vida emerge de alguma forma na descoberta do cogito cartesiano, e segundo Henry, no pensamento de homens como Maine de Biran[3]. Para nosso autor, mesmo com suas incoerências e debilidades, o pensamento schopenhaueriano ganha sua importância na filosofia ocidental porque introduz uma ruptura radical. Trata-se da rejeição decisiva da interpretação do ser como representação. Schopenhauer, assíduo leitor de Kant, pensa o mundo não somente como representação, mas como vontade. Ainda mais, afirma que o elemento da realidade do mundo não está na representação ou no poder de representar.

---

[1] Cf. HENRY, Michel. *Filosofia y fenomenología del cuerpo*, 302 p. Embora tenhamos consultado e conferido as citações com o texto original, voltamos a alertar que na ocasião da pesquisa utilizamos o texto em sua tradução espanhola.

[2]Cf. HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis*, p. 33. Voltamos a alertar que embora tenhamos consultado a tradução do original o texto que tivemos acesso na ocasião foi a tradução espanhola.

[3] Cf. HENRY, Michel. *Filosofia y fenomenología del cuerpo*, 302 p.Toda esta obra versa sobre a retomada da intuição de Descartes por Biran.

Tal poder nada mais seria que apenas um véu a esconder uma realidade mais originária. É desta forma que, para Henry, o pensamento de Schopenhauer retoma, em sua crítica, duas concepções fenomenológicas tradicionais do aparecer do mundo, a saber: a primeira pode ser associada a Platão, enquanto nele o fenômeno que aparece não é nada mais que sombras de uma realidade mais originária. A segunda concepção fenomenológica, retomada pela crítica schopenhaueriana, refere-se àquela do pensamento indiano, que pensa o universo visível como uma ilusão, designada pela expressão clássica como o "véu de Maia". Segundo nosso autor, o que estabelece a originalidade e a diferença deste filósofo do século XIX em relação a Kant é a colocação da pergunta pela condição de possibilidade da verdade transcendental. Em outras palavras, Schopenhauer se preocupa pela fenomenalidade da própria representação e não somente pelas modalidades do representar. Assim nos diz Henry em relação a tal originalidade:

> Pergunta-se de maneira muito mais íntima pela condição de possibilidade da verdade transcendental mesma, ou seja, pelo modo de aparição e de representação fenomenológica em si mesma e como tal. O que se toma em consideração é a representação e não as modalidades que nela emergem, sua necessidade ou sua contingência [...] diferente de Kant, em Schopenhauer a contingência se torna rapidamente o índice da realidade somente na medida em que designa, no seio da representação, aquilo que por princípio lhe escapa[4].

Percebemos então uma ruptura com a tradição kantiana, principalmente neste dado de que, em Schopenhauer, a contingência, a impressão ou sensação (isto é o que significa contingência na representação em Kant), é percebida como realidade na medida em que resiste a ser representada. Então, se em Kant existe uma redução da impressão em sua pretensa assimilação pela estrutura ek-stática (acolhida das impressões pelas intuições do espaço-tempo), em Schopenhauer isto não é percebido desta maneira. As impressões, outrora contingentes, aparecem agora como verdadeira realidade na sua impossibilidade de serem representadas. O pensamento de Schopenhauer se desenvolve a partir de duas teses básicas nas quais podemos vislumbrar o princípio de uma reflexão sobre a fenomenologia da vida que será enriquecida posteriormente pela abordagem nietzschiana. Sobre estas duas teses básicas, podemos dizer o que segue: a primeira consiste na afirmação da existência de uma realidade em si, alheia ao mundo da representação. Logo, se existe uma realidade alheia

[4] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 154.

ao mundo da representação, este nada mais é que simples irrealidade. Daqui decorre, como vimos, a assimilação do pensamento de Schopenhauer à intuição fenomenológica que brota do pensamento de Platão e à cosmovisão indiana do universo como "véu de Maia". Assim, o mundo representado aparece como simples sonho. Aliás, para Schopenhauer, não existe diferença real entre o estado de vigília e o sonho. Tudo se insere no mundo da representação. Mas então, cabe-nos perguntar, qual é a realidade onde habita a verdade e como podemos estar certos de que ela realmente existe se toda nossa vida representada não passa de uma sombra? Qual é seu 'canal' de manifestação? Estas perguntas nos lançam para a segunda tese basilar do pensamento de Schopenhauer. Trata-se da afirmação segundo a qual o filósofo nos garante que a realidade verdadeira é acessível a nós e que a mesma é designada como 'vontade'. Assim temos que existe uma realidade heterogênea à representação designada como vontade, mas a questão permanece: como podemos ter acesso a tal realidade cujo nome agora estranhamente se nos aparece como uma 'vontade'? E é justamente aqui que desponta a originalidade do filósofo a partir de uma das afirmações centrais de seu pensamento, a saber: essa realidade (vontade) possui um modo de doação e o modo segundo o qual ela nos é dada (ou se nos dá) é o nosso corpo. E aqui vale a pena ressaltar que o autor não diz 'através do nosso corpo'. O corpo não aparece aqui como mediação para o acesso à realidade. Ao contrário, o corpo é ele mesmo o acesso à realidade, é ele a única realidade possível. Contudo, de que corpo se fala aqui? A elucidação deste 'corpo' é a tarefa incansável da fenomenologia da vida, visto que tal corpo não designa, por vezes, qualquer corporeidade, mas faz referência ao que mais tarde chamaremos do princípio de inteligibilidade de tudo aquilo que aparece. Em suma, o corpo originário como inteligibilidade primordial[5].

Desta forma, compreendemos que as categorias da vontade e da representação em Schopenhauer designam, respectivamente, a realidade e a irrealidade. Esta tese, como percebemos, lança a base para pensar uma fenomenologia da vida que concebe a realidade a partir do reconhecimento da existência de dois modos de doação. Todas as coisas nos são doadas a partir de duas fenomenologias (fenomenologia da vida-fenomenologia do mundo). Consequentemente, falamos de dois poderes de doação: o poder da estrutura ek-stática ou horizonte de visibilidade do mundo enquanto

[5] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 135-236. A tarefa da Fenomenologia da vida da elucidação do corpo originário como princípio de inteligibilidade se dá através da reflexão fundamental da fenomenologia da carne.

representação; e o poder originário de doação, que nos vem da vida. Trata-se da autorrevelação da vida em sua autoafecção radical.

Contudo, o que é a vontade e qual sua relação com o corpo? Desde o início é preciso afirmar que a vontade em Schopenhauer nada tem a ver com o 'livre arbítrio' ou com a vontade compreendida em sua acepção clássica como faculdade atrelada ao entendimento. A vontade não é tampouco um ato de querer ou não querer, enquanto um poder incondicionado e absoluto. Não se trata muito menos da vontade pura, também ela, inserida em nossa estrutura de representação. Não é a vontade que adere simplesmente ao discernimento do entendimento para querer umas coisas e não querer outras coisas que, aliás, estando fora da própria vontade podem, por isso, "serem desejadas" por ela. Neste sentido, como podemos perceber, a vontade, no seu clássico horizonte de interpretação, aparece como um poder. Trata-se de uma estrutura formal vazia que busca sempre o que está 'fora'. De fato, aquilo que 'se quer', ou que se deseja, nunca está dentro, pois caso estivesse não poderia já ser querido, desejado, e nenhuma vontade em sua acepção clássica seria possível.

Ainda, neste contexto, outra questão emerge, a saber: qual a relação entre a vontade schopenhauriana e a categoria de 'desejo' desenvolvida posteriormente pela concepção psicanalítica? Henry, na tentativa de abordar esta questão, adianta seu pensamento sobre Freud dizendo que a vontade em Schopenhauer significa desejo, mas não em seu sentido habitual. Surge assim uma nova acepção de desejo, a partir da qual o mesmo não se coloca nunca como algo anterior à ação, como uma simples espera que algo se realize. Assim, de acordo com Henry, a vontade schopenhaueriana, em sua imanência, nada tem a ver com uma vontade indiferente que não possui em si mesma o princípio de sua ação, mas que se determina de maneira livre. Neste seu 'determinar de maneira livre', a vontade, em sua acepção clássica, somente dá seu consentimento a um motivo no movimento do buscar fora dela. Por exemplo, diz Henry, no entendimento que deve indicar à nossa ação qual deve ser seu conteúdo[6].

Pelo contrário, a vontade, tal como é compreendida por Schopenhauer, nada tem a ver com o entendimento e longe de se submeter à sua lei, que deveria modelar sua ação, tal vontade, segundo Henry, é portadora de sua própria lei. Neste sentido, a vontade, na concepção schopenhaueriana, apresenta-se como portadora de uma imanência radical. E nesta sua imanência, em total desacordo com a vontade em sua

[6] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 155-159.

acepção clássica, ela não se mantém diante de sua ação como se estivesse diante de uma ação possível, mas se apresenta ela mesma, enquanto vontade, como essa ação possível. Desta forma, como nos aponta Henry, a vontade em Schopenhauer já está decidida a cumprir em si mesma tal ação, pois a vontade e seu conteúdo são inseparáveis, sendo somente uma mesma coisa. Nisto consiste a imanência radical da vontade schopenhaueriana em sua intuição primeira[7]. De toda esta reflexão haveremos de propor, no segundo momento da reflexão deste segundo capítulo, algo como uma nova "*fenomenologia da ação*[8]" que somente pode encontrar sua possibilidade fecunda nesta nova concepção do 'querer' em Schopenhauer.

Henry afirma categoricamente que um dos problemas do pensamento clássico é a ignorância em relação à imanência. Eis aqui o despontar de uma reflexão radical sobre a vontade imanente em contraposição à vontade tradicional como representação e transcendência. A partir da imanência da vontade schopenhaueriana, somos convidados a repensar uma fenomenologia da ação, ou da vontade que, neste sentido, pode aparecer também sob a forma de uma fenomenologia da vida. Sobre a vontade em Schopenhauer, é preciso destacar o que vai constituir sua essência, a saber: a vontade aparece como essencialmente sendo um 'querer viver'. Diz Henry:

> Vontade em Schopenhauer não designa de modo algum essa vontade pura, mas algo completamente distinto, a saber, a vida. Vontade quer dizer vontade de viver da vida, de tal maneira que todas as determinações essenciais do conceito central do pensamento schopenhauriano, a saber, o do querer-viver, explicam-se pela vida, não pela vontade [...] Na vontade schopenhaueriana a vontade não é o princípio, o naturante, não é ela quem quer, é a vida. O viver é o primeiro, o que constitui a realidade e determina a ação [...] Mas o que quer o querer-viver? O querer-viver se quer a si mesmo, não na qualidade de querer, mas na qualidade de viver, não deseja outra coisa que a autoafirmação da vida[9].

Neste sentido, reafirmamos a diferença radical entre a vontade schopenhaueriana e a vontade pura. A vontade neste filósofo é, segundo Henry, idêntica à vida. Por isso, aparece antes de tudo como uma 'vontade-de-viver'. Precisamos tomar cuidado para não voltarmos à concepção clássica da vontade. Se vontade em Schopenhauer significa

---

[7] Ibid, p. 155-157.
[8] Advertimos que a expressão "fenomenologia da ação" é uma intuição nossa que foi inferida da reflexão henryana acerca das questões que dizem respeito ao movimento imanente da vida no conceito principal de vontade em Schopenhauer.
[9] Ibid, p. 156.

vontade-de-viver, tudo então se encontra relacionado com a vida e não com a própria vontade. Cito nosso autor:

> No querer-viver schopenhaueriano, quem quer é a vida, o que esta quer é a vida. A singularidade da posição schopenhaueriana diante da vontade clássica, reside em que ao 'querer', como idêntico à vida, ao ser totalmente exterior à vontade pura, resulta-lhe impossível a partir desta (vontade pura) se unir à vida [...] Contudo, se no querer-viver, a vida somente sonha com ela querendo-se sempre a si mesma, ou seja, se se coloca a si mesma segundo um movimento que é o seu e não o da vontade, se não tem nada a ver com esta última e quer tudo menos a vontade; então o conceito de vontade, mediante o qual se pretendeu caracterizar o mundo moderno da técnica, não tem nada a ver com o pensamento de Schopenhauer, já que este rejeita o conceito de um querer formal e vazio que só pode desembocar numa vontade de vontade em si formal e vazia. Contudo, se tomamos como ponto de partida a vida, então nos encontramos imediatamente na realidade, o movimento a partir do qual encontramos a vida é um movimento real, o da vida mesma e o do seu eterno recomeçar indefinido[10].

É assim que, paradoxalmente, podemos dizer que em Schopenhauer a vontade não quer nada, não deseja nada, quem quer e deseja é a vida. O viver vem em primeiro lugar e forma a realidade. Mas o que quer a vida? A vida se quer, deseja-se a si mesma, a vida quer viver. E para tanto ela atualiza seus poderes nesta autoafecção constante de si a si mesma. Que isso aconteça em nosso corpo enquanto corpo vivo é o que uma fenomenologia da ação, do corpo e da vida, deve pensar.

Contudo, algo parece estranho nesta definição de realidade como 'vontade-de-viver' (querer-viver) que se quer constantemente a si mesma. Emerge necessariamente outra questão: como é possível que a vida queira a si mesma se já está sempre presente a si mesma? Como se pode querer o que já se tem? E mediante esta indagação desponta um aspecto relevante da vontade-de-viver schopenhauriana enquanto realidade fundamental. Trata-se da definição, para Henry ruinosa, que aponta a realidade como uma carência em si. A vida, enquanto vontade-de-viver, como realidade é uma carência em si e por isso se apresenta como uma vontade faminta, precisamente um 'querer-viver'. Destarte, a realidade em Schopenhauer aparece como realidade faminta e a carência lhe é consubstancial. Assim afirma o autor:

> O que deve se considerar aqui é uma concepção de vida e realidade. Schopenhauer concebe a realidade como essencialmente afetada por uma carência, que nem sequer se pode chamar carência de si, mas uma

[10] Ibid, p. 156-157. O parêntese é nosso.

> carência em si. Contudo a vida não cessa de vir a si mesma (de alcançar a si mesma), ela é reiteração indefinida, mas aquilo que alcança, aquilo que não cessa de colocar como ela mesma, como seu próprio ser, é essa carência que lhe é consubstancial [...] Ela é a realidade, mas uma realidade constituída essencialmente pela carência de realidade, que a persegue e que lhe falta eternamente. Pois como não há outra realidade que esta realidade constituída em si pela carência de realidade, nenhuma realidade pode preencher tal carência, senão somente repeti-la indefinidamente. A realidade é uma realidade faminta[11].

Por isso, a esta realidade faminta Schopenhauer chama de querer-viver, que expressa o movimento imanente da vida que se quer constantemente a si mesma. Contudo, esta identificação da vida como um 'querer-viver' que constitui a realidade como uma carência em si, provoca em Schopenhauer, segundo Henry, a perda da siginificação da vida como identificada à vontade. Significação que para nosso autor aparece no título mesmo da obra "*O mundo como vontade e representação*[12]". Tal título, de fato, aponta, como já dissemos, para a intuição dos dois modos do aparecer: a representação e a vida irredutível à representatividade. Contudo, parece-nos interessante perceber que o que nos livra de identificar a vontade schopenhaueriana com a vontade clássica formal (vontade pura) é justamente a afirmação de que a vontade em Schopenhauer vai apontar para a realidade não como uma carência de si, mas como uma carência em si. Porém, a separação, posterior, entre vontade e vida em Schopenhauer resultará na perda de sua intuição basilar a possibilitar uma fenomenologia da vida.

Retomamos a afirmação de que, segundo nosso autor, em Schopenhauer o que constitui a essência do mundo representado é a vontade. Por isso, o mundo como representação é vazio em dois sentidos. Primeiro, porque a representação não pode exibir em si nenhuma realidade. E em segundo lugar, porque aquilo que antecede o mundo como representação e que poderia constituir, portanto, a essência sobre a qual ele se encontra fundado, é a vontade enquanto 'vontade-de-viver'. Contudo, esta, outra coisa não é que a própria realidade faminta de si mesma. Mas, então, como podemos pensar tal vontade como realidade se nela não parece haver nada mais que uma carência que a faz ser um eterno querer-viver? Henry resgata aqui o traço fenomenológico crucial do pensamento de Schopenhauer ao afirmar que a vontade neste filósofo somente pode ser compreendida como tal sob a condição de um modo de revelação que

---

[11] Ibid, p.157. O parêntese é nosso.
[12]Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté e représentation*. trad. A. Burdeau, Paris: Alcan, 1912.

a revela a si mesma. E assim, para nosso autor, a vontade schopenhaueriana resgata a significação ontológica radical na qual a realidade pode ser revelada em si mesma.

> Vontade, em primeiro lugar, possui a significação ontológica radical de circunscrever um modo de revelação no qual a realidade é suscetível de ser revelada em si mesma, ou seja, de fato, pela qual está constituída. A intuição abissal de Schopenhauer consiste em que aquilo que faz, e o único que pode fazer, da vontade a realidade é o aparecer *sui generis* da primeira[13].

Resumidamente podemos dizer, segundo a interpretação de nosso autor, que nesta condensada concepção do mundo como vontade e representação, emergem dois conceitos de vida. O primeiro, considerado ingênuo, refere-se à vida em sua determinação ôntica, como um 'querer-viver', o qual, por sua vez, pode ser compreendido como um desejo sem fim. Esta parece ter sido a interpretação privilegiada posteriormente por Schopenhauer e alguns de seus sucessores até a psicanálise. Quem sabe aqui, nesta determinação ôntica da vida, não se encontra a genealogia da análise psicanalítica? De que vida fala a psicanálise em seu início senão desta vida em seu sentido ôntico, como uma vida cega, perdida? Contudo, existe uma segunda determinação da vida. Trata-se da determinação ontológica essencial, segundo a qual a vida aparece como designando um modo de doação a partir do qual se experimenta a si mesma constantemente. Aqui a vida se apresenta não como um 'querer-viver' carente em si, como em sua acepção ôntica, ao contrário, a vida se apresenta aqui em sua autoafecção como um '**querer-vivo**'. Situamo-nos então entre estas duas acepções da vida: a vida ôntica enquanto um querer-viver e a vida originária, ontologicamente falando, a vida como um 'querer-vivo'. Esta segunda acepção ontológica da vida como um modo de doação, o qual pode ser vislumbrado inicialmente no título da obra magna *'O mundo como vontade e representação'*, resulta ser o que vai nos levar ao caminho da fenomenologia da vida.

Percebemos então que o pensamento schopenhaueriano, em sua crítica ao mundo como representação, acaba nos levando a uma encruzilhada. Esta nos situa entre a acepção ôntica da vida considerada como uma realidade faminta que fundamenta o 'nada' da representação e a acepção ontológica da vida que se experimentando imediatamente a si mesma se estabelece como uma vontade viva ou um querer vivo. Este aparece como modo de doação radicalmente diferente da representação. Segundo

[13] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p.158.

Henry, por não ter captado bem a relação que se institui entre estes dois modos de perceber a vida (ôntico-ontológico), a filosofia de Schopenhauer comete seu mais grave erro. Isto porque, por causa desta falta de percepção, perde aquilo que é o mais fundamental e próprio da vida, a saber, a vida como estrutura fenomenológica ou modo de doação (aspecto ontológico). Desta forma, tal filosofia fica presa ao aspecto secundário (ôntico) a partir do qual desenvolve todas as suas outras teses.

Contudo, para além dos limites de sua filosofia, importa ressaltar aqui o que nos parece de fato relevante para uma fenomenologia da vida em Schopenhauer. E sem dúvida alguma a concepção do corpo possui neste filósofo uma significação originária que nos pode conduzir a uma fenomenologia do corpo e, por sua vez, a uma ressignificação do que podemos compreender como ação. Já dissemos que mais adiante voltaremos, o quanto nos for possível, com maior especificidade, à questão de uma fenomenologia da ação. Partindo da tese que existe uma dicotomia do aparecer, diríamos, Schopenhauer vai situar o corpo, ou melhor, a corporeidade dos seres vivos, como uma espécie de ponto de convergência. Mas como isto acontece? O ponto de partida se encontra na afirmação segundo a qual a vontade como forma do aparecer original nos é revelada em nosso próprio corpo. Note-se, que não se diz a partir do próprio corpo, mas 'no próprio corpo'. Ou seja, o corpo identificado como vontade é percebido como o modo de revelação deste aparecer original. Esta tese, fundamental para nosso autor, fica explícita quando Schopenhauer afirma: "*A coisa em si, enquanto se manifesta ao homem como seu próprio corpo, é conhecida imediatamente*[14]". Desta forma, podemos compreender que, segundo tal afirmação, nosso corpo aparece como sendo em si mesmo o acesso para a única realidade, ou melhor, ele manifesta em si a única realidade. Já podemos ir pensando o que uma afirmação tão densa como esta pode significar se a ela juntamos, por exemplo, a afirmação teológica segundo a qual o acesso à salvação acontece justamente no corpo de Jesus entregado na Cruz.

Contudo, o corpo possui em Schopenhauer um duplo aspecto, isto é, ele se encontra dado de duas maneiras. Primeiro o corpo aparece como representação, e neste sentido, como um fenômeno-objeto com qualquer outro. Porém, em seu segundo sentido, o corpo aparece ao mesmo tempo como esse princípio imediatamente conhecido que podemos designar como 'vontade'. O corpo é então representação (objeto) e vontade (única possibilidade de manifestação ao homem da realidade

[14] SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté e représentation, p.21. Apud*. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 160.

verdadeira). Henry, em sua fineza fenomenológica nos diz que não é esta segunda manifestação do corpo como vontade o que constitui a chave de leitura fenomenológica da riqueza da filosofia de Schopenhauer. Para nosso autor, o esforço fenomenológico deve se concentrar na simultaneidade em que os dois corpos nos são dados. Isto é, 'ao mesmo tempo' que o corpo aparece como representação aparece também como vontade. Este *'ao mesmo tempo'* guarda algo muito especial. Isto manifesta a intuição primordial de que não existem duas realidades do corpo a não ser no seu modo de aparecer. Neste sentido, um só corpo nos é dado segundo dois modos de manifestação, a saber: aquele do mundo, segundo a estrutura ek-stática, na objetividade da representação; e aquele que se refere ao modo próprio de revelação da vida em sua imanência radical, na qual se sente sempre a si mesma. Desta forma, segundo Henry, é no aparecer, enquanto não é somente vontade, mas também representação, que o corpo, mesmo sendo uno em si, reveste um aspecto duplo. Trata-se em suma de um primeiro aspecto objetivo que pode ser comparado a qualquer outro objeto deste horizonte ek-stático; e por outro lado, de um outro aspecto não possível de ser representado, uma vez que se dá somente a si mesmo, como nos diz Henry, "*ali onde ao coincidir com a força que me atravessa eu me faço um com ela*[15]". Assim nos diz o autor citando Schopenhauer:

> A modificação objetiva corporal não pode ser considerada como produto, efeito do ato de querer. Assim, toda problemática da ação da alma sobre o corpo fica aqui descartada. Toda determinação da força radicalmente imanente que constitui nosso ser próprio nos é dada ao mesmo tempo que se cumpre, e sendo nós mesmos esse cumprimento[...] *'O ato voluntário e a ação do corpo não são dois fenômenos objetivos diferentes, enlaçados pela causalidade, mas são um só fato, este fato nos é dado de duas maneiras diferentes: de um lado imediatamente, do outro, como representação sensível. A ação do corpo não é mais que o ato da vontade objetiva vista na representação*[16]'.

Já que aparece na citação acima a categoria da causalidade, a qual recebe lugar privilegiado no pensamento do filósofo, aproveitamos este momento para realizar algo que pode ser considerado uma pequena digressão, contudo não menos importante para a compreensão de nossa intuição. A causalidade em Schopenhauer é pensada estritamente em conexão com a categoria de vontade. É na diferenciação entre a vontade em sua acepção clássica, sempre devotada à adesão a partir do discernimento do entendimento,

---

[15] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p.160.
[16] Ibid, p. 160-161.

que se pensa a causalidade como um elemento interno à vontade schopenhaueriana, que como 'vontade de viver' tem em si mesma a causa de seu constante movimento. A causa do 'querer' da vontade em Schopenhauer nada tem a ver com uma busca ou motivo externo. Como dissemos, por exemplo, não está atrelada ao consentimento do entendimento. É desta forma que em sua crítica a Kant, Schopenhauer extrai das 12 categorias da razão a causalidade, como se dissesse: 'tudo bem, a causalidade pertence ao sujeito que conhece, mas ela não é de forma alguma uma categoria vazia do entendimento'. Ela é mais bem algo imanente à própria vontade que como 'vontade de viver' se opõe à toda representação. Daí vem o título sugestivo da epistemologia schopenhauriana que pensará o mundo como esta dualidade, a saber: o mundo como *vontade e representação*. Neste sentido, se a causalidade pertence mesmo à essência da vontade enquanto 'vontade de vida' ela pertence, em linguagem kantiana, mais ao mundo das intuições empíricas (estética transcendental) do que ao mundo das categorias puras do pensamento (analítica transcendental). Pensando a partir de Henry, que considera lamentável a afirmação posterior de Schopenhauer, segundo a qual esta 'vontade de vida' é carente de realidade e por isso se coloca como uma vontade faminta[17], podemos dizer que causalidade se identifica com a vida e assim com a tonalidade impressiva da mesma. Neste caso, a causalidade já não seria uma categoria vazia do pensamento, mas seria, interessantemente, vinculada à própria impressão. E nada nos parece mais interessante. De fato qual é a causa primordial da possibilidade do conhecimento senão as impressões e não primeiramente as categorias? Diríamos de uma forma ousada que, caso Schopenhauer não tivesse esvaziado a vontade de seu conteúdo concreto (a vida enquanto autoafecção), caso ele não a tivesse transformado em uma vontade vazia que revela simplesmente uma realidade faminta, poderia ter pensado com maior profundidade a afetividade como causalidade essencial e assim como inteligibilidade primordial da vida e do mundo.

Voltando ao nosso tema, dizemos que a unidade corpórea advogada pela tese de Schopenhauer coincide com uma fenomenologia do corpo, segundo a percepção da fenomenologia da vida. Desta forma, o corpo aparece em sua realidade como um corpo entregue a dois modos do aparecer. Como dissemos, o primeiro, de significação ontológica radical, manifesta a verdade da vida na qual todo 'corpo de carne' se faz possível. Já o segundo, refere-se ao aparecer do horizonte ek-stático a partir do qual

[17] Esta tese para Henry leva à perda da intuição primordial de Schopenhauer, a saber, a vida como conteúdo de todo aparecer.

todo corpo somente pode aparecer como ob-jeto, como ser literalmente 'lançado' num fora onde não é possível nenhuma realidade, se por realidade entendemos vida. É impossível não dizer que, segundo nossa percepção, esta reflexão nos conduz, por sua vez, à intuição de uma fenomenologia da ação na qual não seria possível dissociar vontade e ação. A impossibilidade de pensar qualquer corporeidade desvinculada das ações do corpo objetivo aponta para a imanência radical da vida em nosso corpo de carne[18]. E por sua vez revela um princípio fenomenológico que atinge a noção clássica de causalidade. Não existe no corpo uma causa externa que o leva a uma ação, é sempre a vontade imanente, que ele é enquanto corpo (ou a vida imanente que ele é), que faz com que ele seja sempre o que é, a saber, um corpo vivo que se movimenta e que age, que pensa e que ama. Desta forma, o corpo aparece em Schopenhauer em sua imanência absoluta a si mesmo como 'vontade-de-viver' que não recebe tal vontade, diríamos, tal alma (ânima-enquanto possibilidade de movimento e ação) de outra instância heterogênea. Não existe uma alma a animar o corpo. O corpo mesmo se apresenta, como vontade-de-viver, enquanto aquilo que se anima a si mesmo. Este é o movimento de imanência radical que aporta a intuição da filosofia schopenhaueriana.

Segundo este contexto, a diferença entre 'nosso corpo' e os outros resulta ser que o nosso corpo possui outro princípio de inteligibilidade radicalmente diferente daquele proporcionado pelo horizonte ek-stático do mundo. Tal princípio de inteligibilidade se apresenta como sendo justamente a vontade, que Henry conecta imediatamente à vida em seu poder originário de doação. Isto torna possível pensar uma fenomenologia do corpo para além da fenomenologia do mundo. Interessante notar que em Schopenhauer acontece certa universalização deste conhecimento proporcionado pelo princípio de inteligibilidade do corpo (vontade). Como ocorre tal universalização? Neste filósofo acontece algo assim como uma percepção universal da vontade que habita nosso corpo quando percebemos que "*o duplo conhecimento que temos de nosso corpo não constitui uma simples propriedade desse corpo limitado a ele*[19]". Contudo, como percebemos isso? Como a vontade que aparece como sendo meu corpo pode me livrar de um egoísmo teórico segundo o qual a única vontade válida no mundo é a minha? Em Schopenhauer esta percepção da vontade universal a nos livrar de uma solidão radical, que seria nada mais que nosso enclausuramento em nossa própria vontade, acontece por

---

[18] Cf. HENRY, *Incarnation* , p.216. Ao trabalhar a questão "*da possibilidade originária da ação como pulsão carnal do corpo orgânico*", o autor vai reafirmar a tese da unicidade do corpo para além dos dois modos de doação (o do mundo e o da Vida).

[19] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 161.

analogia. Isto se expressa por meio da analogia entre o que experimento como vontade imanente ao corpo que sou e os movimentos que acontecem na natureza. Acontece no pensamento deste filósofo uma identificação no sentido de afirmar que o mesmo querer que se manifesta em mim e que me joga constantemente em meus desejos e necessidades, atua também como força imanente em toda a natureza. Assim diz Henry, interpretando Schopenhauer:

> Meu corpo é uma tábua sobre a qual estão gravados dois textos: o primeiro é perfeitamente inteligível e conheço de memória; o outro é escuro, composto inclusive de caracteres estranhos e formas surpreendentes, cujo sentido, contudo, vai aparecer para mim bruscamente. Pois o sentido destes pés, destas mãos, deste sexo, é isso que eu sei desde sempre, isso que eu sou, é este querer viver que brota através de mim e ao qual me abandono. Porém, como o primeiro texto inscrito sobre o meu corpo me permite ler o segundo, o que me desvela é o segredo do livro do mundo inteiro: os movimentos destas mãos e destes pés que são os meus, semelhantes aos que eu vejo à minha volta nos animais, através dos quais flui a mesma força, o mesmo querer que não cessa de querer aquilo que em aparência nunca obtém[20].

Contudo, mesmo nessa universalização da vontade que supõe sua extensão a toda natureza, nota-se que é ao nosso corpo que é dado o ônus (quase obrigação, enquanto necessidade) de constituir ou de acolher em si a revelação do aparecer original que se manifesta como vontade. O corpo é o lugar da revelação da verdade porque ele é, enquanto vontade imanente, a vontade, ou seja, a realidade[21]. Neste sentido, podemos dizer, com Henry, que a filosofia schopenhaueriana, mesmo em sua tese de universalização da vontade, possui como centro a ideia essencial de que é no corpo que se dá a experiência do poder fundamental da vida, o qual nada mais é que o próprio 'querer viver'. É por isso que mesmo o conhecimento do mundo possui como lugar epistemológico a experiência interna da realidade, como experiência da verdade. Esta experiência é o primado do conhecimento de si que se dá de forma imediata. Por causa desta imediatez, diz-nos Henry, o conhecimento de si constitui o princípio da

[20] Ibid, p. 162. Interessante é que é desta universalização que brotará o conceito de instinto, muito caro a Schopenhauer e depois à psicanálise. O instinto se apresentará depois como aquela força primordial que mascara nosso próprio desejo. Neste sentido, se explicarão todas as nossas atrações pessoais em nome de uma vontade maior, a vontade da sobrevivência da espécie. Dirá Schopenhauer que assim quando, por exemplo, buscamos as mulheres fortes com seios fartos pensando que isso é um desejo nosso, o que se manifesta é a vontade da espécie que vê nos seios fartos a possibilidade de uma boa amamentação que garantirá a perpetuação da espécie. Este comentário é penas uma curiosidade ilustrativa.

[21] Verdade e realidade em Schopenhauer não designando mais que o que Kant chama de noumeno, podem ser pensadas então como "a coisa em si" no sentido schopenhauriano.

compreensão da natureza inteira. Desta maneira, formula-se a intuição central da metafísica essencial, a saber: longe de poder ser determinado a partir do mundo, ou seja, a partir do conjunto dos saberes científicos projetados sobre ele como um objeto, nosso corpo, como um "eu" (*moi*), encontra-se dado não somente como ponto de partida, mas também como condição de possibilidade última da inteligibilidade do mundo e do seu aparecer[22]. Neste sentido, dizemos, a partir da fenomenologia da vida, que é porque nosso corpo porta em si uma inteligibilidade primordial, ou melhor, porque ele é o lugar de tal inteligibilidade, que não podemos ignorar a revelação da vida em nós. Por isso mesmo não nos basta o saber deste mundo (representação), por causa disso buscamos outro saber, a sabedoria da vida imanente em nossa carne[23].

Infelizmente, segundo Henry, ocorre no pensamento de Schopenhauer um abandono das teses cruciais para uma fenomenologia da vida. Este abandono acontece porque o filósofo não consegue sustentar a tese do conhecimento imediato da vontade. Desta forma, acaba-se por colocar uma série de mediações metafísicas a partir das quais se dá o conhecimento da vontade. Isto acontece quando Schopenhauer pensa, por exemplo, a experiência interna da vontade como representação. Ocorre uma volta a Kant e se esquece da imanência radical da vontade enquanto corpo original. Diz Henry:

> Com esta incapacidade de reconhecer em sua especificidade o aparecer próprio do querer, desfaz-se também toda a filosofia do corpo[...] Pois o corpo original não é outra coisa que o querer mesmo, ainda que em sua revelação imanente[...] meu corpo não é possível mais que irrepresentado. Portanto, como Schopenhauer disse no início, corpo e vontade são idênticos, essa identidade não se deve somente ao fato de que ambos designam uma e mesma realidade, uma e mesma força, mas também ao fato de que a força não é possível mais que como idêntica a si no seio de um se autoexperimentar que é um autopossuir-se, que é o ser um consigo desta força como suscetível de ser aquilo que é e de fazer aquilo que faz. A autorrevelação da vontade como este autoexperimentar-se não revela somente à vontade tal como ela é, mas a faz inclusive possível como vontade, força em qualidade de corpo. Corpo, força, vontade são nossa morada, e o são no sentido de que seu morar em si mesmo constitui em cada caso nosso morar em nós mesmos, nosso Si. Enquanto moram em si mesmos, moram em nós e nós podemos realizá-los[24].

---

[22] Ibid, p. 163-164.

[23] Cf. JUNIOR, Nilo Ribeiro. *Sabedoria da carne no itinerário de Levinas*. 2014 Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2014. Trata-se de uma tese de doutoramento em filosofia, que certamente com sua criticidade versa com maior profundidade sobre o tema da sabedoria da carne, intuímos que numa perspectiva crítica de Henry.

[24] Ibid, p. 166-167.

A concepção da realidade como realidade faminta está estritamente conectada com o contra sentido ontológico no qual desembocou a filosofia schopenhaueriana. Como podemos elucidar tal afirmação? Simplesmente refletindo sobre o significado desta realidade faminta no filósofo. Poderíamos perguntar: a realidade tem fome de que, o que busca constantemente? E a resposta de Schopenhauer não poderia ser outra senão a que segue: a realidade tem fome de realidade, fome e sede de existir. Por isso busca constantemente a realidade. Contudo, onde está a realidade? A realidade, enquanto ser, está no aparecer. Então precisamente porque a realidade tem fome do aparecer, e assim, fome de ser, por isso é designada como uma 'vontade de viver', uma 'vontade de ser'. E aqui se encontra o início de um contra-sentido ontológico. Este contra-sentido se instala porque a realidade faminta de Schopenhauer vai procurar seu ser (enquanto aparecer) na única possibilidade do aparecer (enquanto ser) até então conhecida, a saber, na representação ou na estrutura ek-stática do mundo. Contudo, resulta que a representação, enquanto estrutura do aparecer do mundo, não é doadora de nenhum ser enquanto realidade. Ao contrário, o que vai se descobrir é uma profunda carência ontológica que constitui a essência do aparecer do mundo enquanto justamente um não ser, ou um aparecer somente no segundo sentido, enquanto sombra, o véu de Maia. Assim, o contra-sentido ontológico resultante da definição schopenhaueriana da realidade como sendo faminta, pode ser descrito como aquele no qual encontramos a vida (vontade) que, como realidade faminta, busca a si mesma num fora de si. Ou seja, este contra-sentido se estabelece quando a vida busca a si mesma ali onde nenhuma vida, enquanto realidade, jamais será possível. A proclamação da realidade como uma carência (do/no aparecer) provoca em Schopenhauer a trágica dissociação entre vontade e vida o que, por sua vez, só pode resultar neste contra-sentido ontológico.

> A realidade foi vista por Schopenhauer como uma realidade faminta, como a realidade que leva em si a carência da realidade. O que significa essa carência fica claro ao mesmo tempo em que o querer-viver nos desvela sua verdadeira essência: essa carência é a do aparecer sem o qual nenhuma realidade pode existir, sem o qual não é sequer uma ficção ou uma sombra [...] A dissociação da vontade e da vida ocorre ao longo de todo texto schopenhaueriano. Dá para perceber que para a vontade, o fato de querer, de se afirmar, não se limita ao exercício imanente de sua essência, senão que consiste em sua manifestação, a qual é concebida como sua objetivação sob a forma de um mundo; e esta manifestação, que é uma representação, é também a vida [...] Em consequência, a vida se transforma em um mundo de aparências cuja proliferação e renovação contínua são o

> signo deste querer desencarnado em busca de uma existência, em busca desta manifestação da qual por si mesmo está desprovido[25].

O contra-sentido ontológico, como reflexo da separação entre vontade e vida, manifesta ainda outra redução no pensamento de Schopenhauer. Ao dissociar vontade e vida o filósofo acaba voltando à tese de uma vontade pura na qual não existe mais a imanência da vontade ao corpo. Contudo, o que existirá é justamente a distância, a distância fenomenológica que caracteriza todo mundo da representação. O corpo aparece agora submetido à vontade e não igual à mesma.

> Esta sujeição da vontade à vida é de forma idêntica sua adesão ao corpo. Os órgãos reprodutivos são o lugar da vontade, as necessidades sexuais e todas as outras experimentam a reivindicação incessante em nós do querer viver, são as testemunhas da sede de existir [...] Contudo, a imanência da vontade ao corpo e sua identidade com ele (primeiro Schopenhauer) é incompatível com a tese que prescreve à vontade, abandonada ao inconsciente, a busca da realidade de sua fenomenicidade fora dela, precisamente num corpo, mas num corpo que pertence agora à esfera da representação[26].

Somente assim é possível conceber uma realidade faminta. Quando em tal realidade joga papel fundamental um ato puro do querer que a coloque sempre neste movimento de buscar saciar sua fome no fora de si (representação). É por isso que podemos dizer que a concepção da realidade como 'faminta' provoca em Schopenhauer o abandono das intuições fundamentais para uma fenomenologia da vida e um retorno imediato à metafísica da representação coroada, como vimos, pela filosofia kantiana. Henry afirma que a separação entre vida e vontade acaba por colocar a vida como simples objeto da vontade. Objeto a ser buscado, por isso se fala com toda razão de uma 'vontade de viver', enquanto a vida se coloca como aquilo ao qual se deve buscar, se deve querer ou não querer. Contudo, onde se deve buscar tal vida? Ali, onde ela nunca está, fora da vontade e, assim, de si mesma, na representação ou no mundo como ek-stasis.

Por não dar conta de pensar a vontade como a vida em sua imanência radical, a filosofia schopenhaueriana condena o princípio de toda inteligibilidade a uma noite sem fim a ser iluminada pela luz do horizonte de visibilidade do mundo que constitui o

---

[25] Ibid, p. 187-188.

[26] Ibid, p.188. Aqui o mundo da vida se encontra identificado como o mundo da pulsão corporal, mundo do instinto. Vejamos que esta confusão será esclarecida posteriormente quando pensarmos a representação como sátira da vida.

mundo enquanto representação. É deste modo que se opera na teoria deste filósofo uma inversão absurda na qual a vida será pensada como trevas e a representação como luz a iluminar a escuridão desta realidade (vida) irremediavelmente escura. A vida identificada como realidade faminta e escura se vê separada da vontade. Podemos notar, segundo Henry, que é a partir desta separação entre vida e vontade que surge a ética mundana como uma espécie de salvação. Como podemos compreender isso no contexto deste pensamento? Retomemos a ideia. A vida em Schopenhauer, não captada de forma radical como imanência, ou melhor, após ser esquecida em sua originalidade como imanência, encontra-se relegada à dimensão da escuridão. A vida se apresenta, portanto, como uma vida cega. Ao invés de interpretar o eterno movimento da vida como constitutivo de sua imanência radical, tal movimento será pensado como expressão de uma realidade faminta que devora tudo sem ter em si nenhum objetivo. É desta forma que se instaura a significação axiológica segundo a qual esta realidade escura em si mesma deve ser iluminada pela luz da representação. Esta iluminação, que vem da dimensão ek-stática do mundo se apresenta, em realidade, como uma possibilidade de salvação. Somente a representação pode trazer à luz, ou melhor, aportar luz a esta realidade cega e escura. É no fora de si que a vida 'sacia', pretensamente, sua fome. Iluminação como salvação, neste sentido, não significa nada mais que a negação da própria vida, compreendida como realidade faminta e cega, realidade perdida (danada) que precisa ser encontrada e salva. No fundo, volta-se à tese clássica do intelectualismo segundo o qual somente à luz da razão (contemplação nesta luz) pode existir algo assim como um acesso à verdade. O que vemos aqui é a volta à possibilidade da salvação no sentido grego.

Como explicar que a salvação neste contexto consiste em negar a própria vida? É que compreendida nesta dimensão a salvação acontece, como lembramos, graças à mediação do conhecimento que consiste na representação. Esta nada mais é que uma reflexão como conhecimento ek-stático que ilumina a vida cega 'libertando-a' desta escuridão na qual se encontra presa deste sempre. O conhecimento se apresenta, segundo nosso autor, como calmante da vontade faminta. A salvação, neste sentido, identifica-se com a ética como conhecimento que, pretensamente, ilumina a vida escura e cega. Contudo, é importante notar que nesta concepção a ética se insere fora da própria vida, sendo assim algo heterogêneo que por princípio não tem o poder de conhecê-la, de controlá-la e determiná-la, ainda que se apresente pretensiosamente a partir destes três objetivos. Por isso mesmo, esta possibilidade de salvação será sempre

frustrada. Nenhuma salvação pela ética é possível no mundo como representação. Destarte, instaura-se uma crítica do saber que constitui, no fundo, uma crítica a esta concepção ética que, morando fora da vida, arroga-se o direito de normatizá-la e de determiná-la desde fora.

Como numa digressão notável, mas não por isso sem importância, retomemos em alguns parágrafos a reflexão sobre a possibilidade de salvação (sentido grego) apresentada a partir da dimensão do aparecer do mundo (ek-stasis) e a possibilidade de salvação no sentido cristão. Não será por acaso pela ineficácia da ética mundana em produzir algo assim como a salvação em nós, que o próprio Cristo opera uma inversão? Contudo, qual é de fato esta inversão operada por Cristo a partir da revelação sobre a possibilidade de nossa salvação? Eis nossa intuição de resposta em forma de pergunta: não será por perceber a ineficácia da ética mundana para salvar o homem que Cristo muda o centro da ética para o coração, ou seja, para a vida, quando ele coloca acima de tudo o mandamento do amor, o qual deve brotar da afecção primordialmente e não de uma determinação exterior de uma reflexão sobre o "dever" de amar (Jo 13, 34)? A mesma coisa acontece quando ele proclama que de fora nada pode determinar o homem, pois somente o que sai do seu coração, e assim, da vida, pode de verdade torná-lo impuro (Mc 7, 15; Mt15, 11). É desta forma que o único mandamento ou mandato desta 'lei interior' em sua imanência, ou seja, que não conhece distância fenomenológica, pode ser descrito da forma que segue: viva e ame.

Convém neste contexto, não sem certo risco, pensar um pouco sobre a tradição ascética cristã, sobre a interpretação clássica do ascetismo como negação do querer e, assim, da vida. Cabe dizer que não descartamos absolutamente a fundamentação biblico-teológica da tradição ascética e nem mesmo sua importância para o progresso no caminho do Espírito. Não temos dúvidas de que o objetivo de tal tradição sempre foi a libertação dos vícios e o caminho para a virtude[27]. Contudo, sabemos também que a má interpretação dos fundamentos do ascetismo, que no cristianismo tem mais a ver com os valores da austeridade, pobreza evangélica e valorização da vida em Deus, do que com o desprezo do corpo, causou grandes equívocos na vivência da espiritualidade cristã. É neste sentido que colocamos a pergunta: em que esta tradição ascética, em sua má compreensão, diferencia-se da concepção mundana da ética? Desta forma, somos levados a nos perguntar se as formulações da ética no cristianismo, ao longo de sua

[27] Cf. TANQUERE, Adolphe. *Compedio de teología ascética y mística*. Madrid: Desclée e Cia, 1930, p.7.

evolução histórico-dogmática, não esqueceram em alguns momentos a determinação primordial da vida como única possibilidade de salvação. Acaso no cristianismo, representado ainda hoje por uma ética ascética, a vida em sua manifestação corporal, ou seja, a vida enquanto corpo de carne (vivo) também não aparece negada e classificada em muitas exortações, mais em sua possibilidade de perdição do que de salvação? Com honestidade teológica e pastoral precisamos reconhecer como esta dimensão do 'pecado da carne' subjulga e ofusca perversamente o anúncio fascinante segundo o qual é num corpo entregue a nós que encontramos nossa possibilidade de humanização e salvação. Como aceitamos facilmente o corpo de Cristo entregue por nós e recusamos nos entregar e receber os outros corpos de carne em sua concretude vertiginosa? Contudo, recordemos: o que nos salva é a carne de Cristo.

De fato, é de um corpo de carne entregue até a morte na cruz que nos vem a salvação. Sendo que tal morte de cruz não significou a negação do corpo, mas constitui, ao contrário, a possibilidade de entrega e de glorificação de todo corpo vivo enquanto imanência da carne de Deus em nós[28]. De onde nos vem então esta ética mundana, com suas determinações ascéticas da negação da vida e do corpo, com sua tradução moral pretensiosa em nos oferecer outra salvação? E como é possível que possamos, esquecendo-nos da lei primordial do amor que vem da vida, fazer opção por esta pseudo-ética que ofusca o verdadeiro horizonte da possibilidade da salvação? Tudo isto brota da incapacidade de perceber a vida em sua imanência radical. Por isso mesmo, advogamos que a fenomenologia da vida, em sua retomada da fenomenologia da carne e da encarnação, pode se apresentar para a teologia cristã como a possibilidade de uma volta à originalidade da revelação cristã na qual o corpo de carne se apresenta ele mesmo em toda sua força originária. Neste sentido, enquanto revela a carne como possibilidade de salvação, o cristianismo se apresenta como portador de uma inteligibilidade primordial que resulta de sua fenomenologia ou modo de revelação *sui generis*. Retomaremos esta discussão em ocasião propícia.

Encerrando este momento de digressão, percebemos que é desta forma que uma pedagogia cristã da encarnação, enraizada na fenomenologia da vida, ou no modo de doação, próprio ao cristianismo, pode nos levar a compreender e viver nosso corpo de carne como manifestação primordial da vida e, deste modo, podemos experimentar em nós já agora a graça da salvação. Aliás, não é isso que diz a tradição mística do

[28] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 176. Esta imanência da carne de Deus em nós conecta-se à possibilidade da compreensão do que venha a ser transcendência no contexto cristão da salvação.

cristianismo? Acaso a salvação não é, em primeiro lugar, a experiência de se sentir salvo? E onde mais experimentamos isto senão em nosso corpo de carne? Diz o salmista que "*de todos os perigos nos livrou o Senhor Deus*" (Sl 33). A partir de tudo isso urge pensar o estatuto fenomenológico do corpo no seu sentido cristão. Por este motivo, nossa tese possui como horizonte último uma teologia do corpo a partir da fenomenologia da vida. Porém, tal teologia do corpo, em sua proposta a partir desta inteligibilidade primordial desvelada no prólogo joanino e retomada pela fenomenologia da vida, rompe em primeiro lugar com a concepção clássica que compreende o corpo como lugar de uma vida cega. Na pedagogia da encarnação advinda da abordagem fenomenológica do anúncio cristão, o corpo já não é lugar da obscuridade a ser iluminado pela sabedoria enquanto um "dever ser" da representação. Ao contrário, nosso corpo de carne recebe sua luz da vida que lhe é imanente. Por isso, ele é portador de uma inteligibilidade primordial. A mesma que se encontra anunciada no prólogo de João: "*o Verbo se fez carne e habitou entre nós*" (Jo1,14). Que o Verbo tenha feito de nós sua morada, não significa simplesmente que montou sua tenta entre nós, mas que montou sua tenda em nós. Nosso corpo de carne porta o princípio de inteligibilidade da vida enquanto a vida do Verbo está imanente em nossa carne. E somente por isso podemos transcender e, assim, sermos salvos. Este é o sentido da transcendência enquanto salvação no cristianismo, recordemos[29]. Evidentemente esta concepção da inteligibilidade primordial de nossa carne gera alguns conflitos básicos nas concepções antropológicas que habitam ainda nosso imaginário. Entre eles está o conflito com a concepção de um corpo habitado por uma alma que lhe vem de fora (tese da reencarnação); conflito com a concepção do corpo como lugar escuro a ser iluminado pela luz da razão (tese intelectualista e do gnosticismo); conflito com o corpo percebido como lugar de pecado e por isso como lugar de ascese e purgação (tese de uma ética ascética que brota da concepção gnóstica e que se encontra desenvolvida com amplitude no cristianismo por causa da ignorância da antropologia bíblica[30]). Algum mal estar há de provocar este nosso discurso sobre o corpo. Certamente, lançar-nos-á de encontro e não ao encontro da visão moralista de certa teologia do corpo, que se baseia, por exemplo, nas catequeses de João Paulo II, de acordo com encíclicas como a *Humanae*

[29] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 176.
[30] Cf. LACROIX, Xavier. *O corpo de carne*: as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009, p. 140-172.

vitae[31], de Paulo VI , cujo conceito de Lei natural é tomado como luz que ilumina todo agir humano[32]. Contudo, isto nos leva a entrarmos também em conflito com o oposto. Trata-se do conflito com a noção do corpo como objeto de consumo e manipulação, principalmente pelas técnicas científicas, mas também do corpo - objeto fomentado pela concepção hedonista que fomenta a indústria cosmética e pornográfica, identificada erroneamente como uma estética e uma erótica contemporânea. No fundo, o que se apresenta é o conflito com a noção do corpo como meio para uma transcendência e não como sendo ele mesmo lugar transcendental e, no sentido cristão, de transcendência. O que denunciamos é a perda da imanência da vida em nosso corpo de carne que o coloca como objeto, e simples meio para o que quer que seja. É como se através de nosso corpo pudéssemos chegar a um lugar utópico onde seríamos mais do que somos. Esta é a lógica do mercado dos corpos. Mas, resulta que nosso corpo não é simples meio para se atingir o lugar de nossa revelação originária, ele é, em si mesmo, condição de possibilidade desse lugar originário, enquanto concebido como um corpo dado na vida.

Feita esta digressão, contextualmente importante, caminhando para o final deste tópico ressaltamos uma vez mais que a originalidade do pensamento de Schopenhauer consiste em pensar a vontade como vida em sua imanência e assim como um querer viver sem nenhuma meta, sem nenhum fim. O curioso é que é justamente esta indeterminação objetiva do 'querer viver', que posteriormente será interpretada lamentavelmente como vida cega, que manifesta a descoberta fundamental da imanência da vida. Esta, como dissemos, por falta de ser pensada a partir de seu estatuto fenomenológico próprio, acaba sendo confundida ou interpretada a partir do aparecer do mundo.

> O elemento central do descobrimento de Schopenhauer não é a vontade, mas sua condição, uma condição que não se desprende dela, senão que a faz possível. Esta condição, a saber, a essência da vida, é a imanência. É a imanência da vontade que a determina inteiramente em sua oposição irredutível à representatividade. É a imanência da vontade que faz dela a realidade- enquanto não decai no patamar de um querer viver que busca sua realidade no mundo da irrealidade- e que, ao mesmo tempo, o desqualifica[33].

---

[31] Cf. PAULO VI, Papa. *Encíclica Humanae Vitae*. São Paulo: Paulinas.

[32] SILVIO, Grimaldo (Org). *João Paulo II. Teologia do corpo*: o amor humano no plano divino. Campinas: Ecclesiae, 2014, p.547. Recordamos aqui que nos colocamos em oposição não à corrente personalista da qual fez parte Karol Wojtyla e outros grandes nomes como Gabriel Marcel, corrente esta que recupera de forma louvável a dimensão do corpo como dom, mas, denunciamos com veemência a instrumentalização deste pensamento em vista da defesa de um moralismo ascético que despreza o corpo e oprime as manifestações múltiplas do amor humano em toda sua diversidade e vertigem.

[33] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p.191.

Destarte descobrimos que mesmo por detrás da definição da vida, bem como da realidade, como realidade faminta, esconde-se a descoberta primordial da filosofia de Schopenhauer. Contudo, qual é mesmo o princípio fenomenológico ocultado pela afirmação da vida como realidade faminta e sem meta? Trata-se da revelação da imanência radical da vida. A vida, de fato, não possui nenhuma meta porque não existe distância fenomenológica possível em sua interioridade radicalmente imanente. Este querer faminto consiste, em sua acepção positiva, simplesmente na fome enquanto querer da vida não por si mesma, mas em si mesma. Atenção, a preposição 'por si mesma' poderia sugerir a ideia de um movimento que se dirige para um fora de si, o que não expressaria a imanência radical da vida. Por isso, se existe algum querer na vida, este querer é um querer em si. Trata-se do eterno movimento em que a vida se experimenta constantemente a si mesma, uma vez que não há nada como um 'fora de si' que pode se experimentar e ser experimentado. Esta ausência de distância fenomenológica na imanência da vida, na qual o que revela e o revelado coincidem profundamente, pode ser compreendida justamente como a ausência do ver intencional que caracteriza a fenomenologia do mundo enquanto modo de revelação da representação. Este ver intencional não encontra lugar na vida em sua imanência. É justamente por causa desta ausência de intencionalidade na vida que a impede de buscar fora de si um conteúdo, que, aliás, não existe, ou seja, é por ser a vida o conteúdo da vida, que ela se apresenta como uma realidade imanente e por isso mesmo sem um fim (telos), a não ser a constante autoafecção. Assim diz Henry sobre a vida imanente em sua interpretação original de Schopenhauer:

> É de modo mais original, porque não tem nenhum fim no sentido de uma meta, e não tem nenhum porque, ao se efetuar por inteiro e si mesma e não indo nunca além de si mesma num fora de si, jamais pode se dar coisa alguma como a representação de uma meta, como tampouco instituir a distância que a separaria dela. O que existe no fundo destas afirmações é a relação da vontade consigo mesma, seu ser primitivo em qualidade de imanência [...] É tão insólito o sentido original da vida enquanto imanência, é tão estranho a toda representação, que Schopenhauer não pode evitar avaliá-la a partir desta (representação)[34].

Desta forma, após descobrir a inteligibilidade primordial que se esconde por detrás da afirmação da vida como realidade faminta e cega, podemos recordar, de forma poética, as palavras de Angelus Silesius, citadas pelo próprio autor, no contexto da

[34] Ibid, p. 192. O acréscimo entre parênteses é nosso.

retomada do pensamento de Mestre Eckhart. Assim, nos diz o poema: "*a rosa é sem porquê, floresce porque floresce, não se autocontempla nem pergunta se alguém a vê*". Com Henry, parodiamos o místico dizendo que a vida é sem porquê, assim como a rosa. Como esta floresce porque floresce, a vida vive porque vive[35]. Depois de havermos visto alguns elementos dos primórdios da fenomenologia da vida na filosofia de Schopenhauer, a partir do verso acima, introduzimos já o tema do nosso segundo tópico, a saber, a questão da imanência e da afetividade em Nietzsche como duas características essenciais da vida. Desta vida que é sem porquê.

[35] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 291-292.

1.2 Imanência e afetividade em Nietzsche: duas características essenciais da vida

Existe uma originalidade essencial no pensamento de Schopenhauer e de Nietzsche que se impõe como uma marca decisiva na filosofia moderna e que, neste sentido, proporciona uma verdadeira revolução. Tal originalidade, segundo Henry, consiste no fato de que o Ser, por primeira vez, encontra-se identificado com a vida[36]. Como vimos, em Schopenhauer esta definição do ser como vida se dá inicialmente através da categoria 'vontade' enquanto corporeidade original, a qual posteriormente foi reduzida a um 'querer-viver'. Nietzsche, criticando esta redução da vontade a um querer-viver, conceberá, a partir da mesma filosofia schopenhauriana, a vontade como 'poder'.

> Certamente , aquele que fala do querer-viver não encontrou a verdade. Esse querer não existe. Pois o que não é não pode querer e desejar a vida como poderia fazê-lo, contudo, aquele que está na vida. Onde se encontra a vida, somente ali se encontra o querer[37].

Desta forma notamos que a categoria do 'poder' assume desde já um papel fundamental na filosofia nietzschiana. A vontade, enquanto 'vontade de poder' é o que se apresenta como diferencial entre a concepção schopenhauriana e nietzschiana de vontade. Contudo, como bem aponta Henry, em Schopenhauer também a vontade se apresenta inicialmente a partir da perspectiva do poder. Esta concepção da vontade como poder no mestre de Nietzsche é possível se voltarmos à perspectiva da vontade compreendida enquanto corporeidade original, como o corpo dos movimentos reais. Então, neste caso, qual é a novidade da vontade de poder nietzschiana em relação à vontade schopenhauriana? Na resposta a esta questão desponta uma perspectiva essencial da filosofia nietzschiana. Trata-se da concepção de que todo poder está constituído ou dado em um 'Poder' mais original que, segundo Henry, o "obriga a ser". Assim expressa nosso autor o significado da vontade de poder em Nietzsche:

> O que significa então a agregação nietzschiana do poder a esta vontade que já é poder, e poder onipotente, ao não encontrar nunca nada que não seja ela que lhe possa apresentar algum obstáculo, ao não haver, em qualidade de elemento diferencial, outra coisa que a representação que ela toma como um brinquedo em suas mãos, torcendo-a e deformando-a em todos os sentidos e fazendo dela o que quer? [...] Vontade de poder quer dizer em Nietzsche poder da vontade, não simplesmente o fato de que a vontade é poder e, segundo

---

[36] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 232.
[37] NIETZSCHE, Ainsi parlait Zarathoustra. *Apud.* HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 229-230.

> o anúncio impactante de Schopenhauer, que é o corpo, mas o fato mais fundamental de que todo poder, toda força e o mesmo corpo não são mais que graças ao atuar de um poder mais original que os lança em si mesmos e os obriga a ser. Neste poder da origem, somente tem licença para atuar poder e força[38].

Desponta-se aqui o horizonte de um 'Hiperpoder' classificado como omnipresente e omnipotente a partir do qual, ou melhor, no qual todo poder é o que é, a saber: efetivo. Contudo, o que significa esta afirmação de que dado no 'hiperpoder' todo poder está obrigado a ser? Em nossa visão, esta frase enigmática aponta para a radicalização do caráter essencial da vida enquanto imanência. De fato, para Henry, a filosofia de Nietzsche revela de maneira decisiva as duas definições eidéticas da vida, ou melhor, os dois caracteres essenciais da vida, a saber: imanência e afetividade. Destarte, ao situar a doação de todo poder neste 'hiperpoder' que nos "constringe a ser[39]", o que aparece em Nietzsche é a radicalização da imanência da vida que nunca é livre para não ser ela mesma. Neste sentido, podemos dizer que neste filósofo existe mais que uma simples diferença entre sua categoria de 'vontade de poder' e aquela de seu mestre Schopenhauer caracterizada como vontade enquanto um 'querer-viver'. Então, a título de elucidação, é possível dizer que enquanto em Schopenhauer a vontade acaba estabelecendo certa dependência com o horizonte da metafísica da representação, dependência que se dá através de sua redução a um 'querer-viver', em Nietzsche parece ocorrer outro movimento. Trata-se da imanentização desta vontade quando ela é compreendida como 'hiperpoder' no qual todo poder se encontra dado, sendo a vontade de poder essencialmente a possibilidade da realização (efetividade fenomenológica) do poder mesmo, seu automovimento. Por isso, poder em Nietzsche, segundo Henry, designa causalidade. Isto é, "*causalidade verdadeira, eficaz, poder em seu cumprimento efetivo, ação real, força*[40].

Contudo, segundo nosso autor, a outra determinação essencial da vida também aparece na 'vontade' nietzschiana. Desta forma, "*no 'Nascimento da tragédia'*, *deixa-se reconhecer a especificidade afetiva da vontade nietzschiana idêntica à vida*[41]". E desta forma, como nos diz Henry, se em Schopenhauer a vontade se apresentava como uma

---

[38] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 231.
[39] Cf. CONSTRINGIR. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *O minidicionário da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2002. Fizemos a opção pelo vocábulo constringir ao invés de constranger justamente porque, em sua acepção na língua portuguesa, o verbo constringir oferece de forma mais forte o sentido de uma ação que necessariamente imprime força.
[40] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 227.
[41] Ibid, p. 228.

'realidade faminta' a nos lançar neste caráter trágico de um desejo insaciável, em Nietzsche, mesmo sem renegar o caráter trágico da existência, aparece a noção do 'eterno prazer da existência' a contrastar com o desejo insaciável da vontade schopenhauriana. É assim que a vida aparece em Nietzsche em sua especificidade afetiva, não como realidade cega e faminta, mas como prazer e embriaguez de uma potência indestrutível, citemos nosso autor:

> Que a vida não se desvele simplesmente como a vaidade de um desejo sem objeto e seu eterno sofrimento, senão, através deste, como o prazer e a embriaguez de uma potência indestrutível, não é uma afirmação passageira, mas, ao contrário, a revelação da tragédia que, ao descartar tudo o que separa o homem de sua essência, o reconduz a ela, ao pensamento de que "*no fundo das coisas, e apesar de toda mudança das aparências, a vida é indestrutivelmente poderosa e prazerosa*[42]". Ao expressar este poder indestrutível da vida, a qual consiste inteiramente na essência pura do prazer, o coro satírico irrompe na tragédia[43].

Contudo, como compreender o caráter trágico da existência? Como entender que apesar deste prazer incomensurável enquanto original prazer de existir, experimentamos em nós, por vezes, uma vida miserável, um sofrimento contínuo? Surge aqui uma questão que clama por resposta. Porém, tanto em Nietzsche como em Schopenhauer, tal resposta não convém ser pensada a partir de duas concepções de vida, uma marcada pelo absurdo do sofrimento e outra pela doce embriaguez de uma potência indestrutível mergulhada num prazer sem fim. Não existem duas vidas, mas uma só vida agarrada a sua impossibilidade eidética de decidir ser ou não ser vida. A possibilidade hamletiana não se aplica à imanência da vida. Somente na estrutura ek-stática da representação posso titubear entre a opção "*ser ou não ser*" e colocá-la como questão[44]. Contudo, na vida isto não é possível. Esta impossibilidade eidética da vida, que consiste em nunca poder deixar de ser si mesma, ocorre justamente por causa de sua não distância fenomenológica, em outras palavras, por causa de sua imanência radical. Desta forma, a resposta à questão sobre a vida experimentada ora em sua tragicidade ora em sua dimensão prazerosa, precisa ser pensada a partir de outra referência. Vejamos o que diz nosso autor:

> A determinação positiva da vida em Nietzsche possui uma significação que convém ressaltar. Pois a oposição entre a desgraça de

[42] Cf.NIETZSCHE, La naissance de la tragédie. In: HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 228.
[43] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 228-229.
[44] Cf.SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. 2. ed. Liboa: Impresa nacional, p. 78.

> uma existência deficitária e o prazer incomensurável e original de existir como experiência da superabundância e superpotência da vida, não dá lugar para gerar duas concepções divergentes da vida entre as quais teríamos que eleger: uma delas marcada pelo pessimismo absoluto que seria qualificada de nihilismo e a outra, certamente não otimista, mas suficientemente diferenciada, como 'pessimismo da fortaleza [...] Se existe uma evidência decisiva na qual as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche coincidem, esta diz respeito à impossibilidade eidética por parte da vida de tomar posição com relação a si, de separar-se de si para, em seguida, querer ou não querer ser si, querer ou não querer se aceitar a si mesma e, apoderando-se de sua essência, coincidir novamente consigo[45].

Um traço essencial da reflexão nietzschiana consiste na afirmação da vida como esquecimento. Com esta afirmação, o que se pretende é reforçar a definição eidética da vida como imanência radical. Neste sentido, a vida é esquecimento porque nela existe sempre um 'presente'. Esta eterna presença da vida a si mesma significa dizer que nela não existe nenhuma distância a partir da qual se poderia estabelecer algo assim como um pensamento enquanto recordação. A vida é esquecimento, diz Henry, porque nela não há nenhum olhar intencional (estrutura ek-stática) que recorde um passado, visto que em si mesma ela é eterna presença de si a si.

> A imanência é objeto de uma afirmação imediata na proposição crucial segundo a qual a vida é esquecimento. Esquecer é não pensar. Ao esquecimento se opõe uma lembrança que consiste, pelo contrário, em pensar naquilo em que não se pensava. Esquecimento e recordação não se opõem, contudo, mais que no pensamento, como duas modalidades deste [...] Que a vida seja esquecimento, Nietzsche o diz em outro sentido completamente diferente. Para a vida, esquecer não é pensar em, não em virtude de uma distração, senão porque ela não carrega em si a essência na qual reside a possibilidade de pensar em qualquer coisa geral. A vida é esquecimento por natureza em qualidade de imanência, a qual expulsa insuperavelmente de si o ek-stasis e, por ele, toda forma de pensamento possível[46].

A partir desta reflexão da vida como esquecimento surgem outras questões também importantes na reflexão de Henry sobre o pensamento nietzschiano, a saber: a questão da possibilidade da recordação como hábito; a questão do hiper-poder da vida como impotência da vida para se negar a si mesma; a questão da compreensão da fortaleza e debilidade que leva, por sua vez, à reflexão sobre o tema do niilismo. Continuemos nossa reflexão propondo a comunicação breve de cada um desses temas dentro do nosso contexto de análise do surgimento da fenomenologia da vida no

[45] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 229.
[46] Ibid, p.233.

pensamento de Nietzsche. Em primeiro lugar, queremos retomar o tema da vida como esquecimento e a possibilidade da recordação. Neste contexto, um paradoxo se apresenta de forma clara. Este pode ser expresso da seguinte maneira: se a vida, em sua imanência radical, é por natureza esquecimento e, como tal, não admite em si a dimensão do ek-stasis como pensamento, como conferir à vida dos viventes gerados na vida absoluta algo assim como a possibilidade de recordação? Desponta-se aqui uma interessante reflexão. Tal possibilidade de recordação somente poderia acontecer por meio de uma intervenção que imprime na vida a recordação através de golpes como os de um bastão. Desta forma, segundo Henry, em sua interpretação dos textos nietzschianos, confere-se à vida, através de tais golpes, não a capacidade de recordar, pois por si mesma a vida nunca terá esta capacidade anamnética, mas o que se imprime na vida é o que podemos denominar como 'hábito' da recordação. A esta aquisição forçada do hábito de recordar, Nietzsche nomeia de 'ato de domar'. Uma questão emerge então: a dimensão da moral, enquanto dimensão pautada fundamentalmente pela recordação dos deveres, não significaria, a partir deste ponto de vista, sempre uma tentativa de domesticar a vida? Neste sentido, a partir da crítica nietzschiana da moral, esta se encontra compreendida a partir da dimensão da recordação como um hábito imposto à vida aos golpes, uma violência contra a vida. Isto compreenderia um verdadeiro atentado contra a vida, porque tal hábito não pertence à dimensão imanente da mesma. Porém, compreendendo a partir desta perspectiva o dever ético-moral como uma violência à vida, como podemos falar que o mesmo propicia o bem viver? Qual ética significaria este abrigo que nos possibilita o bem viver? O que significa este bem viver no contexto do pensamento nietzschiano?

Deixando em aberto esta questão, voltamos à pergunta prática: como imprimir na vida o hábito da recordação se a vida enquanto tal, em sua imanência, é concebida como a única realidade e, desta forma, não existe coisa alguma fora dela que lhe possa chegar como um estranho? Segundo Henry, Nietzsche tenta responder a esta questão paradoxal não através da categoria da memória que, por si, pertence à representação, mas por meio do que ele denomina como 'vontade de memória'. Tal vontade de memória é designada como sendo um 'seguir querendo o que já se quis uma vez'. Imanente à própria vida, esta estranha e enigmática categoria da 'vontade de memória' é o que possibilita a impressão da recordação na vida. Contudo, o mais interessante é que, segundo Henry, Nietzsche afirma que tal impressão feita aos golpes acontece através do sofrimento. O sofrimento significa, então, os golpes que imprimem na vida a

possibilidade da lembrança. Desta forma, afirma-se que somente fica gravado na memória aquilo que causa sofrimento. A dor seria então a única possibilidade da recordação? Já percebemos que estas categorias nietzschianas, hauridas a partir de uma fenomenologia principiante da vida, podem provocar muito desconforto e muitas reflexões. Uma delas é o questionamento sobre o papel da dor na formação do hábito de recordar. De fato, não é somente a dor que aparece na memória do vivente dado na vida. Aquela tarde ensolarada na qual partilhamos com intensidade nossa existência com a pessoa amada, fica-nos também na memória. Esta constatação deve nos fazer supor que a categoria da dor e do sofrimento neste discurso tem um significado mais profundo e não pode ser identificada simplesmente com o sofrimento tal qual o experimentamos. Para nós, por exemplo, o que desponta através deste discurso sobre a vida como esquecimento e a dor como possibilidade de recordação, não significa outra coisa que uma narrativa da vida a partir de suas duas características ou determinações eidéticas fundamentais, a saber: a vida narrada como imanência radical e como autoafecção que nos conduz a pensar sua arquipassividade[47].

Não podemos perder de vista que o tema da imanência radical da vida é o fio condutor da filosofia nietzschiana em nosso discurso. Por isso, para além da possibilidade da recordação, e do desafio de "*criar um animal que possa prometer*[48]", como diz Nietzsche em sua *Genealogia da moral*, a vida como esquecimento remete sempre a esta determinação essencial de si mesma, segundo a qual, não existe distância fenomenológica na vida[49]. Aqui surge o tema do hiperpoder, na verdade como um 'não-poder, na medida em que ele aparece como o fracasso da vida de fugir de si mesma. É desta forma, que segundo Henry, a parábola dos cordeiros e das aves de rapina, encontra-se utilizada como recurso literário e discursivo para falar da 'não liberdade da vida'. Esta 'não liberdade' é justamente a impossibilidade da vida de não ser si mesma. Neste sentido, a vida não pode ser outra coisa que si mesma, não pode não ser si mesma, jamais poderá fugir de si. A vida será sempre ela mesma, em si mesma, sem possibilidade de ser outra coisa. Por isso, os cordeiros não podem culpar as aves de rapina por serem aves de rapina, elas são o que são, como a vida é o que é, sem poder

---

[47] Ibid, p.234-235.
[48] Ibid, p. 235.
[49] Cf. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 4.ed. Paris: Puf, 2011. Para conferir uma elucidação mais profunda sobre o que significa a distância fenomenológica no autor, basta ler o § 9 da II seção "*la détermination unilatérale de l'essence du phénomène et le concept de distance phénoménologique*", assim como o § 10 da mesma seção "*La distance phénoménologique et le dédoublement de lêtre: présence et aliénation*".

deixar de ser. Os cordeiros não podem culpar as aves de rapina de seu trágico destino de serem, por elas, devorados[50]. Desta forma, vamos perceber que a condição de toda ação possível é esta eterna coincidência da vida consigo mesma. Contudo, esta não liberdade para ser outra coisa que ela mesma, ou seja, esta impotência da vida em fugir de si mesma se estabelece, paradoxalmente, como o hiperpoder no qual o ser se reúne consigo mesmo e se apodera de si nesta experiência original de si que faz dele justamente a vida.

> Com o caráter da incoercibilidade do vínculo que abandona a vida a si mesma, a não-liberdade é o hiperpoder no qual o ser se reúne consigo e se apodera de si nesta experiência original de si que faz dele justamente a vida. Enquanto não-liberdade o hiperpoder do ser é identicamente sua impotência[51].

Desta forma, podemos dizer que a estrutura do ser enquanto vida se identifica como hiperpoder, mas enquanto este é uma não liberdade para não ser outra coisa que si mesmo. Porém, esta não liberdade para não ser outra coisa que si mesma, manifesta, segundo compreendemos, sua passividade insuperável com relação a si. Isto consiste justamente no 'não poder' se desfazer de si. Por isso, Henry diz que "*a estrutura unitária do ser, da identidade, da ipseidade e da vida, é a estrutura da subjetividade absoluta*"[52]. Esta, comporta uma passividade em relação a esta impotência de não ser outra coisa que si mesma. Com relação à passividade constitutiva do vivente, podemos dizer que ela significa este fato de ser dado na vida, sem possibilidade de ter sido dado em e por outra coisa que ela. E, portanto, sem a possibilidade de ser outra coisa que este vivente, afetado pelo pathos primordial da vida. Por isso, as aves de rapina não podem não ser aves de rapina. Surge aqui uma nota para uma possível fenomenologia da ação. A imanência da força que encontra sua efetuação em si mesma, não pode se apresentar a si mesma numa representação, uma vez que esta não pode ser outra coisa que uma fuga da imanência de si, uma transcendência. Daqui resulta, segundo Henry, que a ação somente é possível enquanto incompreensão, já que o ato de compreender é próprio ao aparecer do mundo. É assim que, segundo nosso autor, como a possibilidade da ação implica sua incompreensibilidade, seu nome, de acordo com Schopenhauer e Nietzsche, pode ser designado como INSTINTO. Neste sentido, instinto nestes dois pensadores não

[50] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 236.
[51] Ibid, p. 236.
[52] Ibid, p.237.

significa outra coisa que a própria condição da vida enquanto possibilidade de toda ação possível.

Segundo Henry, a estrutura imanente da vida que nos lança no seu hiperpoder como um 'não poder sair de si' nos coloca diante da possibilidade do niilismo. Contudo, o que é niilismo em Nietzsche? Esta questão pode ser mais bem respondida através da reflexão da clássica dialética entre os fortes e os fracos desenvolvida pela crítica nietzschiana da tradição ocidental. Sobre os fortes, podemos dizer que são compreendidos a partir desta determinação da vida a ser o que ela é: esta vida que sempre se experimenta a si mesma e que expulsa de si toda possibilidade de alienação. Assim diz Henry:

> Da força dos fortes é fácil dar conta. Os fortes são fortes porque o são, posto que a essência do ser é a vontade de poder, ou seja, a força mesma. A natureza dos fortes é tanto mais fácil de compreender a partir da essência do ser, pois não são outra coisa, segundo pressentimos, que uma projeção desta essência, a figura mítica daquilo que finalmente não tem nada que ver com uma categoria de indivíduos indevidamente privilegiados, senão que constituem precisamente esta estrutura interna do ser enquanto é a vida. A vida é esquecimento por natureza, em virtude de sua essência, portanto, os fortes também são esquecimento, não têm nada que perdoar, inclusive nada que "esquecer" [...] Ao ser esta vida alheia à representação [...] então também os fortes "chegam como o destino, sem causa, sem razão...", etc. Daqui que a análise eidética da estrutura do ser como vida tenha assumido a atitude de uma recoleção das figuras do mito, porque com cada uma delas se pensa um elemento do eidos, uma invariante da vida[53].

Nietzsche realiza sua análise dos fortes, como vimos, recorrendo às figuras míticas e também a uma descrição da aristocracia, o que não nos interessa aprofundar agora. O que devemos pensar neste momento é justamente a intrigante questão da debilidade. Como pode existir algo assim como a debilidade e como ela se explica? Henry descarta, mediante sua leitura de Nietzsche, a possibilidade de explicá-la a partir da justaposição de forças, como se existissem poderes menores que situados diante dos maiores poderiam ser considerados débeis ou fracos. Para Henry, "*Nietzsche não entende a debilidade como uma força menor, mas como a negação de sua essência e, enquanto esta essência é a imanência, como a ruptura com esta*"[54]. E aqui podemos vislumbrar o que significa a questão do niilismo em Nietzsche. Se pudéssemos resumir,

[53] Ibid, p. 240-241.
[54] Ibid, p. 242.

diríamos que para nosso autor, segundo sua análise sobre a vida e afetividade em Nietzsche, a debilidade não pode ser atribuída a uma causa transcendente, mas deve ser compreendida a partir da imanência mesma da vida. E esta possibilidade da fraqueza precisa ser compreendida a partir do mesmo ponto que se compreende a possibilidade da força. Ambas se situam na essência da vida enquanto imanência. Desta forma, se a força é a da imanência e se refere à insuperável força do vínculo que une a vida a si mesma; por sua vez, a debilidade aparece em Nietzsche como a negação desta essência da vida enquanto imanência. A debilidade é a possibilidade, do ponto de vista da imanência, impossível, de ruptura da vida consigo mesma. A possibilidade de negação da vida é o que se pode entender por niilismo. Por isso, a moral será, enquanto negação da vida (moral ascética), compreendida por Nietzsche como uma moral niilista que arranca o homem do ser da vida para jogá-lo ao nada da perspectiva moral, enquanto fuga ou repressão da vida em toda sua força. Nesta perspectiva, a moral cristã aparece aos olhos do filósofo como uma moral pálida, que matando a vida, mata a Deus mesmo. Deus está morto porque a vida está morta nesta moral pálida que nos conduz ao nada (niilismo). Eis então o absurdo e o significado da fraqueza neste contexto nietzschiano. Desta forma, repetimos uma vez mais, que niilismo se conecta à fraqueza e significa, neste contexto, o "não" que se diz à vida; 'não' este, que se traduz numa fuga, numa tentativa de ruptura da essência da vida enquanto imanência.

Todo este movimento de fraqueza, enquanto negação da vida, que desemboca numa postura niilista, não tem significado, contudo, de uma negação externa, mas de um movimento imanente à própria vida, que pretende a destruição da essência interior da vida. Porém, esta destruição interna, vista como autodestruição, já que de alguma forma é a vida mesma que diz não à vida, choca com a impossibilidade essencial da vida de se negar a si mesma, uma vez que o vínculo que a une a si mesma é inquebrantável. Desta forma, segundo Henry, a autodestruição impossível da essência interna da vida, que implicaria a saída da vida de si mesma e assim sua alienação, torna-se aquilo que Nietzsche nomeará como enfermidade da vida. É esta tentativa de saída de si, também imamente à vida, que faz do homem um animal doente e, consequentemente, o lança na possibilidade da fraqueza e do fracasso. Portanto, um animal doente significa um animal que se recusa a ser animal e que, por causa desta recusa, quer sair de si mesmo, já que a imanência é, neste caso, a 'animalidade', e justamente aquilo que se busca quebrar. Nietzsche aborda a fundo esta enfermidade da vida enquanto esta vontade da vida de atentar contra sua própria essência e, assim, autodestruir-se. Parece-

nos que aqui nos deparamos com o que posteriormente alguns chamarão de pulsão de morte. Eis então que a vida em Nietzsche é percebida como uma imanência radical que, em si mesma, apresenta-se, ao mesmo tempo, como um hiperpoder (enquanto não poder de não ser si mesma), e por outro lado, como uma vida doente (enquanto debilidade esboçada através da busca de romper com sua coerência interna, ou imanência).

Sobre a manifestação da enfermidade da vida, Henry retoma as quatro causas centrais situadas, segundo ele, na *Genealogia da Moral*. De antemão é preciso ressaltar que estas quatro causas, mesmo situadas e referidas ao interior da relação da vida consigo mesma, ou seja, mesmo sendo imanentes à vida, consiste, segundo Henry, em um movimento que nos remete à ideia de uma tentativa de saída de si, como uma espécie de ek-stasis. Contudo, como compreender isto na imanência radical da vida? Trata-se do esforço, realizado no seio da vida, de ruptura com a própria vida.

Prossigamos nossa exposição sobre as quatro causas. Segundo pudemos perceber, a primeira causa da enfermidade da vida consiste na identificação do homem como o grande asceta que é capaz de encontrar o prazer combatendo o próprio instinto, sua natureza. Esta primeira causa aponta para a segunda. O homem, ao se voltar contra o instinto, apresenta-se como o criador de um si insatisfeito que acaba por gerar uma existência capaz de inovar e, assim, de desafiar o destino. Este segundo aspecto, por sua vez, conduzir-nos-á à terceira causa, a saber: o homem desafiador do destino somente o faz a partir de uma dimensão de futuro que questiona o presente. Ao questionar o presente, o homem se coloca como o animal mais valente e é assim que desafia o destino. Perguntamo-nos se este destino aqui não pode ser compreendido como o eterno retorno no sentido de pensar a eterna presença da vida a si mesma, e, assim a sua imanência. De qualquer forma, é esta terceira causa que concebe o homem como aquele que ao questionar o presente se lança ao mais além de si. Por fim, aparece agora a quarta causa que se revela como o homem "desapontado". Qual é a causa deste desapontamento? É que cansado deste desejo de ser lançado para o mais além, o homem percebe como o mesmo não passa de um desejo vão, pois é impossível fugir de si mesmo. Interessante observar que estas quatro causas não parecem ser mais que a descrição fenomenológica do esforço imanente da vida para se negar a si mesma enquanto imanência. Esforço que parece constituir ele mesmo um eterno retorno. Percebemos que a quarta causa é um desapontamento enquanto frustração deste esforço que percebe seu fracasso nesta tentativa de ir mais além de si mesmo enquanto imanência radical da vida. E o fracasso consiste em que não existe um mais além da

Vida, assim como não existe um mais além do Ser, enquanto o nada é justamente o não ser.

A vida como imanência radical é o que é, nisto consiste seu hiperpoder. É assim que, segundo Henry, a vida em Nietzsche recebe primeiro uma designação positiva, a saber: vida como imanência radical e, portanto, como hiperpoder fora do qual coisa alguma pode ser concebida a não ser como fracasso, isto é, enquanto justamente um niilismo; fora da vida a única possibilidade é o nada enquanto coisa alguma. É desta forma que emerge, por outro lado, o que parece ser em Nietzsche justamente sua designação negativa, a saber: a noção de uma fraqueza enquanto esforço imanente da vida para romper consigo mesma. Isto pode ser considerado negativamente como sua enfermidade, cujo correlato seria a possibilidade, como dissemos, do niilismo enquanto negação radical da vida. Por isso, segundo entendemos, a crítica à moral ocidental como niilista, significa, no fundo, a denúncia do esquecimento da vida. Tudo isto faz parte da crítica nietzschiana. A moral ocidental pode ser considerada em parte como niilista enquanto arranca o homem do seio da vida para lançá-lo ao nada. Toda negação da vida, que ocorre pela supressão do movimento da vida em nós, resulta ser um niilismo enquanto manifestação do projeto metafísico de autodestruição imanente da vida. Esta debilidade da vida se manifesta, enquanto sua doença, objetivamente no homem da moral ocidental. Por isso, para Nietzsche, tal homem é o fraco, o débil e o inoportuno.

> Todos estes sustentadores da divisão em relação a si, "os inoportunos ...são eles, os mais débeis, os que de maior maneira que ninguém minam a vida entre os homens, envenenam e questionam perigosamente nossa confiança na vida, no homem, em nós mesmos"[55].

Contudo, uma pergunta emerge em relação a este projeto terrível da autodestruição da vida. Qual seria a origem desta debilidade da vida? Por que a vida, em um movimento também imanente a si mesma, busca, misteriosamente, esta ruptura de sua própria essência? O possível horizonte de resposta a esta questão nos revela uma vez mais a afetividade como elemento constitutivo da essência da própria vida. Não entraremos aqui na discussão sobre a questão da força que constitui a própria debilidade da vida. Sobre isso sugerimos que se veja a análise apresentada pelo próprio Nietzsche sobre o caso do sacerdote asceta. Segundo Henry, esta análise discute justamente a questão da força que constitui a debilidade da vida. O que nos importa agora é apontar

[55] Ibid, p. 244. Devemos retomar este tema para explicar em que sentido uma moral autêntica cristã enquanto defesa da vida, ama os débeis. Como pensar através disso a opção ética pelos débeis.

horizontes para uma possível compreensão da questão sobre a origem do projeto absurdo da autodestruição da vida. E sobre isso, eis que nos aparece um dado surpreendente. Segundo Henry, a origem do projeto da autodestruição da vida, identificado por Nietzsche como a enfermidade metafísica da vida, é de ordem afetiva. Tal origem afetiva deste projeto de autodestruição está relacionada com o caráter intolerável do sofrimento. É este caráter intolerável de um sofrimento imanente à vida que suscita seu projeto, também imanente, de ruptura com tal sofrimento. Nada mais é que o caráter imanentemente patético da vida que busca se negar reiteradamente. Representado numa linguagem grotesca é como se a vida dissesse: "*não suporto mais me sentir*". Sobre isto, Henry escreve:

> Não é o poder o que provoca o ódio, senão somente o sentimento de impotência, ou seja, a impotência mesma na incondicionalidade do vínculo consigo de se sofrer a si mesma, ou seja, de seu sofrimento. É o caráter intolerável deste sofrimento, a incondicionalidade deste vínculo, o que suscita o projeto de o romper, de escapar de dito sofrimento, o projeto louco e furioso da autodestruição, que é justamente o ódio, e que o gênio da vida vai temperar, direcionando-o para fora, em direção ao outro, no ressentimento. A origem do 'querer se desfazer de si' da vida fica respondida aqui[56].

É a partir deste contexto, segundo nosso autor, que é possível falar de uma história do ser enquanto vida que se autoafeta constantemente. Esta autoafecção da vida possui outra característica fundamental que diz respeito à conexão imanentemente estrita entre o gozo e o sofrimento. Gozo e sofrimento não são duas modalidades da afetividade ou duas tonalidades afetivas separadas. Ao contrário, juntos, gozo e sofrimento, formam a essência do ser como vida. Por isso, existe entre sofrimento e alegria uma eterna passagem de um a outro que se encontra muito bem descrito na análise nietzschiana da tragédia grega. Desta forma, retomando o pensamento nietzschiano como berço da fenomenologia da vida, Henry percebe que o gozo não tem outro lugar nem outra afetividade fenomenológica que o sofrimento deste sofrer. Contudo, o que significa esta frase tão enigmática? Significa que o ser não é fechado, mas que ele se faz história na efetuação das potencialidades de princípio segundo as quais se aparece o aparecer. Neste contexto, emerge a conexão entre sofrimento e alegria que juntas constituem esta historia do Ser, a qual é percebida agora, em Schopenhauer e Nietzsche, como Vida. É por isso que para Henry, em Nietzsche,

[56] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 252.

discípulo de Schopenhauer, aparece uma filosofia da vida que aponta para uma essência da manifestação. Porém, qual é esta essência da manifestação, ou melhor, qual é o essencial da manifestação? A essência da manifestação é a essência da vida enquanto constituída em si mesma pela eterna passagem do sofrimento à alegria; é, portanto, a autoafecção radical na qual a vida se sente a si mesma. Contudo, esta autoafecção radical na qual a vida se sente a si mesma enquanto fortaleza, vínculo indestrutível de si a si, é a mesma pela qual esta mesma vida se sente nesta irremediável angústia de ser sempre si mesma. Se na imanência da vida se dá o gozo de se ser o que se é e isto é seu hiperpoder, também nesta imanência se manifesta a misteriosa fraqueza da vida, caracterizada por este peso e sofrimento de ser sempre o que se é e de experimentar, desta forma, sua impotência para escapar de si mesma. É justamente este contexto que nos situa diante da possibilidade do mundo da representação como este intento da vida de se revelar num mundo de imagens. Aparece aqui a possibilidade que pensa a representação como uma sátira. Contudo deste tema trataremos mais tarde.

1.3 A irrupção da categoria do inconsciente: a vida irrepresentável

Podemos dizer que, para Henry, a categoria do "inconsciente" freudiano porta em si uma intuição que nos remete à suspeita de uma revelação originária da vida. Contudo, é preciso compreender que o inconsciente aparece em Freud relacionado estritamente ao conceito ontológico de consciência no sentido tradicional. Portanto, de alguma forma, encontra-se referido também ao mundo da representação e, como tal, situa-se dentro da crítica da fenomenologia histórica realizada pelo autor. Antes de continuar nosso discurso, e situar, segundo Henry, a categoria do inconsciente entre o mundo da representação e a revelação originária da vida, convém que façamos algumas considerações preliminares. A primeira delas se refere à própria crítica de Henry a Freud no que diz respeito à psicanálise em sua atitude de rejeição a toda aproximação conceitual. Neste caso, defende-se que o único acesso ao inconsciente se dá pela prática psicanalista e ninguém mais que tal prática está 'autorizada' a falar sobre as coisas relativas ao inconsciente. Henry ironiza esta postura dizendo que ela é suspeita enquanto decisão de descartar toda legitimação teórica em nome de uma prática. Até porque, segundo o autor, Freud nunca defendeu, por exemplo, que só um crente pudesse teorizar e falar sobre religião. Sobre esta questão diz o autor:

> Então o inconsciente não tem outra existência teórica a não ser a de se colocar a si mesmo como único princípio de explicação possível do material patológico, de tal maneira que a legitimação não depende da pertinência do princípio explicativo, mas do material patológico enquanto dado incontestável. Mas em que medida o material analítico é um dado incontestável? Na medida em que aparece. Pode-se rejeitar verbalmente uma filosofia da consciência, mas toda a problemática psicanalítica se assenta sobre a essência previamente dada da consciência mesma, à qual dita problemática pretende se opor[57].

Como percebemos, segundo o autor, a incoerência da psicanálise em rejeitar uma filosofia da consciência[58], ou melhor, em rejeitar uma explicação teórica (ad-extra), consiste em que a questão psicanalítica como tal se encontra situada sobre a essência previamente dada desta consciência. Contudo, como tal afirmação é possível? Como podemos perceber que, de fato, a psicanálise se encontra situada ou fundamentada sobre a base da consciência? Podemos percebê-lo quando se afirma que o inconsciente se coloca como único princípio explicativo do material patológico enquanto este "aparece" como dado incontestável. Ora, então o que faz do material patológico um dado incontestável não é outra coisa que seu "aparecer". Contudo, onde se dá, numa fenomenologia do mundo, este jogo do "aparecer - não aparecer"? Esta dinâmica do "aparecer - não aparecer", não acontece em outro lugar que não seja uma consciência. É desta forma que se estabelece a relação entre a consciência e o inconsciente a partir de sua determinação ôntica e ontológica. Portanto, na fenomenologia do mundo, a categoria de inconsciente está estritamente conectada à categoria da consciência e somente pode ser compreendida nesta relação de filiação ontológica.

Interessante nos parece a afirmação henryana segundo a qual o conceito de consciência se estabelece, ao mesmo tempo, a partir de uma perspectiva ôntica e ontológica. Neste sentido, compreendida de forma imediata e ingênua, a consciência designa o que é consciente, aquilo que me é dado na claridade do ek-stasis, como por exemplo, as folhas deste livro que agora manuseio (sentido ôntico). Contudo, como nos aponta o autor, o estar dado deste dado analítico e, assim, o seu aparecer, como fato puro do aparecer considerado em si mesmo, independente do que aparece nele, designa a consciência ontológica e não ôntica. Segundo Henry "*trata-se da consciência pura*

---

[57] Ibid, p. 304

[58] Cf. NANNINI. Sandro. *L'anima e il corpo*: un'introduzione storica alla filosofia della mente. Roma: Editora Laterza, 2002, 232p. Lembramos a proximidade e ao mesmo tempo a distinção entre o que se nomeia como filosofia da mente e filosofia da consciência. Parece-nos que a primeira reserva para si um cunho mais fundamental do diálogo com a tradição filosófica da relação corpo e alma até desembocar nas discussões atuais da neurociência, já a segunda parece estar estritamente conectada à psicologia moderna.

que haure sua essência do puro fato de aparecer[59]". O autor dá um passo mais ao fazer perceber que, à maneira do que ocorre com a consciência, o inconsciente também se apresenta como ôntico e ontológico:

> Igual que o de consciência, o conceito de inconsciente é também equívoco, ele é ôntico e ontológico ao mesmo tempo. Em seu sentido ôntico, o inconsciente são as pulsões e seus representantes, os processos primários aos que estão submetidos, os conteúdos reprimidos ou filogenéticos, toda uma parte da experiência infantil[60].

Contudo, nenhum desses conteúdos podem ser considerados inconscientes a não ser por sua relação de não pertença ao campo do que aparece na consciência. Desta forma, dizemos que é justamente porque a categoria do inconsciente não pode encontrar sua definição a não ser a partir de sua relação de negação com a consciência, que tal categoria pode ser, em contraposição à mesma consciência, considerada também a partir de sua perspectiva ontológica. De forma mais explícita, trata-se simplesmente da afirmação da dependência ôntica e ontológica da categoria do inconsciente em relação à própria consciência tal como é compreendida no mundo da representação.

Todas as coisas ditas até agora se referem a um conceito específico do inconsciente que se encontra atrelado ao aparecer do mundo da representação. Contudo, como apontamos no início, em Henry aparece a tese segundo a qual é plausível pensar duas formar possíveis do inconsciente. A primeira se encontra atrelada intimamente ao aparecer do mundo, enquanto se concebe o inconsciente justamente como um 'não aparecer', mas um 'não aparecer' que pode 'vir à manifestação' através dos sintomas ou ainda da prática psicanalítica. Desta forma, o inconsciente pode ser concebido como o limite desta consciência que não pode representar todas as vivências de uma só vez. Trata-se do inconsciente da representação. Nele o que não é representado permanece oculto como ausência de visão, mas com a possibilidade de ser trazido à luz pela força do olhar intencional. Para Henry, é sobre esta concepção do inconsciente atrelado à fenomenologia do mundo que se desenvolveu a doutrina psicanalítica. Contudo, existe um segundo sentido para a categoria do inconsciente, a partir do qual Henry capta o mais original do pensamento freudiano. Trata-se do inconsciente que se refere à essência da vida. A diferença entre as duas possibilidades de compreensão do inconsciente consiste em que a concepção que diz respeito à vida nunca poderá deixar

---

[59] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 306
[60] Idem.

de ser 'inconsciente', nunca se tornará consciente porque jamais a essência da vida pode aparecer no mundo da representação. Os conteúdos deste inconsciente, que se referem à essência da vida, não estão num estado de latência passível de serem iluminados pelo olhar intencional. Neste sentido, o inconsciente não é um estado de latência porque não pode ser manifestado na estrutura de visibilidade do mundo (ek-stasis), nunca virá a uma consciência enquanto esta é *locus* da representação[61].

Destarte, Henry denuncia a redução da teoria freudiana a um naturalismo ôntico. Este outra coisa não é que a concepção do inconsciente como uma simples fuga da luz da consciência. Contudo, como se deu a queda da psicanálise no naturalismo ôntico? Segundo o autor, tal queda aconteceu por falta de uma elaboração ontológica da essência da fenominicidade. Esta lacuna que se estabeleceu no âmbito da filosofia da consciência gera também, segundo Henry, a indeterminação total da categoria do inconsciente. Portanto, afirma-nos o autor que a queda da psicanálise no naturalismo ôntico aconteceu através da substituição da qualidade 'inconsciente', correlativa à qualidade 'consciente', pelo sistema *Inc* (Sistema inconsciente). Trata-se, em suma, do abandono, da parte de Freud, da reflexão fenomenológica radical e de sua opção pelos diversos conteúdos empíricos que ocupam tal lugar. Desta forma, temos que, a partir de então, a consciência limitada pela psicanálise não é outra que a consciência intencional. O mais interessante é que Henry vê nessa constatação freudiana do limite do aparecer na consciência intencional justamente a maior originalidade de Freud. Diz o autor:

> A consciência à qual a psicanálise aponta limites é a consciência do pensamento clássico[...] A intuição implícita, mas decisiva da psicanálise é que a essência da psique não reside no devir visível do mundo, nem naquilo que se manifesta no seu aparecer como objeto. Como rejeição radical da fenomenicidade extática o inconsciente assegura no homem o seu ser mais profundo e íntimo, o inconsciente é o nome da vida[62].

Então aqui ganha profundidade o famoso trocadilho segundo o qual a psicanálise opera uma inversão do cogito cartesiano, pois se este diz penso, logo sou, com a psicanálise desponta outra revelação do humano que afirma que somos justamente onde não pensamos. Contudo, após identificar em Freud duas concepções possíveis do inconsciente (inconsciente relacionado à consciência intencional enquanto limite e inconsciente como algo que aponta para a imanência radical da vida), Henry destaca que

[61] Ibid, p. 309.
[62] Ibid, p. 308.

em relação ao inconsciente conectado à fenomenologia do mundo, aparecem duas determinações fundamentais. Isto significa dizer que o inconsciente, enquanto referido à representação, desdobra-se em dois aspectos, a saber: em primeiro lugar, trata-se do inconsciente como aquilo que permanece fora do campo da presença da consciência. Trata-se aqui da concepção mais fácil e corriqueira do inconsciente como latência, como fuga da luz do ek-stasis ou do olhar intencional, mas que pode vir a aparecer em dado momento através de sintomas, mas também através de uma psicanálise. A psicanálise aqui é quase um exercício da consciência para trazer à luz aquilo que, por alguma razão, se furtou da luz da razão. Contudo, existe outra percepção do inconsciente que também se estabelece a partir da relação com a representação. Esta outra concepção do inconsciente, mais complicada de ser compreendida, pode ser chamada de *inconsciente relacional* e se refere ao inconsciente do modo de produção do aparecer do mundo. Trata-se, para Henry, da tese da filosofia da natureza, situada no idealismo alemão, segundo a qual se afirma a inconsciência da consciência pura. Parece ser que se trata, segundo o autor, da afirmação da filosofia da natureza de que o processo psíquico se ignora a si mesmo para se encontrar ante seu produto como diante de algo real. Devido à delimitação do nosso objeto de pesquisa, não estamos autorizados a prosseguir explorando esta densa discussão sobre o inconsciente relacional. Contudo, segundo nosso autor, uma reflexão mais aprofundada sobre o tema pode ser encontrada com maior amplidão na obra "*La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*" de Dalbiez[63]. De qualquer forma, o importante é perceber a gravidade da afirmação da crítica henryana que parece sugerir que a psicanálise, tal como a conhecemos, desenvolveu-se a partir destas duas determinações da categoria do inconsciente, a saber: uma determinação ôntica, que se refere ao limite da consciência, e a outra ontológica, relacionada ao processo transcendental da consciência, no qual, segundo o idealismo alemão, existe uma inconsciência do processo de produção. Seja como for, o inconsciente aqui se coloca simplesmente como algo inerente à estrutura da representação e se encontra definido em relação ao aparecer do mundo. Concentrando a atenção nesta concepção do inconsciente, perdeu-se a originalidade freudiana que poderia conceber o inconsciente enquanto determinação essencial da vida, enquanto horizonte que aponta para o mistério da imanência radical da vida que não pode ser reduzida a nenhum olhar intencional, e, portanto, a nenhuma consciência intencional.

[63] Ibid, p.312.

A crítica henryana à fenomenologia histórica alcança ainda maior dimensão na introdução da obra *Genealogia da psicanálise*, quando Henry faz uma afirmação central: Freud é um herdeiro tardio da tradição ocidental e da metafísica da representação. Neste texto, o autor trabalha a ideia de que a psicanálise emerge no cenário filosófico como coroamento do pensamento tradicional. Assim, a revolução e novidade que o conceito de inconsciente parece aportar estão ainda inseridas no horizonte da filosofia clássica. A psicanálise ainda se guia segundo os pressupostos do pensamento clássico que "*Freud assumiu sem saber e sem querer, levando-os até suas últimas consequências*[64]". Declara Henry:

> A psicanálise não é um começo, mas um término, o término de uma longa história que não é nada menos que a do pensamento do ocidente, a da sua incapacidade para se apoderar do único que importa [...] Freud é um herdeiro, e um herdeiro tardio[65].

Freud é um herdeiro tardio deste pensamento incapaz de compreender o único que importa, a saber: a vida. A teoria psicanalítica, nada mais é que isso: uma teoria. Um olhar ainda sempre lançado para fora de si, para o afora da vida. Um olhar lançado para o nada, já que fora da vida coisa alguma pode existir. Para compreender esta dura crítica é preciso estar disposto a trilhar um caminho, o caminho da crítica à fenomenologia histórica empreendido por Henry. O ponto de partida deste caminho se encontra na análise do que podemos denominar como "o começo perdido" do pensamento original cartesiano.

Analisando a originalidade do pensamento cartesiano, Henry se depara com o que poderíamos chamar de origem da fenomenologia. Esta se encontra na introdução do conceito de consciência que nada tem a ver com a consciência moral clássica. Trata-se da consciência em sua significação ontológica.

> Com Descartes o conceito de consciência recebe a significação ontológica radical que designa o aparecer considerado por si mesmo, não qualquer coisa, mas o princípio de toda coisa, a manifestação original na qual tudo que é suscetível de existir advém na condição de fenômeno e, assim, de ser para nós[66].

A consciência assim determinada é o fundamento, como notamos, do próprio ser. A consciência enquanto fenomenologia funda a ontologia. Henry afirma ainda que a

[64] Ibid. 22.
[65] Idem.
[66] Idem.

profundidade da categoria consciência, tal como foi introduzida por Descartes, não teve êxito em ser preservada nem mesmo apercebida pela tradição filosófica posterior. Em relação a isso escreve:

> Prestou-se suficientemente atenção ao fato de que o cogito não se cumpre senão com a epoké do mundo, quando se coloca entre parênteses não somente tudo o que é, mas a fenomenalidade do mundo enquanto tal? O que buscou Descartes com tanta paixão, não se obtém nem como a abertura de um estado de Aberto dado por uma Natureza original, nem sob a forma da ιδεα de Platão, da suposta percepção cartesiana ou da representação dos modernos, senão precisamente graças à sua rejeição e como totalmente outro à *Ek-stasis*. Segundo Descartes, 'eu penso' significa tudo menos pensamento. 'Eu penso' quer dizer vida, aquilo que o autor da Segunda meditação denominava 'alma[67]'.

Neste início perdido do pensamento cartesiano se encontra a possibilidade de uma fenomenologia radical que, segundo Henry, é capaz de chegar "*a uma dimensão mais profunda onde a vida se alcança a si mesma antes do surgimento do mundo.*[68]". Trata-se do abraço patético da vida a si mesma, tão comum à reflexão henryana. Neste sentido, a psicanálise, a partir de seu conceito chave de inconsciência, nada mais é que uma espécie de sintoma. Na categoria do inconsciente, que aliás, segundo Henry, surge como exata consequência do conceito de consciência tal como foi captado pela tradição filosófica moderna, a vida reprimida e esquecida vem à tona. Por isso mesmo, dir-nos-á Henry que "*numa filosofia da consciência que reduz a fenomenicidade à transcendência do mundo, o inconsciente é o nome da vida*"[69]. Neste sentido, mesmo no pensamento puro em sua máxima expressão a vida aparece como o mais originário.

Henry situa a teoria freudiana num âmbito bastante diferente daquele denominado corpus das ciências humanas. Afirma-se assim a psicanálise como uma espécie de antítese da tendência científica ancorada na herança do pensamento galileano. Assim, a vida em sua autoafecção, ao ser expulsa para sempre do mundo da geometria e das análises objetivas, até mesmo das ciências humanas, encontra seu refúgio, momentaneamente, no inconsciente freudiano. Neste contexto, de forma surpreendente, irrompe a fantástica declaração henryana. A psicanálise, como antítese do pensamento da qual ela mesma se apresenta como um dos pontos cumes, "*é a alma de um mundo sem alma.*[70]". O autor parece bastante convencido em afirmar o caráter

---

[67] Ibid, p.23
[68] Idem.
[69] Ibid, p.24.
[70] Ibid, p.27.

provisório da psicanálise como uma espécie de epifania da vida. Isto porque a vida em sua determinação fenomenológica radical não suporta ser mascarada por muito tempo. A psicanálise não deixa de ser, neste sentido, uma "curiosa e até contraditória" teoria transcendente[71]. E por isso mesmo, não pode conter de forma definitiva a revelação da vida, por não ser ela mesma vida, mas ainda uma tentativa de definir, digamos, a partir da relação objetiva, a subjetividade absoluta, a vida.

2 A manifestação do essencial: a verdade da vida como inteligibilidade primordial de todo aparecer

Começamos esta seção do segundo capítulo com uma provocação: T.M. Robinson afirma em sua obra *Psicologia de Platão*, que o mito permite a Platão maior imaginação filosófica, deixando-o livre das amarras da forma do diálogo[72]. Assim como através do mito Platão pode correr o risco de elaborar alguns pensamentos impensáveis, como é o caso da noção de espaço como contínuo movimento (que curiosamente coincide com a noção mais avançada da física contemporânea do espaço em expansão), perguntamos, no caso de Henry, ao recorrer à narrativa bíblica da revelação primordial do logos não ocorre também a mesma possibilidade? Livre da linguagem tradicional do discurso da fenomenologia do mundo, Henry não arrisca também pensar alguns pensamentos até então impensáveis? Este é o caso, por exemplo, de sua intuição principal do acesso à vida por meio da própria vida, através de seu excesso de doação que foge de toda determinação do pensamento. Esta não é ao mesmo tempo a maior novidade e o maior escândalo da Fenomenologia da vida? Não é por esta afirmação que ele é acusado de submeter a pura fenomenologia à contaminada teologia? Todas estas críticas e discussões sobre o pensamento de Henry nos remetem à questão já antes apontada da dualidade fenomenológica do aparecer. E exige de nós um maior aprofundamento da questão do aparecer do mundo para que possamos perceber a manifestação do essencial, a saber: a verdade da vida como inteligibilidade primordial de todo aparecer. É justamente a questão do aparecer do mundo, já trabalhada na primeira seção do primeiro capítulo, que retomaremos agora, a fim de preparar ainda mais o terreno para a compreensão do que Henry chama de verdade da Vida.

A tese henryana sobre a verdade primordial da Vida, a qual se identifica com a verdade segundo o cristianismo, toma como ponto de partida a análise da irrealidade

[71] Ibid, p.28.
[72] Cf. ROBINSON, T. *Psicologia de Platão*, p.33.

trágica da verdade do mundo. Nesta, existe uma irrealidade trágica porque em seu modo próprio de fazer aparecer (manifestação) destrói tudo aquilo que nele aparece, conduzindo, assim, todo fenômeno à destruição, à irrealidade, ao nada. Desta forma, o primeiro passo para reconhecer a verdade da Vida, consiste justamente em constatar a irrealidade da verdade do mundo. Toda esta reflexão supõe a complexa relação entre ontologia e fenomenologia. No fundo, o que está em questão aqui é a relação entre duas possíveis concepções da verdade que podem ser traduzidas, ainda que grotescamente, nas proposições a seguir: a ontologia funda a fenomenologia (logo: as coisas aparecem porque são), ou a fenomenologia funda a ontologia (logo: as coisas são porque aparecem). De todo modo, o que nos importa agora é retomar, segundo Henry, a análise do horizonte da verdade do mundo com seus elementos principais e as possíveis consequências de seu poder de desrealização (nadificação).

Na obra *C'est moi la vérité*, em seu breve discurso sobre a verdade do mundo, o autor identifica de entrada a verdade com o que aparece: "*é verdade aquilo que aparece*"[73]. O nexo fundamental entre verdade e aparecer, verdade e fenomenologia, encontra-se imediatamente estabelecido. Neste sentido, segundo o autor, é a aparição das coisas enquanto tal, tanto da proposição matemática necessária quanto de qualquer verdade contingente, como o uivo de um cão, o fato destas coisas aparecerem, que constitui o que é verdade. Notemos que até aqui o conceito de verdade, definida a partir do que aparece, identifica-se com o conceito da verdade histórica. Neste sentido, não se refere a outra verdade que àquela do mundo. Contudo, este conceito de verdade, conectado à fenomenologia, possui, segundo Henry, um desdobramento enquanto designa, simultaneamente, o que aparece (fenômeno) e o fato mesmo do aparecer, isto é, o horizonte a partir do qual o fenômeno aparece. Deste contexto, emerge um dado fundamental da verdade do mundo que se refere à ausência de identificação entre o que aparece (fenômeno) e o fato mesmo do aparecer. O que surge então é uma distância fenomenológica inconciliável que gera uma apatia total do aparecer em relação àquilo que aparece. Neste sentido, segundo o autor, o fato mesmo do aparecer é indiferente ao que aparece em seu horizonte de visibilidade, tal como a luz é indiferente àquilo que ilumina e por isso brilha indeterminadamente sobre justos e injustos. Existe uma hierarquia fundamental entre o fato mesmo do aparecer e o que nele aparece. Neste sentido, o primeiro funda o segundo. Tudo que aparece, somente aparece neste pano de

[73] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 21.

fundo primeiro que é o mesmo aparecer enquanto estrutura fenomenológica, ou como dissemos, horizonte de visibilidade. Isto significa dizer que, segundo Henry, o fato de se mostrar, ou a condição de possibilidade do aparecer de uma coisa, tomado em si mesmo, constitui a essência mesma da verdade. Desta forma, em relação ao aparecer, o que aparece (a coisa, o ente) somente pode ser compreendido como verdade, se enquanto uma verdade segunda, dependente sempre da verdade primeira designada como a verdade fenomenológica absoluta (ou o aparecer enquanto tal) fundamento do aparecer de tudo que aparece. Esta verdade fenomenológica absoluta consiste então no puro ato de se mostrar.

A partir do estabelecimento desta verdade fenomenológica absoluta, situada no contexto da definição de *phainomenon* como horizonte de visibilidade no qual todo fenômeno aparece, emerge em Henry a concepção de mundo e verdade. Retomando o verbo *phainesthai*, a partir de sua raiz *pha- phôs*, o autor nos recorda que o verbo em seu significado grego possui o sentido daquilo que se mostra vindo à luz (mostrar-se vindo à luz). Neste sentido, o fenômeno, atrelado ao verbo *phainesthai*, quer dizer aquilo que se mostra vindo à luz. O que chamamos de verdade fenomenológica absoluta, como puro ato de se mostrar, consiste então justamente nesta luz, neste horizonte de luminosidade que é a essência da manifestação do aparecer do mundo. A luz à qual os fenômenos vêm é a essência da verdade do mundo. Henry deixa claro que a luz pela qual as coisas aparecem como fenômenos não é outra luz que aquela do mundo. Por isso, o mundo aqui se encontra definido não mais ingenuamente como o conjunto dos fenômenos, mas como o horizonte de luminosidade a partir do qual as coisas aparecem como fenômenos, a partir do qual as coisas se fenomenalizam:

> A luz na qual as coisas vêm para se mostrarem enquanto fenômenos é a luz do mundo. O mundo não é o conjunto das coisas, dos entes, mas o horizonte de luz no qual as coisas se mostram como fenômenos. O mundo não designa então o que é verdadeiro, mas a verdade mesma[74].

Esta forma grega de pensar o fenômeno, de conceber as coisas, contém a intuição principal da definição de mundo como horizonte de luminosidade a partir do qual as coisas aparecem. Contendo também, segundo Henry, a intuição que constitui o princípio fundamental da fenomenologia contemporânea:

[74] Ibid, p.23-24.

> Na interpretação grega das coisas como 'fenômenos' está implicada a intuição que será retomada pela fenomenologia contemporânea e que constituirá seu fundamento: a ideia segundo a qual o que é (entes) somente o é enquanto se mostra, enquanto fenômeno. Por consequência, o que é, é o que é verdadeiro, de tal forma que o ser de tudo o que é, o ser como tal, é a verdade como tal, o puro fato de se mostrar considerado em si mesmo, como aparição e como manifestação pura[75].

Aqui se manifesta a submissão da ontologia à fenomenologia, o que é somente o é enquanto se mostra. O princípio fundamental da fenomenologia contemporânea, definido a partir da proposição que subordina ontologia à fenomenologia (o que é somente o é enquanto se mostra), aparece, segundo o autor, radicalizado na filosofia da consciência que emerge a partir do séc XVII. Nesta radicalização, a "*consciência é reconhecida como o ato de se mostrar captado em si mesmo, a manifestação pura, a verdade*"[76]. Nesta identificação entre consciência e verdade acontece a redução da verdade das coisas somente ao que se mostra à consciência. Isto é o que Henry denomina como redução de todo aparecer ao aparecer do mundo. Convém explorar o estreito nexo entre consciência e representação. Tudo o que se mostra na consciência aparece como representação, sendo que representar significa, para a consciência, colocar diante. É esta relação entre a consciência e o que aparece na consciência como seu objeto que haverá de definir agora a natureza da verdade:

> A consciência ela mesma não é nada outro que esta manifestação que consiste no fato de ser posto diante. O que é posto diante é o ob-jecto, o que é verdadeiro, o que se mostra, o fenômeno. O fato de ser posto diante, é a verdade, a manifestação, a consciência pura. O fato de ser posto diante é também o fato de ser posto para-fora, é o para-fora como tal. O para-fora como tal é o mundo. Dizemos, a verdade do mundo[77].

Na relação de representação do objeto na consciência, existe então esta diferença sutil, porém fundamental, entre o que é verdadeiro, enquanto objeto ou fenômeno que é posto diante, e a verdade, enquanto consciência pura (manifestação), que não é o que é posto diante, mas o fato mesmo de ser posto diante ou de colocar diante, de representar. Na definição deste 'ser-posto-diante', como um para-fora, já podemos perceber a consciência como o movimento intencional; este ser-lançado-a que vai caracterizar a estrutura do aparecer do mundo como exterioridade, ek-stasis, um 'para-fora'. E neste

[75] Ibid, p.24.
[76] Idem.
[77] Ibid, p. 24-25.

sentido, a possibilidade mesma do fenômeno, de todo aparecer enquanto verdade do mundo, a manifestação, dependerá sempre deste 'para-fora', deste ser-lançado-a enquanto movimento da consciência intencional. E da estrutura do aparecer do mundo, como este ser-lançado-a e como este para-fora da consciência intencional, emergem as duas notas que caracterizam a tragicidade da verdade do mundo. A primeira, como já lembramos, diz respeito à indiferença da luz em relação àquilo que ela ilumina. Indiferença que se encontra fundamentada na diferença que forma a distância fenomenológica entre o poder de se mostrar (o poder do aparecer) e aquilo que se mostra ou aparece nele. Podemos dizer que é a radical diferença ou distância fenomenológica entre o ob-jecto que aparece na consciência (enquanto representação) e a própria consciência, enquanto movimento de 'ser posto diante', que funda a indiferença da consciência intencional a tudo aquilo que aparece nela. Esta é a distância entre o que é verdadeiro e a própria verdade na concepção da fenomenologia do mundo. Sobre esta primeira nota trágica da verdade do mundo, expressa Henry:

> O que é verdadeiro na verdade do mundo não depende unicamente desta verdade, não é guardado por ela, não é amado por ela, não é salvo por ela. A verdade do mundo, ou seja, o mundo ele mesmo, não contém nunca a justificação ou a razão daquilo que ele permite se mostrar nele e, assim, de ser, enquanto ser é se mostrar[78].

Esta indiferença assustadora da luz do mundo em relação a tudo aquilo que ela ilumina deixa todo fenômeno, que aparece neste horizonte, numa orfandade que caracteriza a carência ontológica do aparecer do mundo. No fundo veremos que esta indiferença não significa outra coisa que o atestado de incompetência ou de fracasso da luz do mundo para sustentar aquilo que nela aparece. Esta incapacidade de fundar o conteúdo que ela ilumina é a carência ontológica do aparecer do mundo, que abre a possibilidade para perceber que a verdade do mundo não é ainda a verdade primordial e menos ainda a única luz ou o único modo possível de manifestação ou doação. Somente a partir da constatação deste limite se pode chegar, pela análise fenomenológica do aparecer do mundo, a uma fenomenologia radical que denominamos, a partir de Henry, como fenomenologia da Vida, ou ainda, verdade da Vida.

Contudo, falta-nos ainda abordar a segunda nota trágica da fenomenologia do mundo (verdade- aparecer do mundo). Esta segunda nota está conectada justamente com a concepção de consciência como constante movimento de transcendência e, assim,

[78] Ibid, p.26.

como movimento contínuo que sempre se lança para um mais-além. Este movimento, define o mundo em sua verdade como um mundo que não é, mas como um mundo que está sempre vindo, tomando forma:

> O mundo não é um lugar inerte e perfeito, preexistente às coisas e no qual elas somente teriam que penetrar para se encontrarem iluminadas por ele, por esta luz deste 'para-fora' (*au dehors*). Nas filosofias que situam no fundamento da verdade a consciência, esta se define como uma transcendência ativa que lança para além do ente o horizonte no qual ele se tornará visível. A colocação do ente em condição de ob-jecto ou do *'en face'*, e assim de fenômeno, não é possível mais que pela produção deste horizonte transcendente de visibilidade que é o mundo mesmo (enquanto estrutura fenomenológica). O mundo não é, e não para de advir como um horizonte que não para de tomar forma, e isto sobre um poder que não para de projetar[79].

Lançar para além do ente o horizonte no qual ele se tornará visível, significa afirmar que nas coisas o que reina é uma obscuridade sem fim, o que se atesta aqui é a tese da luz transcendente da razão (consciência) o que na tradição kantiana conhecemos como Aufklärung. Dito isto, é preciso reconhecer que esta parte da desconstrução henryana da verdade do mundo, parece-nos um dos núcleos centrais de seu pensamento. Contudo, sem dúvida alguma, este núcleo pode ser considerado também como um dos momentos mais complexos e de difícil compreensão. A partir daqui se atesta, por exemplo, a identificação entre tempo e mundo. Esta identificação é pensada a partir da compreensão deste horizonte transcendente de visibilidade que é o mundo mesmo como ek-stasis (au dehors, para-fora) que se exterioriza por si mesmo. Isto será concebido como a autoexteriorização da exterioridade, do para-fora (au dehors), e todo este movimento é identificado com o próprio tempo. O horizonte de visibilidade do mundo é concebido, então, a partir das três dimensões temporais, consideradas por Heidegger, diz-nos Henry, como praias de exterioridade, chamadas três ek-stasis temporais. Segundo o autor, "*é este horizonte tridimensional do tempo que forma a visibilidade do mundo, sua verdade. É sobre o fundo deste horizonte que se torna visível, como temporal, tudo o que se mostra a nós*[80].

Contudo, para Henry, na medida em que a verdade do mundo consiste neste movimento de transcendência como um colocar-para-fora (ek-stasis - exteriorização - au dehors), o que aparece neste horizonte de verdade é constantemente conduzido para fora

[79] Ibid, p. 26. Os parênteses são nossos.
[80] Ibid, p. 28.

de si mesmo até o ponto de se tornar uma representação vazia; é esvaziado de si mesmo. Este é o movimento da nadificação do ser na estrutura da verdade do mundo:

> Na medida em que a verdade consiste em um colocar para-fora, apoderando-se das coisas para manifestá-las, ela as lança para fora de si a cada instante. Este lançar-para-fora-de-si não significa simples transferência da coisa a outro lugar, mas significa que é a coisa que se encontra lançada para-fora-de-si, fraturada e de tal maneira esvaziada de sua carne que ela não é, neste fora-de-si, na imagem do mundo, mais que uma aparência vazia[81].

E aqui justamente se encontra a tragicidade principal da verdade do mundo, uma vez que no lugar de manifestar as coisas em sua realidade, o aparecer do mundo, em sua estrutura própria como exteriorização da exterioridade, as esvazia, lançando-as neste movimento de nadificação. A contradição da verdade do mundo consiste não somente em sua carência ontológica que não pode fundar o conteúdo que manifesta, mas também no fato de que para manifestá-lo a nós deve antes esvaziá-lo, nadificando-o. Para fazê-lo ser visto deve antes destruí-lo, e esta forma de destruição é justamente o tempo. Sobre isto nos diz o autor:

> Esta vinda ao aparecer como vinda ao mundo que devia conferir ser a tudo que se mostra, na verdade retira seu ser, transformando-o, pelo contrário, num nada dele mesmo, priva cada coisa de sua substância para no-la entregar, para fazê-la ser vista. Este fazer ver que destrói, que consiste na nadificação de tudo que exibe, é o tempo. O tempo é a passagem, o deslizar sobre a forma de um deslizamento ao nada [...] É porque seu poder de fazer manifesto consiste no "fora-de-si", que o tempo esvazia ou nadifica tudo que exibe. Contudo, a forma de tornar manifesto do tempo é aquela do mundo. É a forma de 'fazer-ver' do mundo, é a verdade do mundo que destrói (o que nela aparece) [82].

Aqui temos a justificativa da identificação entre tempo e mundo. É que a forma de manifestação do tempo consiste na mesma forma de manifestação (fazer-ver) do mundo, enquanto este movimento de constante transcendência qualificado antes como exteriorização da exterioridade, ek-stasis. Henry deixa claro que esta é a lei do aparecer do mundo. Na lei inerente da verdade do mundo as coisas somente podem se manifestar (doar-aparecer) esvaziando-se a si mesmas na sua aparição, no ato mesmo de aparecer ocorre sua desrealização, nadificação. Tudo que aparece no horizonte de visibilidade do mundo não pode jamais escapar desta lei que configura a manifestação das coisas no ek-stasis do tempo, que é o mundo:

---

[81] Ibid, p. 29.
[82] Idem, o parêntese é nosso.

> A verdade do mundo é a lei da aparição das coisas. Segundo esta lei, as coisas se doam fora delas mesmas, esvaziando-se delas mesmas na sua aparição, não doam nunca sua realidade própria, mas somente a imagem desta realidade que se nadifica no momento em que elas se doam. Elas se doam de tal modo que sua aparição é sua desaparição, a nadificação incessante de sua realidade na imagem desta aparição[83].

A partir desta reflexão, Henry nos apresenta duas conclusões. A primeira se refere ao fato de que na destruição da realidade da coisa, de sua nadificação pela lei do aparecer do mundo, que é a lei mesma do tempo, não é possível haver presente algum. A coisa mesma no seu presente fenomenológico, ao se apresentar, já é nadificada e destruída em sua realidade. Para aprofundamento deste aspecto complexo da teoria de Henry, deve-se aprofundar na análise fenomenológica do sentido interno do tempo, coisa que não realizaremos aqui. A segunda conclusão tirada pelo autor, sobre a constatação da tragicidade da verdade do mundo, que esvazia toda coisa em sua realidade devido à lei própria de seu aparecer como constante movimento de exteriorização da exterioridade, encontra-se formulada no raciocínio que se segue. Se a única forma de manifestação ou doação das coisas nos fosse dada somente a partir da lei fenomenológica da verdade do mundo que, como vimos, nadifica ou esvazia tudo aquilo que aparece em seu horizonte de verdade, então coisa alguma existiria realmente em parte alguma, somente um reino de morte. Desta forma, postula-se uma verdade mais originária que a verdade do mundo. Trata-se da verdade da Vida que o autor encontra revelada a partir da verdade do cristianismo. Este dantesco esforço filosófico para fazer ver a irrealidade da verdade do mundo e a partir dela retomar a verdade da Vida, constitui, a nosso ver, o núcleo central da crítica henryana da fenomenologia histórica, sendo assim um movimento de desconstrução da unilateralidade da fenomenologia do mundo que reduz ao seu aparecer toda possibilidade de verdade.

2.1 O aparecer da vida: por uma nova fenomenologia da ação

A manifestação do essencial como sendo o próprio aparecer da vida nos leva a pensar as relações intrínsecas no seio da imanência radical. O que se vê aqui questionado num primeiro plano, segundo nossa percepção, é a ação em si mesma, enquanto poder de revelação. Por isso, intuímos que neste contexto é possível vislumbrar a possibilidade de uma nova fenomenologia da ação que há de emergir da

[83] Ibid, p. 29-30.

análise fenomenológica do aparecer da vida. Para efeitos de honestidade intelectual e metodológica, elucidamos que a proposta de reflexão no que se refere a esta fenomenologia da ação não aparece desenvolvida em Henry, sendo assim uma interpretação inteiramente nossa. Ao trabalharmos os primórdios da fenomenologia da vida, foi a percepção da inversão da formulação schopenhauriana, que após identificar a vontade com a vida, em seguida a separa radicalmente a partir da concepção da realidade como realidade faminta, que nos proporcionou a intuição de pensar o horizonte de uma fenomenologia da ação. Esta pode ser desenvolvida a partir da concepção negativa da vida como vontade cega em Schopenhauer e a partir da inversão desta tese por Nietzsche, como constata Henry. De fato, em Nietzsche a vontade vazia de Schopenhauer aparece como vazia em relação ao mundo, mas repleta de si mesma. O fato é que, a nosso ver, uma fenomenologia da ação, como reflexão sobre a condição de possibilidade da mesma, aparece em sua forma radical numa filosofia da vida quando o aparecer desta mesma vida se revela como uma imanência radical. Assim nos diz Henry:

> Com o reconhecimento da essência original da vontade como imanência, cumpre-se um dos maiores descobrimentos da filosofia da vida, a saber: aquele do estatuto da ação e da sua possibilidade verdadeira. A ação, certamente, como tudo o que é, somente é possibilitada pelo ser. Se o ser é interpretado a partir da verdade grega e como ek-stasis, desta maneira também, última e inevitavelmente, há de ser compreendia o ser da ação[84].

Desta forma, segundo a citação, vislumbramos que toda possibilidade de ação e, portanto, de uma fenomenologia da ação, emergirá entre dois extremos. Por um lado, a ação pode ser compreendida a partir da tradição metafísica do pensamento grego como possibilidade ek-stática. Aqui vigora a compreensão da ação a partir da concepção do ser conectado à possibilidade do pensamento. A ação é antes de tudo um movimento intelectual e se identifica com o pensamento. Por outro lado, emerge da fenomenologia da vida a impactante concepção da ação a partir da imanência radical da vida. A ação se situa aqui a partir das duas notas fundamentais da vida, a saber: sua imanência e seu arquipathos. Ao pontuar em primeiro lugar uma fenomenologia da ação em sua possibilidade ek-stática, forçosamente caímos no horizonte da transcendência e, portanto, toda ação é concebida como uma produção. A ação ek-stática, no mundo da representação, não passa de uma objetivação e assim, segundo Henry, de uma *poiesis*. A

[84] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 193.

ação na fenomenologia do mundo consiste no movimento intencional que traz à luz do mundo (enquanto consciência) o ser das coisas. A ação suprema consiste em conceber desde o movimento do pensamento o ser de todas as coisas. É o intelecto criativo enquanto produção ou objetivação. Nesta perspectiva, todas as vezes que agimos, na verdade produzimos, ou seja, conduzimos algo a aparecer neste horizonte ek-stático da representação. Neste contexto, a categoria 'produção' precisa ser compreendida a partir da perspectiva heideggeriana. De fato, ao tratar deste tema, Henry faz uma referência direta ao conceito heideggeriano em sua relação com a citação do *Banquete* de Platão, onde a produção aparece como um ato de colocar diante de si algo. Trata-se, portanto, de uma objetivação[85].

Retomando nosso raciocínio, podemos dizer então que uma fenomenologia da ação precisa levar em conta as duas possibilidades do agir de acordo com as duas concepções do ser, a saber, o ser identificado ao pensamento e o ser como vida. De um lado, como já dissemos, existe a ação compreendida no sentido tradicional, no horizonte ek-stático, como uma produção. Trata-se de um processo de representação que conduz, como sugere Henry, do "não presente" a uma "presença" (*poiesis).* Por outro lado, a tese da fenomenologia da vida, apresenta-nos uma possibilidade de ação mais originária. Trata-se, neste caso, de uma possível fenomenologia da ação concebida a partir da imanência radical da vida em seu arquipathos, na qual fica excluída toda possibilidade de representação. Desta forma, na fenomenologia da ação originária não existe possibilidade de nenhuma produção enquanto objetivação, enquanto um pôr diante ou um conduzir à luz pelo olhar intencional. Isto ocorre simplesmente pelo fato de que na imanência radical da vida, como já dissemos, não existe possibilidade de uma distância fenomenológica. É a vida que se sente a si mesma em si mesma; esta é sua imanência em seu arquipathos. Não existe nada para ser conduzido para fora da vida, porque não existe fora em relação à vida. Assim como fora do ser só existe o nada, fora da vida o que existe é a nadificação da morte.

Manifestamos em forma de questão uma inquietação que emerge neste contexto: neste caso, numa fenomenologia da ação originária, concebida a partir da imanência radical da vida, o correlativo ao conceito de 'produção' como uma 'criação' deve ser pensado a partir da categoria da 'geração no seio da vida'? Para nós esta pergunta se situa no horizonte da possibilidade de compreensão do impasse teológico-

[85] Ibid, p.194.

exegético criado por Henry quando ele prefere falar, ousadamente, sempre de uma geração na vida antes que uma criação a partir da vida. Será mesmo isso que Henry nos propõe, em sua leitura do corpus joanino, ao sugerir uma abordagem fenomenológica do cristianismo? Neste caso, pensamos que a reflexão de uma fenomenologia da ação originária inserida no seio da vida e, portanto, como rejeição da redução de toda ação a uma objetivação, pode nos fornecer uma compreensão mais assertiva da opção henryana pelo termo geração e sua ressalva para com a categoria criação. Compreendemos que o que está em jogo aqui não é simplesmente a defesa de uma linguagem teológica, mas o conteúdo fenomenológico que tal linguagem pretende expressar. Neste sentido, não podemos esquecer que a calcificação da linguagem e, assim, das categorias teológicas, pode também ser um fechamento à revelação. Não é por acaso que a última reflexão de Henry toca o tema da palavra da vida enquanto Palavras de Cristo[86]. Por isso mesmo, acreditamos que, mesmo oferecendo certo risco teológico, a opção henryana pelo termo 'gerados-na-vida' precisa soar como um convite a repensar nossa concepção de Deus enquanto criador. Isto nos leva a pensar em que sentido nós somos criaturas e como nossa vida concreta aparece nesta relação Deus-Criador-criatura-Vida. O que precisamos pensar é justamente em que medida esta opção henryana é um risco teológico enquanto desprezo de uma tradição e em que sentido ela aparece como uma possibilidade de renovação e mesmo de revelação da face sempre nova e resplandecente do mistério de Deus. Mas sobre este tema trataremos com maior especificidade em nosso quarto capítulo.

Voltemos agora nossa atenção para a questão da fenomenologia da ação originária e a concepção do corpo original. Antes, porém, é preciso ressaltar que para a compreensão desta fenomenologia da ação originária exerce papel importante a descoberta schopenhauriana a partir da qual acontece a revelação da vontade, em sua imanência, como uma ação que nada deve à representação. É o choque da revelação possível de outra forma de ação ainda mais originária, incompreensível pelo mundo da representação, que levará Schopenhauer ao 'equívoco' de pensar a vida como uma vontade cega. A vida, identificada à vontade, aparece como cega porque não possui nenhuma transcendência, porque nela não há nenhum olhar intencional que conduza a uma produção ou objetivação, nenhuma visão enquanto representação[87].

---

[86] Cf. HENRY, *Parole du Christ*. 143p.
[87] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 194.

É interessante perceber como, a partir da relação imanente da vida, emerge primeiro uma análise do agir que nos conduz a uma fenomenologia da ação. Esta, por sua vez, leva a uma fenomenologia do corpo que nos remete a uma fenomenologia da carne a desembocar, por sua vez, numa fenomenologia da encarnação. Assim, temos em Henry a sequência completa das reflexões que haverão de nos conduzir neste trabalho de explicitação das possibilidades de uma teologia do corpo a partir da fenomenologia da vida, a saber: a descoberta da imanência radical da vida em seu arquipathos - fenomenologia da ação - fenomenologia do corpo - fenomenologia da carne - fenomenologia da encarnação - pedagogia cristã da encarnação - teologia do corpo. Optamos por explicitar um pouco mais aqui o vínculo entre a fenomenologia da ação e a fenomenologia do corpo. Nesta tentativa de explicitação é preciso retomar o pensamento schopenhauriano. Pois este, nos seus primórdios, advoga uma identidade entre vontade e corpo original. E é neste contexto que se estabelece a relação que abre a perspectiva para se pensar uma fenomenologia do corpo em sua relação com uma ação originária, a ação da vontade mesma enquanto vida. Esta identificação entre corpo e vontade se dá de uma forma tão profunda em Schopenhauer que Henry chega a dizer que esta corporeidade original pode ser considerada como equivalente à alma no sentido de Descartes. Trata-se, contudo, de uma perspectiva de imanência radical da vida fora da qual nenhum movimento é possível, portanto, nenhuma ação e, assim, nenhuma alma enquanto aquilo que possibilita uma animação, um movimento. Esta imanência da vida como corporeidade original coloca entre parênteses a metafísica da representação.

E eis que surgem algumas conclusões surpreendentes que se depreendem da relação entre a fenomenologia da ação e a fenomenologia do corpo originário compreendido na perspectiva da imanência da vida. A primeira consiste na afirmação segundo a qual é a imanência dos poderes da vida, como corpo originário, que exclui a possibilidade do 'querer ou não querer' enquanto liberdade (na representação) que conduz à objetivação no horizonte ek-stático. Desta forma, na compreensão positiva da fenomenologia da vida, a vida está presa a si mesma e por isso não é livre para decidir não ser ela mesma. Isto é, não é livre para decidir não sentir. Ela simplesmente se sente a si mesma nesta corporeidade originária sem nenhuma distância fenomenológica. Desta forma, diferentemente da ação ek-stática do mundo da representação, cujo objetivo é sempre uma produção enquanto exteriorização (objetivação), na vida a única necessidade é a autoafecção na qual ela se afeta constantemente a si mesma. Esta autoafecção é uma arquiafecção de onde brota toda possibilidade do sentimento

enquanto movimento da vida. Desta forma, podemos dizer, segundo Henry, que com a imanência da vontade, descobre-se a possibilidade de uma ação originária que ocorre na imanência de uma corporeidade originária[88]. Através de tudo isso, somos conduzidos à essência da vida enquanto profundo movimento que jamais pode ser captado em sua inteireza pelo aparecer do mundo.

Contudo, uma fenomenologia do corpo nos remete necessariamente, como dissemos, a uma fenomenologia da carne. E o vínculo entre estas duas fenomenologias do corpo e da carne acontece através da noção de afetividade. Esta aparece, segundo Henry, como um elemento que perpassa toda a obra de Schopenhauer neste desvelar primordial da imanência da vida. Desta forma, aparecem as duas determinações essenciais da fenomenologia da vida, a saber: a imanência e a afetividade. A história da vida encontrada e perdida em Schopenhauer é a mesma história da afetividade percebida e depois esquecida. Assim como ocorre uma separação entre vontade e vida, ocorre também uma separação, em Schopenhauer, entre vontade e afetividade. Isto o impedirá de abordar o tema da afetividade com maior propriedade. A afetividade aparece primeiramente em Schopenhauer como chave de leitura do mundo. E o mesmo Henry diz que a metafísica em Schopenhauer enquanto metafísica da vontade não é, em princípio, outra coisa que somente outra forma de falar da afetividade mesma. Diz o autor:

> O mundo é um enigma, um 'sonho espantoso', um cortejo de misérias, e, no entanto, é possível decifrar seu segredo. Contudo, é justamente a afetividade que nos revela tal segredo: 'esta essência comum das coisas [...] revela-se com precisão a cada um de nós, mas *in concreto*, pelo sentimento'. E quando, graças a esta revelação, é enfim possível escapar ao jogo da dor, são as mesmas modalidades afetivas que constituem ainda a forma concreta desta liberação. De forma que entre a desgraça do homem entregado ao desejo e a salvação do asceta e do santo, que cumpriram neles a autonegação do querer-viver, não existe mais que o espaço entre uma tonalidade afetiva e outra, uma sorte de dialética da mesma afetividade[89].

Desta forma temos que no início a afetividade foi concebida como aquilo que tornava possível decifrar o mistério do mundo em seu enigma. A afetividade em sua unidade fenomenológica, como nos recorda o texto, "uma sorte de dialética da mesma afetividade". Não esqueçamos que esta é uma das razões pelas quais Schopenhauer opta pela 'causalidade' kantiana como elemento a fazer parte das intuições e não das

[88] Ibid, p. 198.
[89] Ibid , p.199-200.

categorias do entendimento. A causa que permite explicar o mundo é de ordem afetiva e por isso pertence ao mundo das intuições e não ao horizonte das categorias do entendimento. Segundo nosso autor, existe no início do pensamento schopenhaueriano uma *intentio* filosófica que consistia em arrancar a afetividade do seu caráter de contingência para pensá-la como um a priori, o que poderia ser compreendido como uma eidética da afetividade[90]. Contudo, tal *intentio* ou tal projeto não foi levado a cabo e fracassou.

Uma questão surge: por que de fato Schopenhauer não consegue realizar adequadamente esta '*intentio*' filosófica? Por que, ao invés de nos conduzir a uma fenomenologia da vida o pensamento schopenhauriano conduziu-nos a outros caminhos que culminaram, por exemplo, nos conceitos psicanalíticos de instinto, desejo, repressão e o próprio inconsciente? Segundo o que pudemos compreender da tese henryana, isto aconteceu porque Schopenhauer não compreendeu a afetividade em si mesma como uma essência ontológica da vida, ou seja, porque não compreendeu que assim como a imanência, a afetividade é, por excelência, a matéria fenomenológica da vida. Pelo contrário, ele permaneceu preso, como dissemos, ao conceito ôntico (ingênuo) da vida. Este conceito ôntico da vida compreende a afetividade a partir de outra realidade que já não significa mais a da essência, nem mesmo de sua própria essência, mas de um fato. Contudo, qual é este fato sobre o qual se fundamenta o conceito ôntico da vida? Trata-se da compreensão da afetividade (do sentimento) como um fato, o fato da necessidade. O fato de que, segundo Schopenhauer, a vida aparece como uma ' realidade faminta', isto é, como um apetite jamais saciado. Desta forma, a essência a partir da qual a afetividade deveria ser objeto de uma apreensão eidética não é, em Schopenhauer, verdadeiramente a vida, mas aquilo que chamamos de seu conceito ôntico. Trata-se da captação redutora da vida como um 'querer viver', como vontade e como desejo. O que acontece então após esta separação drástica entre afetividade e a própria vida? Segundo Henry, ao tomar o conceito ôntico da vida, Schopenhauer opera uma inversão ruinosa. Esta consiste em definir a afetividade como efeito da necessidade, ou seja, do desejo equivalente à vontade faminta. Então, neste caso, a inversão ruinosa consiste em que as leis da vida afetiva já não lhes são imanentes, mas lhes vêm de fora. Isto significa que a afetividade deixa de ser um a priori para se transformar, simplesmente, em a posteriori da vontade que a precede. É desta forma que a *intentio* filosófica do início, que consistia

[90] Ibid, p.200.

em conceber a imanência da afetividade na vida, encontra-se totalmente desviada graças ao conceito ôntico de vida.

Não é preciso dizer que é este outro caminho tomado por Schopenhauer que instaura toda dinâmica da análise de nossos desejos e, assim, formará o horizonte que propiciará o discurso psicanalítico. Nisto consiste a explicação da afetividade a partir da vida como 'realidade faminta'. Sobre isso Henry elucida:

> Como se explica a afetividade a partir da vida entendida como necessidade? De uma maneira muito simples, pois toda explicação natural, e especialmente científica, toda teoria à qual falta o problema da possibilidade de princípio, tem para si a clareza que dispensa com toda segurança a não-apercepção dos fundamentos essenciais. A necessidade (a vontade, o desejo), quando alcança sua meta, provoca prazer - é uma necessidade satisfeita-. Mas se não o alcança, suscita, pelo contrário a dor [...] [91].

Parece-nos importante ressaltar que, para nosso autor, mesmo na inversão operada por Schopenhauer, que submete a afetividade ao desejo, faz-se possível ainda vislumbrar o primordial. Mas como isto é possível? Parece certo afirmar que voltamos ao a priori da afetividade em relação à vontade quando percebemos que esta vontade (desejo), enquanto realidade faminta aparece como uma tonalidade afetiva. Sobre este retorno ao a priori da afetividade escreve Henry:

> Alcançar sua meta, no entanto, não é em si nada afetivo, nada tampouco que seja capaz de produzir e fazer surgir no mundo algo como a afetividade. A flecha atirada ao acaso não obtém nenhuma satisfação. Alcançar sua meta e obter daí uma satisfação somente é possível para um ser originariamente constituído em si mesmo como afetivo, e capaz como tal de ser determinado afetivamente, de "experimentar" umas tonalidades [...] Desta forma, vemos como se cumpre no texto schopenhauriano, ainda que de maneira velada, uma inversão singular. A vontade, que não deixou de determinar a afetividade como aquilo que a funda, ao fazer surgir de si as tonalidades segundo seja satisfeita ou não, encontra-se bruscamente situada atrás dela. O sofrimento, longe de resultar do *conatus* e de seu fracasso, ao contrário, o precede, o suscita e o torna possível[92].

Desta forma, mesmo quando reprimida, a vida insiste em ser vida. Para a fenomenologia henryana, o equívoco de Schopenhauer consiste em não ter percebido que a determinação ôntica da vida como 'realidade faminta' possui seu fundamento na

[91] Ibid, p. 201.
[92] Ibid, p.204.

determinação ontológica da vida como imanência e afetividade. Neste sentido, a 'realidade faminta' é ela mesma uma tonalidade afetiva. Diz Henry:

> É na essência do ser e em sua estrutura mais interior, onde se enraíza no fim das contas a inversão das categorias schopenhaurianas, no fato de que, longe de depender do querer, ao contrário, a afetividade o funda em seu ser possível, determinando-o *a priori* como afetivo, como libido e como desejo[93].

Contudo, segundo nossa intuição, uma fenomenologia da ação encontrará sua possibilidade de elaboração mais acabada a partir da retomada por Nietzsche da categoria de 'vontade'. Ao pensar esta vontade não mais como *'vontade de viver'*, mas como **'vontade de poder'**, Nietzsche colocará em evidência o 'hiperpoder da vida' e apontará a potencialidade originária como estatuto fenomenológico do poder. Isto nos conduz ao horizonte do arqui-corpo ou da corporeidade originária, a partir do qual todo poder se encontra dado a si mesmo. Sobre isto nos diz o autor:

> Existe um corpo original, um Arqui-Corpo, no qual semelhante hiper-poder reside e cumpre sua essência como idêntico a si. O corpo tem olhos, orelhas e mãos, mas o Arqui-Corpo não tem nem olhos, nem orelhas, nem mãos. E, mesmo assim, somente por ele nos são dados os olhos e as mãos, a possibilidade de ver e pegar- como isso mesmo que somos e como nosso corpo-. Desta forma, sempre somos, em realidade, um pouco mais do que somos, mais que nosso corpo. A fenomenologia material é a teoria radical deste "**mais**" que Nietzsche pensou como "vontade de poder" e que é o hiper-poder da vida. A Vontade de Poder é o Arqui-Corpo no qual nosso corpo chega primeiramente a si, como tudo o que está vivo e como aquilo mesmo que é a vida[94].

Esta afirmação de Henry possui uma riqueza inestimável. De alguma forma, num só parágrafo, encontramos a tese central da fenomenologia material enquanto fenomenologia da vida. Em sua crítica radical à história do pensamento ocidental, como história do esquecimento da vida e a exaltação de uma metafísica da representação, a filosofia henryana redescobre o corpo em sua dimensão originária de um poder doado na vida como poder maior, como Hiper-poder em seu excesso de doação. A consequência última da descoberta deste Hiper-poder, no qual todo poder se encontra dado, consiste no surgimento de uma nova concepção que situa nossa memória não mais no horizonte de uma consciência intencional como um olhar transcendente, mas no

[93] Ibid, p. 216.
[94] Ibid, p. 349.

horizonte da imanência da vida. Desta forma é possível falar de uma memória corporal originária. Tema este que é abordado, por exemplo, por um novo saber da saúde denominada de sofologia, que citamos como um convite à pesquisa posterior. Sobre esta memória, que chamamos também de primordial, Henry escreve ao tratar do tema da potencialidade:

> A essência do poder não é o Inconsciente, mas o primeiro aparecer, a vinda a si da vida. O princípio da memória não é a representação, mas o Arqui-Corpo no qual o hiper-poder é efetivo e ao que também pertence à memória representativa, enquanto é primeiramente um poder. Conferir à memória o conjunto de nosso ser, de todos estes fragmentos de nós mesmos esparramados na exterioridade absurda do ek-stasis, [...] voltar a costurar indefinidamente o fio indefinidamente cortado de todas essas pequenas histórias, consiste em esquecer que essa reunião já se cumpriu: que é a reunião interior original na qual reside a essência de todo poder e a memória mesma, a Arqui-revelação do Arqui-corpo, o eterno abraço consigo do ser e seu pathos e, de forma prévia à sua dispersão ilusória na exterioridade irreal do ek-stasis, a essência mesma de nosso ser[95].

Emerge aqui a questão de que uma fenomenologia da ação nos conduz à possibilidade de uma fenomenologia da memória originária do Arqui-corpo. Neste sentido, a corporeidade originária se revela a si mesma como memória, enquanto a essência da vida opera uma *reunião interior original na qual reside a essência de todo poder e a memória mesma*. Não é a ocasião para aprofundarmos o aparente paradoxo que a fenomenologia da vida nos coloca quando afirma que, por um lado, a vida é esquecimento, mas que, por outro lado, toda possibilidade de memória reside em nossa corporeidade originária que se encontra dada na imanência desta mesma vida que, em sua ausência de distância fenomenológica, coisa alguma pode recordar. Tudo isto aponta para a necessidade de uma melhor elaboração de nossa intuição sobre uma fenomenologia da ação, a partir das análises propostas pela fenomenologia material. O primeiro passo consiste em compreender que a memória da corporeidade originária, em si é um poder que se encontra dado no seio da vida e, que por isso, não deve ser confundida com a categoria clássica da memória situada no horizonte de uma metafísica da representação. Reconhecemos o limite de nossa reflexão sobre a possibilidade de uma fenomenologia da ação. Contudo, parece-nos que tal intuição constitui um passo importante da interpretação do pensamento henryano sobre a corporeidade originária e sua possibilidade imanente de se constituir como memória. E é justamente sobre esta memória originária da vida que se encontra fundada toda possibilidade da ação

[95] Ibid, p. 350.

enquanto ato de 'recordação' do arqui-poder como um hiper-poder da vida a partir do qual todo 'agir' se faz possível. Permanece aberto o horizonte para pensar uma fenomenologia da ação a partir da fenomenologia da vida.

Por fim, cabe-nos dizer que este tópico sobre a fenomenologia da ação, enraizada na autorrevelação da vida absoluta em sua autoimpressão e autopassividade radical, possibilitar-nos-á pensar especificamente uma fenomenologia do agir cristão em nosso derradeiro capítulo. Desta perspectiva surgirá a possibilidade de propor uma reflexão sobre uma ética teológica da corporeidade que ao abarcar, por exemplo, uma ética teológica da sexualidade, possibilitar-nos-á retomar desde uma nova perspectiva a interpretação das vivências de nossos gestos carnais sempre referidos à memória da vida absoluta na qual todo corpo de carne se encontra dado. Nesta fenomenologia do agir cristão joga papel importante o corpo pensado como um "*Eu posso*". Sobre esta possibilidade haurida de uma fenomenologia da carne, Henry escreve:

> Trata-se da distinção entre o corpo intencional, a transcendência ek-stática de cada um de nossos sentidos, -transcendência na qual as impressões sensuais originárias se tornam os momentos qualitativos da "coisa"- e, de outra parte, o movimento imanente que os habita (aos sentidos) e torna possível seus funcionamentos. Pois é somente na sua imanência radical a si mesmo que cada um dos movimentos de nossa carne, este nosso sentido se cumpre, entra em possessão de si de modo a poder ser este "poder poder" que faz de nossa carne o "Eu Posso" primordial. Portanto, é verdade que nossa carne é doada a ela mesma no processo de vinda a si da Vida absoluta na sua Arqui-passividade. Vemos então que longe de ser ocultado pela análise fenomenológica da carne, a questão do corpo recebe dela, a partir da revelação de um corpo invisível constitutivo do corpo real do universo, uma elaboração inteiramente nova[96].

Contudo, como vimos, este 'Eu Posso' somente se encontra dado num poder maior. Trata-se do 'hiper-poder' da vida no qual, enquanto viventes, estamos todos dados. Aqui, segundo intuímos, abre-se a possibilidade de compreensão profunda das palavras de Paulo: "*Tudo posso naquele que me fortalece*" (Fil, 4, 13). Desta forma, em nossa assimilação teológica da reflexão henryana, isto quer dizer que, se posso algo, somente o posso enquanto me encontro fundado ou doado num poder maior, aquele de Cristo, aquele de Deus enquanto o Deus vivo e verdadeiro. Tal é o caso de Pilatos que naquele momento somente se manifestava como um "Eu posso" porque recebia este poder do alto. Por isso Cristo dirá: "*Nenhum poder terias sobre mim se este não vos*

[96] HENRY, Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, p. 179-180.

tivesse sido dado do alto" (Jo, 19, 11). No próximo capítulo, quando tivermos a oportunidade de apresentar a possibilidade de diálogo entre a fenomenologia da verdade em Balthasar e a fenomenologia da vida em Henry, veremos que este 'Eu posso' se situa realmente perante um 'Poder' mais alto. Deste contexto emergirá a possibilidade de conceber uma fenomenologia da intersubjetividade como a complexa relação entre estes poderes pessoais de cada 'Eu posso'. Desta fenomenologia da intersubjetividade, compreendida a partir do Arqui-poder da vida, emergirá a revelação do meu próprio corpo e do corpo do outro que se encontra sempre referido ao corpo originário, por excelência, que é o Corpo místico de Cristo, do qual emana o verdadeiro e único poder. Então como um coro 'poderoso' poderemos cantar com a vida: "*Tudo posso naquele que me fortalece*". O que nos falta dizer aqui é que este poder originário da vida encontra sua compreensão última na abertura e doação que sempre supõe a questão da entrega e do serviço[97]. É o que perceberemos no que chamaremos de reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade.

2.2 A verdade primordial: revelação da fenomenologia do mundo como uma sátira

Depois de havermos pensado algo sobre a intuição a respeito da possibilidade de uma nova fenomenologia da ação revelada pelo modo fenomenológico no qual a vida se doa constantemente a si mesma, somos conduzidos uma vez mais à reflexão sobre a relação entre a fenomenologia da vida e a fenomenologia do mundo. Esta, por sua vez, após as longas análises fenomenológicas do aparecer da vida, emerge agora sob um aspecto curioso. Aparece-nos como uma forma de sátira. Vejamos o que isto significa.

Em primeiro lugar, é preciso captar como Henry lança mão da filosofia nietzschiana para pensar sua fenomenologia da vida. De fato, como podemos perceber, os aforismos nietzschianos trazem à tona a autorrevelação da vida em sua matéria fenomenológica essencial como imanência e afetividade. Contudo, neste contexto, a vinda da vida absoluta a si mesma, compreendida, segundo Henry, como o eterno retorno de Nietzsche, aparece situada diante de uma aporia. Vejamos em que consiste a mesma. Segundo Henry, o eterno retorno aparece como essência da vida em sua reiteração indefinida sob a forma de sua incansável vinda a si. No entanto, esta imanência radical da vida, este eterno vir a si, possui certo peso. A vida se encontra carregada de si e por isso busca negar a si mesma. Esta é a primeira aporia sob a qual se

[97]Cf.BALTHASAR, Urs von. *Phénoménologie de la vérite*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1952, p. 215-255.

situa uma segunda, a saber: o projeto de negação da própria essência da vida. Este projeto de negação da própria essência da vida, que não vem de fora, mas de si mesma, é o que produz para Nietzsche o mundo da representação. Deste contexto surge toda sua crítica à verdade e à ciência. Retomando a questão do aparecer da vida e do mundo e, neste, a oposição entre vontade e representação, a segunda aporia nos é colocada em forma de pergunta crucial, a saber: se a vida e a dimensão ek-stática são incompatíveis do ponto de vista ontológico e fenomenológico, na medida em que o aparecer da vida se diferencia radicalmente em sua imanência e afetividade do aparecer do mundo em que não é possível nenhum pathos, como então podem coabitar no homem, como é possível compreender esta relação entre o mundo originário da vida e a representação[98]? Esta pergunta nos coloca diante de um dos problemas fundamentais que consiste em pensar o mundo criado como uma expressão tal como veremos a seguir no pensamento de Balthasar.

Para Henry, o diferencial de Nietzsche consiste na resposta genial a esta questão. Contudo, para chegarmos à compreensão de tal reposta se faz necessário retomar o caminho do aparecer da vida em si mesma. O primeiro elemento que deve ser ressaltado diz respeito ao questionamento sobre a possibilidade da verdade em si mesma. A filosofia da vida em Nietzsche começa por questionar o 'status quo' da verdade ocidental. O inquérito nietzschiano da concepção da verdade o levará a perceber uma verdade originária que se dá a partir do que Henry chama de um 'cogito radical' que, por sua vez, encontra-se expresso na afirmação "sou o que sou". Em outras palavras, podemos dizer que colocando entre parênteses a figura empírica do mundo, surge em Nietzsche uma relação original. Relação que é uma revelação original constituída pela afetividade enquanto tal e identificada a si mesma. Esta revelação, sendo a única que constitui o ser, consiste também na possibilidade de concepção da verdade. Desta forma, a formulação da verdade em Nietzsche aparece através do seu cogito radical "eu sou o que sou". Ou seja, aparece como uma afetividade enquanto tal e identificada em si mesma. Somente pode dizer "eu sou o que sou" quem se experimenta a si mesmo tal como é: imanência e afetividade. Desta forma, o ser e a verdade se estabelecem a partir de um primeiro aparecer afetivo[99]. O "sou o que sou" nietzschiano não é, em nosso ponto de vista, uma negação do "penso logo existo" cartesiano, mas a recuperação da afetividade perdida no pensamento moderno.

---

[98] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 278.
[99] Ibid, p. 266.

Que a verdade em Nietzsche se estabelece no plano afetivo já o sabemos agora. Contudo, a afetividade como essência original do aparecer enquanto imanência radical traz em si uma série de particularidades fundamentais. A primeira delas é realmente basilar. Trata-se da constante autoafecção da vida por si mesma. Esta autoafecção constante é o eterno vir da vida a si mesma, que Nietzsche percebe como o eterno retorno. Daqui surgem três características essenciais da vida, a saber: a primeira, enquanto autoafecção constante, ela é passividade e plenitude. Desta forma, a partir desta primeira característica, Henry nos diz que o pensamento de Nietzsche é um pensamento da plenitude, não como um estado, mas como o vir a si daquele que não cessa de ser aquilo que é, "sou o que sou". A tautologia ou o eterno retorno aparece então como o eterno vir a si da vida. Segundo o autor, a partir desta noção de plenitude, surge em Nietzsche uma nova noção de 'desejo', a saber: o desejo enquanto fome e sede de si mesmo. Assim nos diz Henry: *"pura adesão a si, o ser não é mais que o desejo de si; desejo de si não é mais que pura adesão a si. É o que Nietzsche chama de amor fati."*[100]. A vida é aquela que vem sempre a si mesma porque sempre se quer (deseja) a si mesma. Contudo, justamente daqui surge, como já apontamos, a segunda característica da vida enquanto afetividade. A vida que sempre se quer a si mesma possui em si um hiperpoder que, paradoxalmente, manifesta-se como impotência ou como não liberdade. A vida não é livre para sair de si mesma, ela está presa em sua imanência radical e não pode deixar de ser o que é: "eu sou o que sou". Por isso, ela é verdadeiramente si mesma e não é livre para não sê-lo. A vida enquanto plenitude, enquanto desejo de si, permanece atada a si mesma e, assim, encontra-se carregada de si. Neste horizonte, emerge o tema central deste tópico que resulta ser justamente o terceiro elemento em relação às duas notas essenciais da vida enquanto imanência e afetividade. Este terceiro elemento pode ser dito como segue, a saber: carregada de si, sob o peso sofrido de ser sempre si mesma, a vida quer sair de si, busca negar sua essência enquanto imanência e afetividade. Deparamo-nos aqui com o *dejà vu*, com o projeto absurdo da vida em fugir de si mesma. Trata-se da antiessência da vida, de seu projeto de autodestruição.

Faz-se necessário perceber que é a partir deste terceiro elemento, desejo de negação da vida de si mesma, que se situa a crítica ao conhecimento, assim como uma possibilidade de compreensão da relação entre a fenomenologia da vida e a

[100] Ibid, p. 267.

fenomenologia do mundo, uma possibilidade de compreensão dos dois modos do aparecer defendidos pelo pensamento henryano. Em relação ao conhecimento, estabelece-se que a vida, enquanto parusia de si mesma, porta em si certa 'ignorância', e por isso, nenhum autoconhecimento é possível. Ao contrário do aparecer do mundo, no aparecer da vida não existe nenhum conhecimento em sua oposição sujeito-objeto, não existe objeto a ser conhecido, não existe olhar intencional. Neste contexto, o autor nos diz que se não quisermos nos confundir sobre a certeza absoluta da vida no sentido nietzschiano, certeza esta que é a essência da vida, não se pode esquecer que a parusia do ser em si não é conhecimento, pelo contrário, ignora até mesmo sua possibilidade. E é justamente esta ignorância da vida que dá lugar, segundo Henry, à sua ingenuidade e explica que porque não se eleva nunca por cima de si mesma, não pode se ver num "fora de si" e, portanto, não pode formular em si uma compreensão sobre si mesma. A imanência da vida aparece aqui em sua radical diferença com a possibilidade do conhecimento no horizonte transcendente. Por isso, Nietzsche critica a ilusão do autoconhecimento. Nenhum conhecimento é possível na vida porque ela já é em si plenitude. Em seu experimentar a si mesma já sabe, neste eterno presente que é, tudo sobre si. Ainda neste contexto, diz o autor, que a vida não compara porque não conhece. Não conhece porque é pathos e, porque, bloqueada em si mesma, não acredita em nada mais que ela. Assim nos diz Henry:

> Nas pegadas do determinante trabalho de Schopenhauer, com Nietzsche a essência da verdade já não reside no conhecimento nem em seu fundamento. Esta é a mutação decisiva, o deslocamento da fenomenicidade original, idêntica à verdade, do meio do ek-stasis para a essência da vida. Se o que designa em último caso o conhecimento, a saber, a Parusia do ser, deve todavia ser possível, somente o poder ser, contudo, em e pela vida. "*A vida* [como] *um meio de conhecimento*", tal é o descobrimento da gaia ciência [...] Contudo, semelhante conhecimento unicamente é possível se somente se pro-põe a si mesmo; se já não se pro-põe nenhum objeto; se já não é abertura alguma (em direção a um objeto), senão à própria essência da vida[101].

Podemos falar então de uma sabedoria da vida em contraposição ao conhecimento do mundo. A primeira não se eleva sobre si para lançar um olhar comparador, portanto assim, em sua ignorância, paradoxalmente, trata-se de uma humilde sabedoria. A sabedoria de sentir que ela é o que é. O segundo, sob sua ilusão e indigência, estabelece-se como olhar inquisidor que compara e classifica.

[101] Ibid, p. 274.

A crítica deste conhecimento do mundo como um saber segundo, em comparação com a sabedoria primordial da vida, acontece em Nietzsche, como já dissemos, a partir do terceiro elemento que se refere ao projeto da vida em seu desejo de ruptura consigo mesma. Neste contexto se dá a descoberta de uma das principais intuições de Nietzsche, a saber: mesmo o conhecimento ek-stático aparece sob um fundo afetivo. Trata-se do fundo afetivo de uma vida que, carregada de si, deseja se separar de si mesma. Este fundo afetivo sob o qual aparece fundamentado o conhecimento ek-stático, se expressa como a tentativa da vida de negar sua própria essência como imanência e afetividade. Nesta tentativa de negação surge a representação, como veremos. Desta forma, o conhecimento ek-stático aparece como a manifestação da vida na revolta contra si mesma, ele faz parte do projeto de ruptura da vida consigo mesma enquanto imanência e afetividade. Destarte, neste contexto, a ciência, assim como todo conhecimento do mundo, emerge desta debilidade da vida. Contudo, segundo Henry, é importante lembrar que esta debilidade não é uma forma de vida, mas uma antiessência da vida. Por isso, a ciência surge como objetivação e transcendência, como negação da subjetividade, enquanto afetividade, e imanência da própria vida. Por isso ainda, para Nietzsche, a ciência e o ideal ascético possuem um mesmo fundamento, a saber: o projeto imanente da vida de autodestruição. Sobre a fantástica intuição nietzschiana Henry escreve:

> O genial em Nietzsche consiste em haver percebido imediatamente o problema que Schopenhauer deixou aberto, e ter aportado uma resposta inaudita, mediante a qual uma fenomenologia radical reconduz aos últimos fundamentos do ser. Enquanto em Schopenhauer "o mundo como vontade e representação" constituíam duas essências heterogêneas irredutíveis uma à outra, posto que a vontade não é portadora de nenhuma representação, e a representação de nenhuma vontade [...] no *Nascimento da tragédia* a vontade se tornou Dionísio, a essência da vida, a maneira que esta tem de se autoimpressionar a si mesma segundo o jogo eterno das tonalidades fundamentais do sofrimento e da alegria. A representação se tornou Apolo, e esta é a segunda aportação nietzschiana. Acontece que o projeto da exterioridade não fica abandonado a si mesmo e à sua autonomia ilusória, senão que é captado em sua imbricação essencial com a afetividade, ou melhor, em sua afetividade própria[102].

Desta forma, a genialidade que funda uma fenomenologia da vida em Nietzsche consiste na afirmação de que o pensamento teórico encontra seu fundamento último na debilidade. Contudo, como dissemos, debilidade não como forma de vida, mas como

[102] Ibid, p. 278.

antiessência da vida. Esta debilidade deve ser compreendida como o projeto de ruptura com a própria imanência. É deste horizonte de ruptura com a essência da vida enquanto imanência e afetividade que surge a transcendência ou o mundo da representação em sua estrutura ek-stática. Desta forma, percebemos que a resposta à questão anterior sobre a possibilidade da coexistência no homem do aparecer da vida e do mundo, pode ser pensada em Nietzsche a partir da afirmação de que mesmo o ek-stasis ou o aparecer do mundo possui um fundo afetivo que se encontra situado na imanência da vida, ainda que seja em forma de sentimento negativo, ou de uma antiessência. Esta discussão segue se aprofundando através das duas concepções do dionisíaco e do apolíneo, tal como da concepção de sua indissociável relação. Dionísio e Apolo aparecem como os dois polos dialéticos de uma mesma realidade, a saber: dizem respeito à vida imanente em sua plenitude, enquanto autoafecção carregada de si mesma (Dionísio), e à vida em seu misterioso e nefasto projeto de autodestruição que, cansada do peso de ser sempre si mesma, quer fugir de si (Apolo).

Desta forma nos diz Henry que o projeto da exterioridade (ek-stasis), em Nietzsche representado por Apolo, não fica abandonado a si mesmo e possui uma autonomia somente ilusória. Isto acontece porque tal projeto de exterioridade, responsável pelo mundo da representação, deve ser apreendido em sua imbricação (união) com a afetividade mesma. Imbricação que não é acidental, mas essencial. Desta forma, para Henry, Apolo não é simplesmente representação. Em outras palavras, podemos dizer que a dimensão apolínea revela a outra face da vida. Trata-se daquela face nefasta da antiessência enquanto projeto de negação e fuga de si mesma. Trata-se, em suma, de um poder afetivo e efetivo que assegura a realização da representação, é sua condição de princípio, a possibilidade mais interna de toda representação como Imago do mundo percebido em seu fundo afetivo. Veremos no próximo capítulo que surpreendentemente Balthasar tratará do mundo como representação em sua fenomenologia da verdade, em um discurso bastante similar, salvo que no teólogo a relação essência-existência é tratada a partir da concepção do mistério do ser e do mundo criado[103].

De forma ainda diferente, diríamos que a relação entre o dionisíaco e o apolíneo, entre vontade e representação, entre vida e exterioridade (ek-stasis), pode ser compreendida quando percebemos que a mesma representação possui sua raiz na

[103] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérite*, p. 118-205.

própria imanência da vida enquanto se manifesta como sua antiessência ou seu projeto de ruptura com a imanência. É da compreensão desta tese da fenomenologia da vida, reelaborada por Henry, que negamos a redução do pensamento henryano a um neodualismo inconciliável que abriria a possibilidade da volta a um monismo ontológico de tipo cartesiano. No dualismo fenomenológico henryano existe uma comunicação entre o aparecer da vida e o aparecer do mundo, tal como se comunicam o apolíneo e o dionisíaco em Nietzsche. Esta comunicação dialética não significa confusão dos conteúdos fenomenológicos das duas formas do aparecer. O aparecer da vida continua irredutível ao aparecer do mundo. O importante é perceber que segundo esta tese da fenomenologia da vida, a fenomenologia do mundo, o conhecimento objetivo, em sua pretensão de dissecar a vida, partilha, ainda que como negação, do mistério da imanência radical da vida. Destarte, o ek-stasis, enquanto mundo da representação ou horizonte de visibilidade do aparecer do mundo, não é nada mais que consequência do misterioso projeto imanente à própria vida em realizar uma ruptura consigo mesma, o projeto de negação de sua própria essência em suas duas notas fenomenológicas essenciais: imanência e afetividade. Ressaltamos que a tese básica deste discurso consiste na afirmação de que a representação (ek-stasis=aparecer do mundo) possui ela mesma um fundo afetivo. De certa forma, a representação se encontra remetida a um poder primeiro no qual se encontra fundada. Algo que se instaura como sua inteligibilidade primordial. Ela se encontra determinada pela afetividade absoluta, ainda que seja a partir de sua forma de negação desta mesma afetividade, como projeto de ruptura consigo mesmo, como já repetimos propositalmente inúmeras vezes.

A razão do projeto da negação da vida se encontra na sua "angústia" de ser sempre si mesma. Trata-se de uma tentativa de quebrar sua essência segundo a qual ela sempre vem a si mesma. Trata-se mesmo de um pro-jecto, enquanto tentativa de se lançar para além de si num pro-jectar-se. A vida carregada de si mesma busca se descarregar, nesta tentativa misteriosa de se lançar para além de si. O problema é que além de si coisa alguma existe, a não ser o nada. Neste contexto, encontra-se, segundo Henry, uma possível resposta de Nietzsche para a relação entre a vida absoluta e a exterioridade. Resposta surpreendente segundo a qual esta relação se dá, segundo nossa compreensão, de uma forma necessária, porque a vida absoluta necessita, por ser o eternamente sofrente, para sua permanente redenção, da visão extasiante (ek-stática). Isto é, necessita estabelecer o sonho da saída de si, o sonho de um êxtase, daí a

dimensão ek-stática. Sonho no qual se dá sua aparente redenção por meio da visão extasiante da aparência prazerosa. Isto se trata de um sonho justamente porque nenhuma saída ou objetivação se faz possível de forma absoluta, por causa da imanência radical da vida[104].

Sobre este terceiro elemento ou terceira nota essencial da vida que a revela como uma vida carregada de si, convém que nos detenhamos um pouco mais, a fim de buscarmos uma maior elucidação do problema da relação entre a subjetividade absoluta e a representação, da fenomenologia da vida e da fenomenologia do mundo. Referindo-se a isso, Henry afirma:

> Se o entendemos em relação com aquele que está carregado de si para sempre, descarregar adquire um sentido singular. Não poder se descarregar de si e ainda assim se empenhar em projetar para fora de si aquilo que é demasiado pesado, é objetivá-lo*, já não no sentido de uma objetivação real susceptível de cumprir a transladação real de dentro para fora, senão no sentido da simples representação, é produzir seu conteúdo na exterioridade, mas sobre a forma de uma imagem irreal*. Uma intuição decisiva de Schopenhauer permite a Nietzsche resolver o problema da aporia da representação da "vontade": a irrealidade do mundo torna possível a colocação nele do desejo e do sofrimento, já que estes somente se propõem nele justamente sob a forma dessa irrealidade, sob a forma de um sonho. Em consequência, descarregar-se do que a vida, na medida em que se suporta a si mesma, comporta a priori de insuportável, consiste em projetar sua imagem num mundo que nasce desta mesma projeção como um mundo onírico no qual o desejo busca, na contemplação de sua própria representação plástica irreal, o esquecimento e o apaziguamento de seu mal estar. Como o da arte, e semelhante a ele, o universo mítico da Grécia é o produto desta projeção[105].

A partir daqui Nietzsche soluciona a aporia lançada por Schopenhauer sobre a relação entre vontade e representação. Esta vida carregada de si encontra-se com seu projeto interno de ruptura consigo mesma. Projeto que revela a fraqueza da própria vida que se instaura frente ao peso de ser sempre si mesma. A vida carregada de si busca se descarregar de si no projeto de 'salvação' ilusória que consiste no sonho de se projetar para além de si mesma. Contudo, projetar-se em um nada significa se anular completamente, por isso, tal projeto é visto como antiessência da própria vida, como sua autodestruição. Será a percepção deste mesmo projeto de ruptura com a essência da vida que será posteriormente pensado como pulsão de morte?

---

[104] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 278-280.

[105] Ibid, p. 281. O binômio carregar-descarregar diz respeito à ideia do peso de ser si mesmo para sempre sem possibilidade alguma de que tal peso possa ser aliviado.

O conhecimento do mundo se apresenta então como desejo frustrado do projeto da vida carregada de si que busca se descarregar. É desta forma que Apolo aparece como aquele que se apresenta como tentativa de salvação frente ao peso da vida. Tentativa frustrada, já que a própria existência deste horizonte de salvação, como representação, possui seu fundamento na imanência radical da vida em seu projeto de negação de si mesma. A vida é densa e comporta em si um perigo, o perigo de ser si mesma. Diz Henry que é deste perigo que a dimensão apolínea nos quer salvar. A partir desta perspectiva podemos evocar de uma forma nova a famosa frase de Guimarães Rosa, percebida no pathos de Teoabaldo, um vivente que proclama com todas as letras sua percepção mais profunda e íntima da vida: "*viver é muito perigoso*[106]". Contudo, um perigo necessário ao qual, por vezes, tentamos fugir através da ilusão da contemplação ek-stática. Sobre o perigo desta salvação proporcionada pela contemplação ek-stática, que representa bem a salvação no sentido grego, tal como deixa perceber Henry ao tratar o tema da verdade do mundo, na obra *C'est moi la vérité*[107], Baltahasar também nos adverte em sua *Phénoménologie de la vérité,* ao tratar do tema da verdade como mistério e o mundo das imagens[108]. Aqui se abre toda uma discussão sobre a questão da relação entre estética e teologia. Mas o mais importante é a recuperação da noção de salvação no sentido cristão, salvação esta que não se dá jamais pela atitude de contemplação ou fixação no mundo das imagens, mas pela atitude de engajamento no mistério da vida, pela percepção de que somos partícipes da imanência deste mistério e que, portanto, na figura deste mundo toda salvação que se apresenta somente pode ser ilusória[109].

Toda esta questão da possibilidade ou não de salvação e o trânsito intenso entre o apolíneo e o dionisíaco, conduz-nos a pensar a situação concreta do indivíduo, o qual, segundo Henry, aparece sob dois aspectos em Nietzsche:

> [...] em Nietzsche não há um indivíduo, mas dois: àquele que procede da estrutura extática da representação, e encontra na exterioridade recíproca de cada uma das partes puras do meio transcendental da intuição o princípio de sua situação, de sua diferenciação, opõe-se com decisão aquele outro que descansa na essência da vida. O primeiro, o indivíduo apolíneo, encontra ele mesmo sua condição última de possibilidade no segundo, posto que não é mais que a imagem dele, "*meio através do qual o único sujeito verdadeiramente*

---

[106] ROSA, João Guimarães. *Grade sertão veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova froteira, 2001, p.26.
[107] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*,p.21-31.
[108] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérite*, p. 125-136.
[109] Cf. GONÇALVES, José Sebastião. *Inteligibilidade primordial*, p.36-68.

> *existente festeja sua redenção na aparência*"; portanto, a imagem de si que o indivíduo original projeta fora de si na intenção de se desfazer de si e de seu sofrimento, desse Si original no qual consiste seu sofrimento em qualidade do se sofrer a si mesma da vida[110].

Do indivíduo em sua dimensão apolínea, podemos dizer que ele recebe as características que constituem, segundo Henry, o ser e a missão de Apolo, a saber: individuação, irrealidade, iluminação. Estas características fundamentais de Apolo constituem a significação última do mundo como representação. De fato, o mundo como representação individualiza através do tempo-espaço (acrescentando a causalidade no caso de Schopenhauer); também a representação aparece como irrealidade enquanto não se funda, como vimos, a si mesma. Ela é o mundo das imagens. Contudo, esta mesma representação aparece também em sua pretensão de iluminar a verdadeira realidade através deste olhar intencional e inquisidor. Ela, sendo como o véu de Maia, quer ser ela mesma a possibilidade última de desvelamento do mistério do ser[111]. Eis nossa interpretação das três características de Apolo (individuação, irrealidade, iluminação) plasmadas no horizonte do mundo da representação.

Contudo, desponta nesta filosofia da vida outra dimensão da individualidade. Dimensão fundamental que se refere ao horizonte dionisíaco. Nesta dimensão original, diz-nos Henry, para que se dê a parusia é preciso descartar as condições da individualidade empírica. Daqui surge uma espécie de recondução do indivíduo à individualidade originária. Isto implica a suspensão do indivíduo no horizonte ek-stático. Contudo, diferente de Schopenhauer, em Nietzsche esta suspensão do indivíduo, que nada mais é que o esquecimento de si no seio das emoções dionisíacas, não supõe a defesa de uma vontade única. Esta recondução não implica a supressão da individualidade levando à fusão com uma vontade única, como aparece em Schopenhauer, a vontade da espécie. Esta recondução significa justamente o encontro com a ipseidade originária na qual se pode dizer "*eu sinto o que sinto - eu sou o que sou*". É se perdendo no meio das emoções dionisíacas que o indivíduo se encontra dado numa ipseidade irredutível[112]. Esta referência do indivíduo apolíneo, que se encontra remetido à ipsdeidade originária, desperta muitas questões. A primeira se refere à irredutibilidade ou impenetrabilidade da autoafecção. Este se sentir a si mesmo não abre

---

[110] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p.285. O texto entre aspas e em itálico é uma citação direta de "*La naissance de la tragédie*".
[111] Ibid, p.283.
[112] Ibid, p.287.

nenhuma porta para que eu deixe de me sentir ou para que o outro penetre absolutamente meu sofrer. Pessoa alguma pode gozar meu gozo ou sofrer minha dor, tampouco morrer minha morte. Diríamos, a partir de Henry, que o caráter radicalmente imanente da essência, o sentir-se a si mesmo, na qual a ipseidade é dada, manifesta o caráter da imanência radical do sentimento enquanto existência. Isto quer dizer que o sofrimento se manifesta em sua realidade mais originária como impenetrável e, por isso, não absolutamente acessível. Seu acesso é sempre limitado, nossa ipseidade dada no seio da vida se encontra protegida por ela. Existimos nesta solidão radical de sermos nós mesmos em nossa dor ou em nosso gozo. A única janela que se abre, numa fenomenologia da intersubjetividade, como veremos mais adiante, provém do mistério de sermos todos dados numa mesma essência, a essência da vida. Fica questionada aqui a pretensão de um saber que acredita poder conhecer e manipular todos os sentimentos. A psicologia que rotula e classifica as emoções como se rotulasse e classificasse o fundo do ser. Fica também questionada a pretensão de uma ética que busca ser a bússola a estabelecer as normas e orientações de acordo com o conhecimento dos atos humanos, por vezes classificados em natural ou não natural. Natural nesta perspectiva é sentir, e o sentimento é impenetrável em si mesmo pelo saber humano e somente é conhecido em sua completude pela Vida imanente, de onde brota como de uma fonte eterna. Ato algum, enquanto sentimento ou ação da vida em nós, pode ser totalmente conhecido. E por isso mesmo, qualquer tentativa de interpretação absoluta dos atos humanos encontra aqui seu limite. Esta verdade espantosa pode aparecer na boca de uma criança que, ao ser encurralada moralmente por seus pais, conhecedores pretensiosos do coração do filhos, diz: "*você não é eu, não sabe o que sinto*". Verdade que nos incomoda e nos tira do centro. Que nos faz ver quão frágil é nosso conhecimento dos sentimentos alheios.

Neste contexto complexo da análise da impenetrabilidade absoluta dos sentimentos, ou melhor, da imanência radical do sentimento em si mesmo, emerge uma crítica à compaixão que brota deste olhar ek-stático sobre os sentimentos. Neste contexto se dá a negação da compaixão como negação do sofrimento. De imediato é preciso afirmar que a compaixão aqui é uma pseudocompaixão e não possui o sentido cristão que envolve uma doação. Como bem dissemos, trata-se da compaixão como negação do sofrimento, que pensa poder compreender totalmente o sentimento alheio. Vejamos o que nos diz Henry sobre isso:

> Ainda mais abissal é a segunda razão da rejeição de toda compaixão em direção ao que sofre, o fato de que o sofrimento não é só aquilo que, em sua imanência radical, se furta a qualquer aproximação ek-stática: como pertencente à edificação interna do ser, e como seu vir a si mesmo, abre-nos justamente a ele, ao ser a experiência original que faz de si. A alma compassiva que quer socorrer esquece "que existe uma necessidade pessoal de desgraça, que tu e eu necessitamos dos horrores, das meias noites, das aventuras, dos riscos e dos erros tanto como do contrário...[e que] o caminho para o próprio céu passa sempre pela voluptuosidade do próprio inferno". Em qualidade de rejeição do sofrimento a compaixão não é nada menos que a rejeição da lei do ser e de seu historial[113].

Desta forma, a primeira crítica à compaixão se refere à constatação de que os compassivos deste mundo querem penetrar no sentimento alheio sem perceber que o sentimento não pode ser penetrado. Parece-nos que para Nietzsche a compaixão deste mundo se instaura então como uma invasão, como uma violência. Cada um sofre sua dor e goza seu gozo. No fundo, desponta aqui uma solidão radical, que nada mais é que a experiência de que nos sentimos sempre a nós mesmos, sem que *sintamos* pelos outros ou que sejamos integralmente *sentidos* por outrem. Contudo, a segunda crítica à compaixão, parece-nos ainda mais fecunda. Trata-se da crítica aos compassivos que, ao desejar 'salvar' os outros da dor, esquecem que a dor faz parte da imanência radical da vida. Neste sentido, para Nietzsche, a compaixão se apresenta como a recusa da lei do ser e do seu historial. Como vimos, diz o filósofo, que estes compassivos esquecem que o caminho para o próprio céu passa pela voluptuosidade do próprio inferno[114]. Não será por isto que Cristo, em sua paixão, rejeita a compaixão deste mundo quando diz: "*Filhas de Jerusalém, não chorem por mim antes, chorai por vós mesmas e vossos filhos*" (Lc 23, 28).

Depois desta reflexão percebemos então que a vida, em sua imanência radical, é a arquirrevelação da imago (do mundo como representação) que a conhece antes de a efetivar, ou melhor, de a manifestar como uma espécie de 'correlato intencional'. Isto é muito bem descrito no *Nascimento da tragédia,* em Nietzsche, conforme nos recorda Henry:

> A tragédia descreve de forma minuciosa este nascimento do visível no invisível, e sua produção por ele. Dionísio não aparece ele mesmo nunca em cena: "*Dionísio, o herói genuíno do cenário e o ponto*

[113] Ibid, p. 288-289.
[114] Cf. NIETZSCHE, Le gai savoir. *Apud* HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 288-289.

> *central da visão, não está verdadeiramente presente, senão que é somente representado como presente* [...]"[115].

Para Henry, como dissemos, em Nietzsche fica resolvida a aporia de Schopenhauer que separava radicalmente o mundo como vontade e representação. Neste contexto, emerge a autorrevelação da vida em toda sua potência. Através da leitura mitológica da relação entre Dionísio e Apolo, Nietzsche une os dois mundos, revelando o primeiro como um "naturante fenomenológico". Ou seja, revela o aparecer da vida invisível em si mesma, como o princípio de inteligibilidade de toda visibilidade do aparecer do mundo. Desta forma, Henry justifica sua inversão fenomenológica na qual o mundo da vida se coloca como origem e fundamento da manifestação da representação como Imago. Isto conduz à revelação da produção da fenomenicidade do mundo da representação (como imagem) pela vida.

> O pensamento mais difícil é o da fenomenicidade desta imagem na medida em que é produzida pela vida e repousa inicialmente em seu *pathos*. Ao diferir essa imagem de si e, assim, ao produzi-la propriamente, a vida cumpre o ek-stasis cuja luz, enquanto a luz da exterioridade é idêntica à ele, é a fenomenicidade mesma desta Imago e sua substancialidade fenomenológica pura. Contudo, como esta Imago é pro-duzida e como não repousa nunca sobre si nem sobre sua própria fenomenicidade, mas somente sobre o que não cessa de produzi-la, o "estado dionisíaco", o devir-visível do mundo é o devir-invisível de sua anti-essência, a qual o funda a todo momento. A luz se vela e se vela constantemente, de forma alguma como efeito da finitude do lugar em que aparece, mas porque sua vinda a este lugar é a dissimulação do poder que a produz, dissimulação que não é outra que sua Arqui-revelação na Origem, ou seja, o mesmo Dionísio ou o *Pathos* da Vida[116].

O passo decisivo que manifesta o diferencial desta teoria henryana é que seu fundamento não se encontra na metafísica da representação. Isto porque o mundo da vida é imanência radical, coisa alguma possui de transcendente, sendo em si mesmo a única possibilidade transcendental não transcendente, que revela a essência da manifestação. É neste sentido que nos vem a ideia da representação como uma sátira da vida à própria vida. No mundo como representação é como se a vida brincasse de ser outra coisa que ela mesma.

> Esta experiência dionisíaca, compreendida deste modo como uma experiência, como a fenomenicidade da força que consiste em seu

[115] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 290.
[116] Ibid, p.291.

> *Stimmung* (ânimo), torna possível e suscita a produção da linguagem e da imagem, e os determina por completo [...] O excesso da paixão, seu peso demasiado grave [...] produz sua objetivação, a irrealidade da representação como pura Imago do mundo e o que se representa nela "como gênios naturais renovados, como sátiros", a saber, sua própria essência. Portanto, é a essência da vida a que se representa a si mesma como o indivíduo portador de dita essência e que, ao portá-la assim nele, é capaz também de percebê-la: "[...] o entusiasta dionisíaco se vê a si mesmo como sátiro, e como sátiro vê também ao deus" [117].

Então, de acordo com a interpretação henryana de Nietzsche, a exemplo da tragédia grega na qual a força de Dionísio leva o coro extasiado a se tornar sátiro da vida representada, ocorre o mesmo com a relação vida-representação. Desta forma também, se verdadeiramente é o excesso da paixão e seu grave peso que produzem sua objetivação, então a irrealidade da representação pode ser pensada como uma sátira que aponta para a origem e realidade radical da imanência da vida. Esta, nunca pode ser fora de si mesma e, portanto, nunca pode aparecer em nenhum mundo, assim como Dionísio nunca mostra seu rosto em nenhuma cena da tragédia grega, mesmo sendo ele "*o ponto central da visão*". E acrescenta mais uma vez Henry, citando Nietzsche no *Nascimento da tragédia*:

> Desde modo, cumpre-se o processo em virtude do qual a essência patética da vida se descarrega de si na irrealidade de sua representação de si ou, como Nietzsche diz textualmente, "um coro dionisíaco que uma e outra vez se descarrega em um mundo apolíneo de imagens", e não cessa tampouco de engendrar "uma nova visão... como consumação apolínea de seu estado"[118].

Desta forma, o mundo como exterioridade e como representação sempre existirá enquanto sátira radical da vida à própria vida. É a vida que zomba da vida em sua pretensão de fugir de si mesma. E como numa imagem ousada diria, é Apolo, enquanto sonho de Dionísio, que brinca agora comigo enquanto penso compreender este pensamento. É ainda Apolo, enquanto sonho de Dionísio, que brinca com os cientistas em suas descobertas sobre engenharia genética e partículas subatômicas. A dimensão ek-stática, enquanto horizonte de visibilidade deste mundo, existe como sátira radical da vida em sua incompreensível necessidade, também imanente, de fugir de si mesma e de se doar numa representação, sátira da própria representação de si. Esta sátira da vida, que se representa a si mesma enquanto sátira da representação, aponta, a nosso ver, para o risco da ilusão transcendental do ego. Este, ao não se perceber fundado ou dado no

[117] Ibid, p. 290-291.
[118] Ibid, p. 291.

seio da imanência radical da vida, reclama para si mesmo uma autonomia ilusória que realmente aparece como digna de ser satirizada. É a vida que ri da pretensão de uma "representação (imagem) fundada (dada)" de conhecer e mesmo dominar aquilo que a funda (doa). É a vida escorregadia que foge da técnica e que se coloca como horizonte fundamental. Neste sentido, compreendemos que a representação, o mundo objetivo, não é nem sequer uma sátira da vida, no sentido de que não é a representação que joga e ri da vida. A representação não tem autonomia para brincar com a vida se esta antes não permite em si mesma tal brincadeira. Ao contrário, é a vida em sua representação mesma, através desta misteriosa relação entre Dionísio e Apolo, que satiriza a representação enquanto desejo de ser como a vida, em seu desejo de autonomia da realidade da imanência radical da vida.

Neste sentido, talvez num paralelo, não seja absurdo afirmar que o homem, gerado na imanência radical da vida, pode ser sátiro de si mesmo quando percebe, em sua ilusão transcendental do ego, a pretensão de ser fundamento de si mesmo. Ignorando assim a realidade originária da imanência da vida absoluta, na qual ele se encontra dado a si mesmo na autoafecção radical da vida. Isto pode revelar a possibilidade humana da autocrítica que somente existe porque de alguma forma nos experimentamos como doados numa realidade que vai para além da representação de nós mesmos. Contudo, se dissemos que na vida nenhuma autocrítica é possível como agora propomos uma autocrítica a possibilitar que, através da sátira de nós mesmos, possamos ser reconduzidos ao seio da vida? A possibilidade de que tal movimento se realize está justamente na afirmação de que mesmo a representação possui sua inteligibilidade primordial na imanência da vida. Neste sentido esta sátira de nós mesmos, esta "autocrítica", somente pode ser realizada ao compreendermos de outra maneira o mundo da representação, não mais em sua pretensão de autonomia radical da vida, mas como outro modo de manifestação desta, ainda que seja como sua negação. Portanto, tudo isto somente pode acontecer a partir do momento em que nos reconhecemos como doados na vida, isto supõe outra forma de ver, diferente daquela proposta pelas teorias em seu sentido usual. Retomaremos isto em instantes. Desta forma, antes do "*eu me represento*" kantiano está o "*eu sou aquilo que sou*" do cogito radical nietzschiano. Este nos experimentar para além de nós mesmos somente se faz possível na nossa carne. Na vertigem que ela experimenta quando sente dor e prazer. Por isso mesmo, pretendemos situar todas estas análises fenomenológicas a partir de nossa tese central sobre a possibilidade de uma pedagogia cristã da encarnação. Falamos

desta pedagogia cristã da encarnação como processo através do qual podemos descobrir paulatinamente o "historial", ou melhor, a narrativa de nossa experiência carnal a partir da qual, ao nos sentirmos dados nesta experiência radical da imanência da vida de Deus em nossa carne, possamos nos compreender como doados na vida. Deste modo, toda compreensão do ser humano que foge desta autocompreensão como corpo de carne afetado pela vida de Deus, aparece-nos realmente como digna de ser satirizada.

Por fim, cabe-nos ainda abordar brevemente um último tema que se refere explicitamente à questão do "ver fenomenológico". Henry chama a atenção para o surgimento em Nietzsche de uma teoria original da visão:

> O novo conceito nietzschiano da intuição, do pensamento, da representação em geral, encontra sua formulação explícita numa teoria absolutamente original da visão, que já não a define tampouco mediante a exclusão de seus determinantes afetivos, senão por eles, de tal sorte que a revelação primeira que se dá em todo conhecimento se cumpre em lugar distinto da sua luz ek-stática, e antes que ela, nos sentimentos, que são os verdadeiros olhos da visão, cuja perfeição, a saber, cuja efetuação fenomenológica, reside, deste modo, na mesma afetividade[119].

Desta forma, como acabamos de ver, os sentimento são os verdadeiros olhos da visão, cujo cumprimento fenomenológico reside na mesma afetividade. Este novo tipo de visão que, em comparação com o ver ek-stático, nada vê, funda toda possibilidade de visão e, como diz Henry, coloca entre parênteses a interpretação tradicional do conhecimento ek-stático. Com isto o que surge em Nietzsche, com este novo ver, parece ser também uma nova concepção de representação, diz o autor:

> A concepção de representação que impera através da obra de Nietzsche é a ampliação e a elucidação daquela cujo genial esboço havia traçado o *Nascimento da tragédia*: a determinação da visão pela afetividade como fundamento, simultaneamente, de sua fenomenicidade e de sua significação, a qual não está limitada ao que, aqui ou ali, vem à condição de objeto, senão que toma da generalidade de seu fundamento, o de sua própria generalidade. Enquanto condição de toda representação, as estruturas universais da afetividade, subsumem sob elas tudo o que é, comunicando-lhe, juntamente com sua luz, uma ressonância infinita[120].

Como vimos, esta representação em Nietzsche possui um fundamento na afetividade, na vida absoluta. Henry aponta uma possível crítica a Heidegger que,

---

[119] Ibid, p. 294.
[120] Ibid, p.296.

identificando a vontade de poder nietzschiana com a vontade tradicional, acaba por desconsiderar toda a revelação da afetividade (pathos) da vida como inteligibilidade primordial. Desta forma, segundo nosso autor, Heidegger insere Nietzsche na tradição ocidental da metafísica da representação. Esta redução em Heidegger da filosofia nietzschiana a uma metafísica da representação acontecerá através de uma inversão que situa os valores imanentes à vida na dimensão ek-stática. O que se opera aqui é a desconsideração do ver originário da vida e a retomada do ver intencional, no qual tais valores, não mais imanentes, são tomados como uma espécie de ponto de vista a orientar o "ver" intencional. Este movimento será nomeado por Henry como uma metafísica dos valores a situar no afora do mundo o que somente existe e brota no seio da vida, em sua autoafecção e imanência radical. Volta-se à ilusão transcendental do ego uma vez mais digna de ser satirizada.

A esta altura do discurso emerge um questionamento anamnético, que visa nos resituar diante de nossa empreitada que, apesar da densidade filosófica, quer ser antes de tudo teológica. A questão é: como tudo isso toca nossa sensibilidade teológica? Como esta filosofia da vida, haurida de um pensador considerado como ferrenho crítico do cristianismo, pode ser tema de uma pesquisa teológica? A possibilidade de resposta depende justamente da percepção de que a crítica nietzschiana ao cristianismo coincide aqui com a crítica do pensamento que esqueceu a referência original à vida. Sendo assim, não é uma crítica ao cristianismo, mas à tradição metafísica ocidental assimilada pela tradição cristã ao longo dos séculos. E aqui surge outra questão que nos faz estremecer: será possível que o pensamento teológico em todo seu dogmatismo e especulação metafísica esqueceu seu fundamento último, ou seja, o mistério de Deus como vida? De todas as formas, a partir da crítica à compaixão em sua pretensão de conhecer a dor e em seu desejo de nos 'salvar' da mesma, pode surgir uma interpretação muito propícia da paixão e da compaixão em Cristo. Neste sentido, Jesus, ao assumir a cruz, ao não fugir do sofrimento, manifesta e revela em sua carne a estrutura da imanência radical da vida, que somente é vida enquanto autoafecção constante de si, que sofre e que goza. Assumindo a cruz ele assume nosso inferno pessoal e nos conduz ao seio da vida, este é um dos possíveis sentidos para o que a tradição teológica chama de redenção vicária? Contudo, ainda perguntamos: diante da ferrenha crítica da compaixão deste mundo, qual é então a possibilidade de uma compaixão verdadeira, aquela que pode ser a revelada por Jesus o Cristo? Neste contexto, arriscamos afirmar que a primeira característica de uma possível compaixão, em seu sentido crístico, deve

ser a de não pretender conhecer, reduzir ou dominar o sentimento (sofrimento) alheio. Qualquer tentativa de manipulação do sofrimento revela uma falsa compaixão. A segunda característica da compaixão verdadeira deve se manifestar simplesmente, como aponta Henry, a partir "*do sofrimento autêntico de um indivíduo em presença do sofrimento autêntico de outro indivíduo*", e continua Henry, "*de tal modo que, ao abandonar-se um ao outro a seu movimento interno, desembocam nessa alegria compartilhada que somente conhecem os amigos*" [121].

Portanto, uma compaixão verdadeira se faz possível como 'presença sofrida' que se entrega (abandona) em face à outra 'presença sofrida'[122]. Numa linguagem ainda mais teológica ou evangélica, podemos dizer que a compaixão verdadeira se manifestou ali no evento central de nossa salvação no sentido cristão, na impotência de uma mãe que aos pés da cruz, chora sua própria dor ao chorar a dor do filho. Destarte, a compaixão em seu sentido cristão não se manifesta jamais como fuga da dor, fuga da cruz, mas como uma presença que não reduz a dor do outro em minha percepção ou significação da dor. Ganham força as palavras do Senhor que diz: "*aquele que quer me seguir renuncie a si mesmo, tome sua cruz e me siga*" (Lc 9,24). Negar-se a si mesmo e tomar sua cruz para seguir o mestre significa se fazer uma presença como aquela presença da mulher aos pés da cruz. Uma presença encarnada que também é promessa, e que acaba por culminar na alegria dos amigos, diríamos atrevidamente, dos amantes.

2.3 A carne originária como manifestação do essencial: fenomenologia da encarnação

A fenomenologia da vida, a partir da fenomenologia da carne, aponta para a realidade de nosso corpo que pode ser percebido em toda sua complexidade a partir de sua compreensão que se desvela no horizonte de uma carne originária que, segundo Henry, experimenta-se a si mesma pateticamente na vida invisível, passando pela chamada carne intencional[123] que corresponde ao corpo intencional, tal como pensado por Husserl e Merleau-Ponty, até chegar ao corpo visível, orgânico, de nossa percepção mundana cotidiana[124]. Este, por sua vez, encontra-se dado a nós na possibilidade

---

[121] HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 289.
[122] Cf. STEIN, Edith. *Il problema dell'empatia*. Roma: Edizioni Studium, 265p. Nesta obra, na qual Stein faz uma abordagem fenomenológica do problema da empatia, podemos vislumbrar um horizonte ainda mais amplo para a situação da questão da compaixão e da empatia.
[123] Cf. FALQUE, Emanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In CAPELLE, p.95-133. Terminologia utilizada por Falque em sua interpretação de Henry.
[124] Cf. JÚNIOR, Nilo Ribeiro. Sensibilidade e carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty. In *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017,

transcendental do mesmo corpo intencional. A questão colocada pela fenomenologia da vida se refere justamente à crítica de que a fenomenologia histórica se encontra fixada na representação de um corpo intencional, mesmo que este, em sua carência ontológica, aponte para uma realidade mais originária, aquela que se refere à carne originária do *pathos* da vida absoluta[125]. O pensamento henryano, em sua crítica à fenomenologia histórica, possui, como todo pensamento, seus limites ou fronteiras. Neste sentido, as críticas ao pensamento de Henry emergem dentro de pelo menos três horizontes básicos da reflexão filosófica e teológica[126]. O primeiro horizonte se refere explicitamente ao campo da exegese e hermenêutica dos textos bíblicos. Esta dimensão será abordada, brevemente, quando tratarmos mais tarde da questão da possibilidade transcendental da escuta. O segundo horizonte de crítica se refere ao possível limite da análise fenomenológica da carne em relação a uma fenomenologia da encarnação. Nesta perspectiva emerge a questão do risco de um neognosticismo que aparece conectado ao risco do esquecimento do tema da incorporação numa fenomenologia da encarnação. Este esquecimento poderia favorecer a afirmação de uma carne sem corpo. Esta é a perspectiva crítica desenvolvida por Falque em seu artigo "*Y a-t-il une chair sans corps?*[127]", da qual tentaremos tratar brevemente neste tópico. Enfim, um terceiro horizonte de crítica pode ser situado no campo da práxis. Tal perspectiva diz respeito à suspeita de que a fenomenologia da vida pode apresentar dificuldades na hora de pensar a relação interpessoal ou intersubjetiva. Trata-se da questão da relação com a alteridade, tão cara à filosofia contemporânea, tal como aparece em Levinas, e, segundo alguns, não trabalhada o suficientemente na fenomenologia da vida de Henry. Desta perspectiva trataremos especificamente em nosso último capítulo, na ocasião em que apresentaremos a possibilidade de uma fenomenologia da intersubjetividade a partir da fenomenologia da verdade de Balthasar e a fenomenologia da vida de Henry.

Em nossa tentativa de pensar o horizonte de uma pedagogia cristã da encarnação em vista de uma teologia do corpo, a partir da fenomenologia da vida de Henry, precisamos afrontar, com honestidade intelectual, estes possíveis limites do pensamento do autor. Abordá-los-emos com o devido cuidado que nos compete. Nesta secção, ao

---

p.167-188. O professor Nilo tem se dedicado a pensar uma filosofia do corpo com amplo leque de debate a partir de Levinas e de pensadores da tradição fenomenológica, e como ele próprio descreve no site da FAJE, e da tradição analítico-genealógico, como Nietzsche, etc.

[125] Cf. CAPELLE, *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, p. 168.

[126] Neste sentido, o colóquio de Paris, do qual resultou a obra citada acima, aparece, no terreno da teologia, como um resumo das possíveis críticas feitas a Henry pela teologia contemporânea.

[127] FALQUE, Emanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In CAPELLE, p.95-133

nos dedicarmos ao tema da revelação da carne originária como princípio de inteligibilidade para uma fenomenologia da carne e da encarnação, abordaremos necessariamente, ainda que de forma breve, porém privilegiada, o tema do segundo aspecto da crítica ao pensamento de Henry, a saber: a relação entre encarnação e o que Falque denomina como incorporação.

Como dissemos, no campo filosófico e teológico, a crítica a Henry vai da questão da exegese e hermenêutica dos textos bíblicos, passando pelo tema do risco de um neognosticismo, até desembocar no campo prático que se refere concretamente à ação ética. O colóquio teológico de Paris apontou algumas destas críticas de forma bastante firme[128]. Trataremos, neste momento, do aspecto mais filosófico, mas não menos teológico, da crítica que diz respeito à tese de que a análise fenomenológica de Henry pode sugerir o perigo da existência de uma carne sem corpo. Esta crítica se encontra desenvolvida por Falque em três momentos. Num primeiro momento, a crítica, apresentada principalmente por Falque, aponta para a tese segundo a qual a ênfase na concepção da encarnação como 'vinda a uma carne' pode provocar, em Henry, o esquecimento do corpo real. De fato, segundo Falque, por exemplo, Henry não aborda o tema da incorporação e por isso sua fenomenologia correria o risco de pensar uma carne sem corpo[129]. No tocante à encarnação em seu sentido cristão, a negação do corpo real resultaria na problemática gnóstica que consiste em negar a concretude histórica de Jesus. Por isso, para este grupo de críticos, a fenomenologia da encarnação deveria levar sempre em conta uma espécie de fenomenologia da incorporação. Aqui emerge, teologicamente, a partir do problema filosófico da gnose, toda uma série de riscos que dizem respeito aos fantasmas das heresias cristológicas dos primeiros séculos. Retomando esta perspectiva, a partir da crítica de Falque, Henry vai resumir, com certo assombro, esta visão dizendo que para seu crítico "*a vinda a uma carne não seria suficiente para definir o advir homem de Deus*" [130].

O segundo momento desta crítica apresentada por Falque, faz referência ao problema teológico da criação que parece, segundo os críticos, excluída deste abraço patético da vida no qual cada vivente é gerado. No fundo, o que se encontra abordado aqui diz respeito ao mesmo problema da exterioridade do corpo criado, não somente

---

[128] Cf. CAPELLE, *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*, 211p. Nesta obra, apesar de sua extensão modesta se condensa as principais críticas a Henry relativas à relação fenomenologia da vida e cristianismo.
[129] Cf. FALQUE, Emanuel. Y a-t-il une chair sans corps? In CAPELLE, p.95-133.
[130] HENRY, Michel. Phénoménologie de la Chair. in CAPELLE, P. 169

este corpo de carne, mas também de todos os corpos descritos pela física. O terceiro momento desta crítica aparece formulado como a questão da eceidade.Trata-se aqui do princípio da individuação que precisa ser pensado a partir da concretude e materialidade dos corpos, o tema da incorporação propriamente dito. No fundo, estes três aspectos da crítica, que coloca em foco a relação fenomenologia da encarnação e incorporação, levanta um único problema, o da materialidade/exterioridade dos corpos. Como bem se pode perceber, este problema do fundamento ontológico da materialidade real dos corpos permanece inserido na questão do mistério da criação enquanto autorrevelação de Deus. Ele não pode ser abordado mais que de forma alusiva, em nosso discurso, a não ser a partir da crítica ao mundo da representação como uma sátira da vida pela vida. Igualmente, a fenomenologia da verdade em Balthasar, que toma como ponto de partida a questão da criação como revelação de Deus, pode oferecer uma perspectiva interessante ao situar toda materialidade dos corpos no seio do mistério do Ser, advogando assim uma interioridade radical da matéria que escapa constantemente à nossa compreensão[131].

A resposta de Henry a esta crítica em seus três momentos, consistirá em uma retomada dos pressupostos básicos de sua fenomenologia da carne e da encarnação. Em primeira instância, o autor ressalta a importância de encarar estas críticas. Contudo, recorda que sua análise fenomenológica não tem como objetivo outra coisa que não seja falar desse nosso corpo, como um corpo real de homem-mulher, e desta forma, acrescenta ele, "*da realidade da encarnação do Verbo como vinda a um corpo real de um homem real*" [132]. Desta forma, sugere de forma jocosa o autor, que seria realmente lamentável se querendo falar de uma coisa, toda sua análise fenomenológica falasse justamente de outra, tal como sugere o centro da crítica sobre a possibilidade de sua teoria ser um reforço da ideia de um corpo sem carne. Este equívoco lamentável poderia estar fundamentado sobre duas possibilidades: a primeira diz respeito simplesmente à impossibilidade de ver, com o olhar fenomenológico do mundo, o mistério fundamental da vida invisível; colocando entre parêntese a primeira possibilidade, que nos parece já bastante óbvia, concentrar-nos-emos por alguns instantes na segunda, que se refere a uma insuficiente compreensão das categorias chave da fenomenologia da vida. Neste caso, com o devido respeito à crítica, concordamos com o Prof. Bourgine de que pode ter havido uma não suficiente assimilação da riqueza

[131] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p.19-63
[132] HENRY, Michel. Phénoménologie de la chair . In CAPELLE, p. 170.

da proposta da filosofia de Henry, principalmente no que diz respeito à fecundidade da relação entre a fenomenologia da vida e a teologia[133]. Por isso, propomos uma breve retomada da fenomenologia da carne e, assim, da encarnação.

A primeira coisa que precisa ser feita consiste na recordação da categoria "carne" na fenomenologia da vida de Henry. Neste sentido diz o autor:

> É, com efeito, a verdadeira realidade de nosso corpo que a análise fenomenológica define como uma carne. A carne não é uma propriedade ou uma série de propriedades que se superpõe ou superporia a um corpo originariamente e em si material. Ela define globalmente uma maneira unitária do ser que é precisamente aquela do homem [...] É enquanto carne que um corpo de homem pode ser percebido em sua essência própria, na sua diferença com todos os outros corpos do universo, os quais possuem sua realidade na matéria. A diferença é que um corpo material não toca nada e não é tocado por nada. Esta diferença não é mais que um caso particular de uma diferença tanto essencial quanto geral. Sob este ponto de vista falar de um corpo humano como se fala de um corpo material é cair num sem sentido[134].

Como notamos, segundo nosso autor, a 'carne' não é uma série de qualidades atribuídas a um corpo original em si material, como uma coisa acidental. Ao contrário, para Henry, a carne define uma maneira unitária de ser do homem que justamente o situa em sua diferença com os demais corpos 'materiais' do universo que possuem sua realidade na matéria, desprovida do poder primordial de sentir. Esta definição de Henry não é uma negação da materialidade do corpo humano, coisa que seria absurda, significa simplesmente uma ressituação da essência da corporeidade humana que diferentemente dos outros corpos possuem misteriosamente sua essência ou realidade não na matéria, mas na carne concebida como este Eu posso (sentir-ser sentido), do qual já falamos. O que podemos perceber aqui é que Henry propõe uma separação não somente metodológica, mas de fato, entre a questão da incorporação e da encarnação. Parece-nos então que, de acordo com nosso autor, a questão da incorporação como vinda de um corpo material não diz respeito à encarnação, mas diríamos de uma materialização. Contudo, isto somente pode ser mais bem compreendido se a questão da encarnação for tomada justamente como o advir do homem, como a possibilidade mesma do se tornar humano, como essência última da possibilidade de algo como um corpo de carne. É neste sentido que Henry afirma que a matéria pura é ela mesma alheia

---

[133] Cf. BOURGINE, Benoît. Philosophie et théologie en procès d'alliance. In *Recherches de Science Religieuse* 2014/4 (Tome 102), p. 519-538.
[134] HENRY, Michel. Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, p. 171.

a tudo que se pode chamar de humano. E como forma de elucidar este sutil pensamento cita um exemplo evidente de que "*uma pedra em sua materialidade pura não sente fome nem sede e não chora a morte de um amigo*" [135].

Desta forma, para Henry a vinda a uma carne é o essencial para conceber o devir homem de Deus. Neste sentido, compreender a encarnação em relação submissa com a vinda a um corpo material (incorporação) resulta ser uma confusão advinda da má compreensão da análise fenomenológica da carne que, aliás, possui seu fundamento na mesma verdade de fé proclamada pela revelação cristã[136]. É nesta perspectiva que o autor afirma, com firmeza quase de um cristão, que toda definição do homem pela matéria resulta ser totalmente estranha ao cristianismo. Neste sentido, abordando o texto de Mc 7, 15, reitera a impossibilidade de que o homem seja definido, no ethos cristão, pela exterioridade, quando o Verbo da vida diz claramente que nada do que vem de fora torna o homem impuro, mas somente o que sai do seu coração. Isto é: nada que vem de fora provoca mudança essencial no homem, mas somente aquilo que tem como ponto de partida seu coração, sua interioridade, seu poder de carne enquanto relação vital consigo mesmo e com os outros. Não existe possibilidade de toque e afecção fora do *pathos* carnal que somos, por isso, o homem não se define em relação à exterioridade. É neste sentido que o 'coração', pronunciado pela sentença do Mestre, precisa ser compreendido como o lugar da verdadeira realidade essencial do ser humano, no qual a vida se experimenta a si mesma. Desta forma, se o homem não pode se tornar homem mais que enquanto dado no seio da vida, e se podemos também perceber seu corpo como matéria, tal matéria não corresponde simplesmente à matéria pura do mundo, mas à matéria fenomenológica da vida que é justamente o mistério da possibilidade do Eu posso, o poder da sensibilidade. Sobre isto encontraremos uma interessante reflexão na obra de Rahner *L'auditeur de la Parole*. A possibilidade de aprofundar a compreensão do sentido da fenomenologia material de Henry pode encontrar uma boa ocasião na interpretação de 'matéria' que Rahner retoma da metafísica tomista. Esta parte, para nós dificílima, da metafísica tomista no discurso rahneriano, aparece com um grau ainda maior de complexidade que exigiria maior tempo de reflexão o que agora não se faz possível por uma questão de delimitação. Por agora basta dizer que a retomada por parte de Rahner da 'matéria' no sentido da metafísica tomista nos parece essencial. Parece-nos

---

[135] Idem.

[136] Sobre isto dissertamos em 2014 ao propor a elucidação do fundamento antropológico e teológico da fenomenologia da vida.

ainda que esta interpretação conduzir-nos-á à categoria de sensibilidade humana da tradição metafísica tomista. Ao abordar o homem como ser material Rahner deixa claro que este conceito de matéria não pode ser aqui tomado no sentido moderno de 'matéria' tal como uma descrição das ciências naturais da física ou química. Neste sentido, a materialidade do homem aparece aqui bem próxima da concepção henryana, significando, segundo nossa interpretação, a possibilidade da sensibilidade a partir do espaço-tempo como elementos constitutivos da subjetividade do homem. Lembramos aqui das complexas análises sobre o sentido interno do tempo em Husserl e Heidegger, por exemplo. A materialidade do homem tem ainda a ver com o que Rahner define como seu caráter receptivo do conhecimento[137].

A fenomenologia da encarnação não exclui a corporeidade material do homem, pelo contrário, apenas revela que no ser humano esta materialidade não coincide simplesmente com a matéria pura do mundo, com a matéria dos outros corpos que vemos emergir a cada instante ante nossos olhos. Diríamos que, para relembrar o discurso rahneriano acima citado, em nosso corpo de carne, experimentamos uma materialidade originária, que somente pode ser compreendida a partir da vida enquanto matéria originária em sua autoafecção radical. A questão da incorporação aparece então, ante nossos olhos, como um pseudoproblema que encontra sua elucidação na retomada da definição radical da 'carne' como aquilo que constitui fundamentalmente nosso 'ser humano'. É ainda neste sentido que nos parece justo colocar entre parênteses a tese que defende um neognosticismo em Henry. Isto não seria possível do ponto de vista do intuito filosófico do autor, uma vez que ele mesmo afirma que sua análise fenomenológica possui como principal foco a abordagem da originalidade total de nossa corporeidade. Destarte, segundo nossa percepção, fica descartada a possibilidade de um neognosticismo de fato em Henry quando percebemos que em sua fenomenologia da carne a intenção secreta da gnose, que pode ser expressa basicamente como o desprezo pelo corpo, aparece como sendo totalmente estranha à abordagem henryana em sua fenomenologia da corpo, da carne e da encarnação. Desta forma, de modo jocoso podemos dizer que em Henry não existe a possibilidade de uma carne sem corpo, a não ser que este corpo seja em si mesmo desprovido necessariamente de uma carne, como é o caso da matéria pura de uma pedra, por exemplo. O que aparece em Henry é a materialidade concreta de uma carne dada no seio da vida, como um Eu posso.

---

[137] Cf. RAHNER, Karl. *L'auditteur de la parole*: écrits sur la philosophie de la religion et surles fondements de la théologie. Paris: Les éditions du CERF, 2013, p.299-305.

A retomada de uma fenomenologia da carne que, por sua vez, lança-nos em direção a uma fenomenologia da encarnação, pode também iluminar os outros dois aspectos da crítica à teoria henryana. Estes se referem à questão da criação em justaposição à categoria da carne gerada na vida e ao tema da ecceidade ou da individuação. Parece-nos sumamente sugestiva a forma pela qual Henry pensa, em sua fenomenologia da vida, a categoria da encarnação em estreita conexão com a categoria da criação do homem à imagem e semelhança de Deus. E como identifica esta conexão com o que chama de uma geração enquanto vivente no seio da vida. Por ser um dos temas centrais da abordagem henryana do cristianismo, este aspecto será retomado com maior intensidade no quarto capítulo na ocasião em que trataremos da relação entre Cristologia e fenomenologia da vida. Importa-nos, contudo, dizer que é justamente desta estreita conexão em Henry, entre encarnação e criação do homem, que é possível esclarecer, a partir de sua fenomenologia da carne e da encarnação, o aspecto da crítica sobre a criação enquanto exterioridade. Parece-nos possível dizer que o fundamento desta discussão em Henry encontra seu ponto de partida na revelação cristã que, de certa forma, coloca a definição unívoca do homem pela matéria como totalmente estranha à própria revelação do homem como corpo de carne criado à imagem e semelhança de Deus. É importante levar em consideração a visão antropológica da tradição judaico-cristã que pensa o homem em sua dimensão integral. De qualquer forma, a carne do homem em sua materialidade criada assume aqui uma diferença radical em relação à materialidade dos corpos do universo. Isto nos leva a pensar que nosso corpo de carne, (basar - sarx) não pode ser reduzido univocamente à mesma carnalidade ou materialidade dos outros corpos. Mais do que isto, que uma carne somente é possível no homem. Contudo, onde encontra Henry concretamente no cristianismo o apoio para sua reflexão? Parece-nos que tal apoio ele o encontra ao perceber que a revelação cristã, especificamente recolhida pelo corpus joanino, revela a imanência da vida como o princípio fundador da realidade humana. Temos então que a conexão entre estas duas categorias, a saber: imanência e vida, apresentam-se como o núcleo da fenomenologia da vida. Sobre a imanência, o autor não se cansa de afirmar que sua ausência ou percepção insuficiente no pensamento ocidental é patente e ruinosa. É justamente esta categoria da imanência que joga papel fundamental na abordagem fenomenológica do cristianismo a qual discutiremos a partir do quarto capítulo. Como faz notar o autor, a imanência se encontra definida por duas notas essenciais: a primeira se encontra desenvolvida em sua tese *L'essence de la manifestation* e se refere à ideia de que a

imanência diz respeito a uma revelação que não possui em si distância fenomenológica[138]. No seio da vida, ao contrário do que é no horizonte espaço-temporal, não existe distância entre ser e aparecer, o que revela é o revelado. Trata-se da imanência radical da vida. Num passo decisivo de sua aproximação ao cristianismo, Henry desenvolve na obra *C'est moi la vérité*[139] a segunda nota essencial da categoria da imanência que diz respeito à imanência da vida em todo vivente. Diz o autor:

> O que condena a exterioridade, ou seja, o mundo como princípio fundador da realidade humana do homem, é um conceito fundamental na minha pesquisa e que parece ausente no pensamento clássico e contemporâneo, aquele de imanência. A imanência recolhe nela duas significações essenciais. A primeira, reconhecida e desenvolvida na *L'essence de la maifestation*, trata da ideia de uma dimensão da revelação que não carrega nela nenhuma distância, nenhuma diferença, exclusiva de toda exterioridade e, como tal, invisível. Esta dimensão do invisível , é aquela da Vida. A partir de *C'est moi la vérité*, e a fortiori em *Incarnation*, eu coloquei ênfase sobre um segundo aspecto do conceito de imanência que está conectado à significação primeira. Imanência designa igualmente a imanência da Vida em todo vivente, a imanência da Arqui-passividade em toda possibilidade concebível, em toda carne, a imanência do Verbo de Deus em todo Si humano, o qual não se define a não ser por ela, e de nenhum modo como ser material ou natural[140].

A reflexão henryana sobre a imanência radical da vida pode ser concebida então como uma hermenêutica da revelação da Vida que aparece em são João como aquilo que ele nomeia como arqui-inteligibilidade e que nós preferimos traduzir como Inteligibilidade primordial. Deixemos que o autor fale por si mesmo:

> Esta imanência fenomenológica de uma vida se experimentando (se amando) originalmente no seu Verbo e gerando nele todo vivente como um Si, esta tese inaudita que faz a originalidade e a profundidade incomparável no cristianismo, pode ser encontrada por todas as partes nos textos canônicos, nos Sinóticos, como em Paulo. Em João ela surge resplandecente de um clarão deslumbrante naquilo que eu chamo de Arqui-inteligibilidade joanina (*Arqui-intelligibilité johannique*) [141].

Como pudemos notar, a categoria de imanência em Henry se encontra fundamentada nesta imanência fenomenológica de uma vida que se experimenta e se ama originalmente no seu Verbo e gera nele todo vivente como este Si que cada um de nós

---

[138] Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, p. 59-90.
[139] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 46-168.
[140] HENRY, Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, P. 174.
[141] Ibid, p. 175.

somos. Podemos dizer que este é o núcleo duro da fenomenologia da Vida. Quem poderá negar seu fundamento teológico descrito de forma tão evidente na citação acima? É justamente porque esta relação de imanência do Pai no Filho, chamada de reciprocidade fenomenológica, repete-se, segundo Henry, na relação de imanência da Vida em relação a todo vivente, que podemos perceber a verdade fundamental segundo a qual todo homem vivente se encontra, necessariamente e unicamente, referido à Vida absoluta. Diz Henry:

> Esta relação de imanência fundamental do Pai no Filho (que eu chamo desde *C'est moi la vérité* sua interioridade fenomenológica recíproca) se repete na relação de imanência da Vida em todo vivente, enquanto não existe vivente a não ser na Vida, e nem existe Si vivente algum a não ser no Si do Primeiro vivente. É por isso que a relação de imanência da Vida em toda vida, de seu Verbo em todo vivente, indefinidamente repetida por João, produz uma analogia, ela também indefinidamente repetida, que surge como um clarão no texto joanino cada vez que Cristo explica aos homens sua condição de filho, sua relação com Deus. Do mesmo modo que o Pai é em mim e que eu sou no Pai, da mesma forma o Pai e eu seremos em vós, que serão em nós[142].

A interioridade fenomenológica recíproca revelada nos escritos joaninos aparece manifesta pelas palavras de Jesus quando fala de sua estreita união com o Pai e de nossa possível união com eles: "*Da mesma forma que estou no Pai, o Pai está em mim e assim eu e o Pai estaremos em vós, como vós estareis em nós*" (Jo 17, 21)[143]. Como dissemos, é este núcleo duro da tese henryana, ou melhor, a revelação da interioridade fenomenológica recíproca entre o Pai e o Filho no amor do Espírito e, do mesmo modo, nossa participação em tal relação, que nos permite repensar a categoria da criação como geração na Vida e, assim, compreendê-la em conexão com a encarnação. Desta forma, a questão da incorporação que acusa criticamente a teoria henryana sobre a encarnação de ter incorrido num desprezo do corpo, pode ser retomada e esclarecida. De fato, Henry lança mão do princípio de intertextualidade para esclarecer a questão da criação. Neste sentido, faz-nos um convite a reler o tema da criação no Gn a partir do prólogo de João e sua revelação sobre a reciprocidade fenomenológica entre Pai e Filho, tal como seu reflexo em todo vivente "criado à imagem e semelhança". Desta forma, é possível perceber que o termo 'criação' não aparece de forma unívoca em Gn, mas possui basicamente dois significados, a saber, se por um lado, criação significa a exterioridade

[142] Idem.
[143] Ibid, p.176.

do mundo, por outro, este termo também se refere à criação do homem à imagem e semelhança do mesmo Deus. Sobre este segundo sentido do termo nosso autor dirá que do que se trata aqui não é de outra coisa que não seja a geração imanente do vivente na Vida de Deus, ou na Vida que é Deus:

> O texto joanino joga luz sobre todas as escrituras, mesmo até no Gênesis? O conceito de criação é ao máximo ambíguo, significa de um lado, a abertura da exterioridade do mundo e a criação de tudo que se mostra nele. Contudo, no momento em que é dito e repetido que Deus cria o homem à sua imagem e semelhança, quer dizer que ele lhe doa uma natureza semelhante à dele, aquela da vida, é de uma geração imanente do vivente na Vida de Deus que se trata aqui. É o conceito de geração que permite dissociar a relação aos corpos e a relação da Vida absoluta aos viventes, relação de imanência tal que a Vida permanece neles, que permanecem nela de maneira a fazer deles os viventes que são até quando ela quiser. É esta relação imanente que designa a geração, é nela somente que emerge toda carne, todo corpo no sentido de um corpo humano, ou seja, habitado por uma carne. É porque esta geração imanente na vida (nascer, é nascer na vida), é a réplica da autogeração absoluta da Vida em seu Verbo, que a encarnação deste foi possível, que o conjunto de caracteres de uma carne tal como a nossa não se explica jamais a não ser a partir desta encarnação, a partir da Vida. É por isso enfim, que a encarnação histórica do Verbo em uma carne semelhante à nossa veio reestabelecer a "criação" do homem à imagem de Deus, ou seja, sua geração original no Verbo[144].

O que temos na citação acima é o fundamento mesmo da fenomenologia da encarnação. Desponta aqui uma forma de resposta à questão sobre a possibilidade da encarnação. Notamos então como é estreita a relação entre criação-encarnação. Como em seu sentido cristão, a encarnação se dá como plenitude da criação do homem à imagem e semelhança de Deus enquanto Vida. Este é o núcleo do sentido cristão da salvação que se encontra bem desenvolvido na terceira parte da obra *Incarnation*[145]. O que percebemos então é que a partir de uma intertextualidade, que permite pensar a revelação da interioridade fenomenológica recíproca da Vida em relação ao seu Primeiro vivente e expandida a todos os demais viventes, foi possível apontar caminhos para melhor compreensão da aporia henryana sobre a criação. Destarte, o problema da incorporação deve ser situado a partir desta perspectiva de imanência radical da Vida muitas vezes desprezada pela tradição filosófica e teológica. Trata-se de um novo horizonte de visibilidade doado pela fenomenologia da Vida, a partir de uma fenomenologia da carne e da encarnação, que nos revela a criação (geração) do homem

[144] Ibid, p.176-177.
[145] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 241-350.

na carne originária como a realidade fundamental de nossa humanidade. É neste sentido que a fenomenologia da Vida não exclui o corpo criado desde que se perceba a categoria 'criação' em sua riqueza semântica originária apontada pelo Gn e retomada pelo prólogo de João. Desta forma, é possível perceber que longe de se opor à encarnação, a incorporação a pressupõe[146].

O tema da interioridade fenomenológica recíproca que revela a possibilidade de todo corpo de carne, enquanto dado na Vida, ajuda-nos também a pensar a questão da individuação ou ecceidade, aspectos importantíssimos para uma fenomenologia da carne e da encarnação. A fim de abordar este tema, Henry parte de uma retomada do corpo de carne como poder dado em um poder maior, o Hiperpoder da Vida. Para o autor, a questão da ecceidade ou da concepção do ego (Si) enquanto ipseidade deve partir de uma dissociação pouco realizada ao longo da história do pensamento ocidental. Trata-se da distinção necessária entre a individualidade ou singularidade de uma coisa, que segundo Henry, não se refere mais do que a um antropomorfismo ingênuo, e a ipseidade de um Si. Segundo o autor:

> Uma das conquistas da fenomenologia da vida e da carne é dissociar o que foi constantemente confundido na história do pensamento filosófico (e ainda em Husserl): a individualidade ou a singularidade de uma coisa (o que não é mais que um antropomorfismo ingênuo), e de outra parte a ipseidade de um Si, de um eu (moi) ou de um ego tal como o nosso, ipseidade que se origina naquela do Verbo, ou seja, em Cristo. Não se pode ferir uma coisa; mas se, ferindo ou golpeando um homem, nós ferimos e golpeamos também a Cristo, segundo afirmações explícitas, é porque a Ipseidade do Verbo habita secretamente aquele que eu feri, é porque Cristo está nele, no homem que não é possível mais que no Verbo[147].

A passagem acima nos coloca frente ao mistério profundo do princípio de individuação segundo o cristianismo. Este pode ser singelamente traduzido como nossa 'necessária condição de filhos', enquanto somos uma ipseidade um "eu", que tem sua origem, ou que se encontra dado, na mesma ipseidade (Eu originário) que nada mais é que aquela do Verbo. E aqui ressaltamos que é este mesmo princípio da ipseidade cristã, fundado na ipseidade do Verbo, que possibilitará pensar a terceira crítica sobre Henry. Esta se refere à questão da alteridade e das relações intersubjetivas. Este tema será tratado mais adiante. Contudo, adiantamos que a possibilidade das relações intersubjetivas e, assim,

---

[146] Cf. HENRY, Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, p.178-180.
[147] Ibid, p. 174.

de uma ética na fenomenologia da vida, não é possível mais que a partir desta nossa condição de filhos doados na autoafecção da Vida absoluta, Deus.

Conforme pudemos perceber, a fenomenologia da carne, remetendo-nos a uma fenomenologia da encarnação, não despreza o corpo. Pelo contrário, a partir da retomada e distinção da categoria 'criação', o situa enquanto corpo de carne, isto é, enquanto corpo humano em sua verdade fundamental, a saber, o de ser criado (gerado) à imagem e semelhança da Vida-Deus. É importante afirmar que a fenomenologia da vida compreende esta criação do homem à imagem e semelhança de Deus como sua doação (geração) no seio da Vida. O que parece evidente é que este corpo de carne doado na Vida somente tem acesso a si mesmo através desta mesma Vida. É desta forma que o acesso ao nosso corpo e ao corpo do outro não é possível mais que na carne enquanto esta designa a matéria fenomenológica mesma da Vida como Arquipassividade e Arquiafecção:

> A fenomenologia da vida parte sempre da vida: porque somente a vida nos doa acesso a ela mesma, porque não existe carne a não ser na vida, porque a carne constitui por sua vez o único acesso ao corpo, tanto ao nosso quanto ao do outro, ou ainda quanto aos inertes do universo, isto porque, como ressalta Falque, a carne é a *ratio cognoscendi* do corpo. Mas, precisamente porque é a carne (inteligível, arqui-inteligível na vida) que nos faz conhecer o corpo, a elucidação fenomenológica radical da carne constitui ao mesmo tempo aquela do corpo. É por isso que o corpo constitui muito bem um tema importante de *Incarnation*[148].

A carne como a *ratio cognoscendi* do corpo. A partir desta tese, Henry nos recorda que, numa fenomenologia da carne, é preciso fazer outra dissociação da mesma forma que se fez a separação entre a singularidade de uma coisa e a ipseidade de um Si. Trata-se agora da dissociação entre o corpo científico e o corpo sentido. E neste sentido, ocorre uma inevitável concatenação e assim um inevitável reenvio:

> Um inevitável reenvio deste (corpo sensível-científico) ao corpo intencional, deste corpo intencional à carne imanente, desta carne finita, que define nossa corporeidade verdadeira, à arquipassividade da Vida absoluta[149].

O que se encontra revisitado aqui é a concepção da corporeidade originária, dizemos, como um corpo de carne, não somente um corpo habitado por uma carne, mas um corpo feito de carne, um corpo que é uma carne. E é somente neste sentido que o corpo

[148] Ibid, p. 178
[149] Ibid, p. 179

aparece como 'encarnado' e que esta sua 'encarnação' revela um 'poder' que é retomado na filosofia henryana, a partir de Biran, como um "eu posso". Este corpo de carne, que emerge em sua ipseidade fundada na Ipseidade do Logos primordial como 'eu posso', precisa ser distinguindo do corpo sensível doado na exterioridade do mundo a partir do qual uma fenomenologia da intencionalidade tem seu lugar. O corpo real, doado na Vida, não é o 'corpo-coisa' do universo, não é corpo sensível doado no horizonte de visibilidade do mundo, não é o corpo intencional. Ainda sobre esta dissociação, afirma Henry:

> Trata-se da distinção entre o corpo intencional, a transcendência ek-stática de cada um de nossos sentidos, transcendência na qual as impressões sensuais originárias se tornam os momentos qualitativos da "coisa", e, de outra parte, o movimento imanente que os habita e torna possível seu funcionamento. Pois é somente na sua imanência radical a si-mesmo que cada um dos movimentos de nossa carne entra em possessão de si de modo a poder ser este "poder poder" que faz de nossa carne o "Eu posso" (Je Peux) primordial, enquanto, é verdade, nossa carne é doada a si-mesma no processo de vinda a si da Vida absoluta em sua Arquipassividade. Vemos, que longe de ser ocultada pela análise fenomenológica da carne, a questão do corpo recebe dela, através da colocação em evidência de um corpo invisível constitutivo do corpo real do universo, uma elaboração inteiramente nova[150].

A citação acima constitui a resposta de Henry à crítica de que sua fenomenologia da carne e da encarnação corre o risco de desprezar o corpo ao focar na corporeidade originária invisível e ao não tratar do tema da incorporação. Contudo, a fenomenologia da encarnação, bem como todas as questões levantadas pela fenomenologia da carne, insere-se dentro do horizonte maior de uma fenomenologia da vida em sua defesa por uma dualidade do aparecer. Sobre esta dualidade fenomenológica, escreve o autor a respeito da possibilidade transcendental do 'eu posso' fundamentado em nossa carne original, mas também sobre a questão do aparecer mesmo do mundo:

> Do início ao término de sua operação, toda ação permanece aí onde se encontra sua possibilidade transcendental: na imanência de nossa carne original da qual ela não se separa jamais, assim como bem mais esta carne não se separa de si. O que é verdade, é que o conjunto do processo da ação imanente real também percebe o exterior sobre a forma de um deslocamento objetivo parecido àquele que se observa entre os outros corpos do mundo. Significativo é o fato de que o ego também, o ego deste Eu Posso, seja, propriamente falando, a ipseidade consubstancial a toda vida, percebe ele também o exterior, como um homem do mundo, um indivíduo empírico segundo a linguagem

[150] Ibid, p. 179-180.

> kantiana, que reconhece, ao menos implicitamente, a inadequação de todo o sistema representativo.[151]

Não é por acaso que dispensamos boa parte de nosso tempo trabalhando a ideia de vontade e representação tanto em Schopenhauer quanto em Nietzsche. Se assim o fizemos é porque consideramos que a dualidade fenomenológica em Henry, para ser percebida em sua intuição original, necessitava da abordagem, ainda que modesta, destes autores. Para isto, lançamos mão de sua reflexão em *Généalogie de la psychanalyse*. Sem tal abordagem, a dualidade fenomenológica em Henry voltaria a um monismo ontológico tradicional não sendo nada mais que um neodualismo, neste caso seus críticos teriam razão. Sobre a distinção da dualidade fenomenológica em relação ao dualismo clássico o autor escreve:

> Contudo, esta dupla doação, na vida e no mundo, não é nada mais do que aquilo que a fenomenologia da vida reconheceu desde seus primeiros passos como a duplicidade fenomenológica do aparecer. Este dualismo não tem nada de comum com o dualismo clássico, ele não é nem a réplica nem uma máscara de tal dualismo. No dualismo tradicional, em sua origem grega, toda ação, ação de um princípio espiritual sobre um corpo objetivo material, é incompreensível, impossível, da mesma forma que a encarnação do Verbo. No dualismo fenomenológico, esta ação é situada em sua possibilidade principial que não é outra que sua experiência originária, seu cumprimento fenomenológico na imanência patética da carne na qual se doa também, como o termo imediato de seu impulso, o corpo real do universo em sua invisibilidade, o meu, aquele do outro, aquele da coisa[152].

Desta forma, Henry advoga que seu dualismo fenomenológico difere do tradicional porque a possibilidade da ação real permanece inteiramente invisível enquanto imanência radical da Vida. Sendo assim, o que esta ação nos oferece no aparecer do mundo é sua representação irreal. É desta forma que a fenomenologia do mundo se encontra sempre referida a uma fenomenologia da vida. É assim que na fenomenologia da carne e da encarnação, a carne originária aparece como a essência da revelação. Isto outra coisa não é do que aquilo que chamamos, a partir do prólogo de João, de uma Inteligibilidade Primordial.

---

[151] Ibid, p. 180-181.
[152] Ibid, p.181.

3. Balanço: à guisa de conclusão

Da análise henryana sobre a dualidade do aparecer muitos temas emergem com força surpreendente. Para Henry, por exemplo, as palavras de Cristo encontram neste princípio fenomenológico uma nova possibilidade hermenêutica, isto é, sua possibilidade de compreensão. Nas narrativas dos evangelhos, frequentemente Jesus aponta para a vida como a verdade ou realidade primordial. Verdade que se contrapõe, por exemplo, à possibilidade da mentira e da hipocrisia denunciada por Cristo. Hipocrisia que somente pode existir a partir da ilusão transcendental do ego que toma este mundo como real e esquece a verdade da Vida como o mais originário (primordial). Uma vez mais, destacamos o papel fundamental da imanência da Vida. A Vida é verdadeira porque é o que é. Nela não existe distância fenomenológica possível entre o que se mostra e o fato mesmo de se mostrar. Por isso, a Vida é a realidade enquanto Verdade. Nela não há mentira porque não há nem tempo nem espaço para mentir. Ela é eterno presente e eterna verdade de si a si. Não existe na Vida possibilidade de disfarce. A possibilidade da mentira e do engano, assim como todo disfarce possível enquanto representação, aparece através da ilusão transcendental do ego que outra coisa não é que o esquecimento de nossa condição de filhos doados (gerados) no seio da Vida.

A ilusão transcendental do ego que pretende, frustradamente, arrancar-nos do seio da Vida, apresenta-se como nossa possível desencarnação. E, assim, nossa possível perdição enquanto separação radical da Vida, nossa morte. Uma pedagogia cristã da encarnação, numa perspectiva da teologia do corpo, possui, portanto, como tarefa, a recondução dos filhos ao seio da Vida. Uma recondução à casa paterna. Nada mais evangélico e salvífico que isto. A pedagogia cristã da encarnação, neste sentido, apresenta-se como uma reflexão sobre a salvação operada primordialmente pelo Espírito do Cristo ressuscitado, o Pedagogo que, como irmão Unigênito (primordial), conduz-nos ao Pai: "*Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, credes também em mim. Na casa do Pai há muitas moradas... vou preparar-vos um lugar. E quando eu for e vos preparar um lugar, virei outra vez, e vos levarei comigo, para que onde eu estiver estejais vós também.*" (Jo 14, 1-3). Em última instância, nosso esforço não é outro que o de compreender, assim como Henry, em que consiste e como ocorre, através de Cristo Mestre, a salvação em sentido cristão. Vimos que o princípio de inteligibilidade desta questão, proposto pela fenomenologia da Vida, consiste na compreensão do que é essencial na manifestação. Percebemos que o essencial na manifestação pertence ao mistério da autoafecção da Vida que revela a carne originária como a inteligibilidade

primordial de nosso corpo de carne. Continuaremos aprofundando esta reflexão no capítulo que segue. Para tal propomos um diálogo entre a fenomenologia da vida de Henry e a fenomenologia da verdade em Balthasar, assim como posteriormente abordaremos a questão da possibilidade transcendental da escuta em Rahner.

PARTE 2: INTERFACES ENTRE FENOMENOLOGIA DA VIDA E TEOLOGIA: POR UMA PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO

3º CAPÍTULO: FENOMENOLOGIA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA VERDADE: REVELAÇÃO SOBRE NOSSA HUMANIDADE

Introdução:

A fenomenologia da vida de Henry provoca, sem dúvida alguma, a sensibilidade dos nossos contemporâneos. Muitas investigações surgiram sobre este autêntico pensador, considerado por alguns, como um dos teóricos mais ilustres da fenomenologia francesa de nosso tempo. Outros ainda afirmam que ele propôs a teoria da subjetividade mais profunda do século XX. Teses sobre psicologia e filosofia começam a emergir. Neste cenário, inspirados por seus últimos escritos, que abordam concretamente o tema de uma filosofia do cristianismo (*C'est moi la vérité*), bem como a proposta de uma fenomenologia da encarnação e o sentido cristão da salvação (*Incarnation*), propomos pensar teologicamente sua fenomenologia da Vida. Contudo, somos açoitados por uma questão metodológica, já delineada pelos críticos de Henry, que o acusam de realizar um desserviço ao pensamento ao direcionar a fenomenologia para a teologia[1]. A intuição que haverá de guiar nossa reflexão neste capítulo pode ser definida como o esforço preliminar por ouvir a interpelação que nos inquire sobre a possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo, tema que será exposto a partir de nosso quarto capítulo. O ponto de partida da nossa pesquisa é a abordagem que a fenomenologia da vida pode nos oferecer para pensar as questões centrais do cristianismo. Neste momento trabalharemos a questão da autorrevelação da vida como inteligibilidade primordial em perspectiva para uma abordagem fenomenológica do cristianismo em diálogo com Balthasar e também com algumas referências a Rahner. O diálogo com Balthasar se dará a seguir, já a comunicação com Rahner ocorrerá paulatinamente até chegarmos ao quarto capítulo, quando focarmos o tema da possibilidade transcendental da escuda numa abordagem fenomenológica do cristianismo, em perspectiva para uma Pedagogia cristã da encarnação e uma teologia do corpo.

[1] Cf. JANICAUD, Dominique. Le tournant théologique de la phénoménologie française. *Archives des sciences sociales des religions*. v. 88, n. 1, p. 121. Année 1994.

Este capítulo contará com duas seções. A primeira versará sobre fenomenologia e revelação cristã. Nesta ocasião, após retomarmos brevemente em Henry, a questão da Autorrevelação como a matéria fenomenológica pura da verdade cristã, trabalharemos a abordagem sobre a questão da possibilidade da revelação cristã tomando como ponto de partida a *Fenomenologia da verdade* de Balthasar[2]. A partir do discurso do teólogo sobre a profundidade do mistério do ser na fenomenologia do sujeito e do objeto, ser-nos-á possível perceber que a crítica henryana à fenomenologia do mundo já havia encontrado terreno fértil na análise crítico-teológica sobre os fundamentos da epistemologia moderna deste grande teólogo. Por este motivo, consideramos este capítulo como uma espécie de transição estratégica.

Já na segunda seção, ressaltaremos uma intuição muito cara que se refere à tese que afirma uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo em Balthasar. Esta tese abre a possibilidade de um diálogo entre Henry e Balthasar. Contudo, o que significa esta reabilitação teológica? Para nós, trata-se do mesmo movimento realizado pela fenomenologia da vida pelo qual toda possibilidade de conhecimento deve tomar como ponto de partida a situação do ser vivente que deve se compreender como inserido no mistério da Vida ou do Ser absoluto. Trata-se de uma crítica à epistemologia moderna. Afirma-se que há um horizonte ilimitado para além do ser humano e que tal horizonte coloca a possibilidade de todo espírito humano concebível. Por isto, falar-se-á de uma arqui-inteligibilidade em Henry, também chamada de Inteligibilidade primordial, que pode ser pensada como o mistério da carne de Cristo, portanto, como o princípio de sabedoria. Ser-nos-á possível aqui pensar o limite da razão teológica? Dentro desta perspectiva também pensaremos a questão da teologia da Kenosis na fenomenologia da verdade e da vida. Emerge aqui uma questão complexa: como podemos pensar a encarnação como uma Kenosis na fenomenologia da vida se nela a vida é imanência de um si a si?

O ponto de partida também para o diálogo com a fenomenologia da verdade em Balthasar é o modo de conceber a encarnação de Deus a partir da Vida e sua imanência. A encarnação quando compreendida desta forma pode nos levar a compreender nosso corpo de carne doado na Vida, como a casa onde habita a sabedoria de Deus. Pode-se falar de 'sabedoria da carne'. Contudo, o que é carne para Henry? Trata-se da possibilidade da sensibilidade em geral doada em Deus como Vida. É daqui que

[2] Cf. BALTHASAR, Hans Urs Von. *Phénoménologie de la vérité*: la vérité du monde, Paris, Beauchesne et ses fils, 1952, p. 14. Toda a tradução do texto francês-português é de responsabilidade nossa.

partimos para pensar a possibilidade da teologia do corpo segundo a fenomenologia da Vida em Henry. Recordemos o enunciado principal desta tese: O Espírito de Cristo é o pedagogo que nos conduz a esta revelação de nosso corpo de carne como a casa da sabedoria de Deus, na qual nós habitamos como filhos no Filho. Portanto, toda esta reflexão diz respeito à intuição de uma pedagogia cristã da encarnação.

1 Fenomenologia e revelação da verdade cristã: diálogo com Balthasar

Nesta introdução convém recordar o fato de que a fenomenologia da verdade se refere à última parte da trilogia de Balthasar. Trata-se, assim, de uma Teo-Lógica, ou teologia dos transcendentais, cujo foco é a afirmação de Cristo como a Verdade. Por isso, esta teologia dos transcendentais pode ser nomeada efetivamente como uma *Phénoménologie de la vérité*. Recordamos que as duas primeiras partes da trilogia dizem respeito à estética teológica, que trata a questão do belo, e à teodramática, que trata a questão da ação de Deus (o bem- a questão da práxis). A teologia de Balthasar é uma teologia dos transcendentais porque desenvolve sua reflexão a partir do que a tradição filosófica chama de transcendentais do ser: o belo, o bem e a verdade[3]. Por isso mesmo, parece-nos real a possibilidade de diálogo com Henry enquanto a verdade em ambos os autores aparece como terreno comum.

Portanto, afirmamos que convém abordar a questão da verdade do cristianismo começando por duas observações. A primeira, como veremos, consiste em notar que se trata da concepção fundamental de um modo de doação primordial. Neste sentido, o tema da verdade do cristianismo não é outra coisa que a abordagem filosófica e teológica que versa sobre a possibilidade mesma da revelação, ou de algo assim como a manifestação de Deus a nós ou em nós. A segunda observação toca explicitamente a relação entre verdade do mundo e verdade do cristianismo. Como vimos, é constatando o aparecer ruinoso da verdade do mundo que podemos propor, a exemplo de Henry, o reconhecimento de uma verdade mais originária, identificada como verdade do cristianismo. Contudo, convém pontuar que esta verdade fundamental, ou primordial, não surge na ausência da verdade do mundo, enquanto ver intelectivo. Isto quer dizer que a verdade cristã não emerge na ausência da razão que significa o ver intencional da verdade/consciência do mundo. Não é na ausência, mas no limite da razão que emerge a revelação da verdade cristã. Por isso, tal verdade, que é percebida não a partir da

[3] Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola 2002, p. 251-253.

ausência, mas do fracasso/limite da racionalidade do mundo, não pode ser considerada como um atentado à inteligência, como se fosse irracional, mas deve ser compreendida bem mais como a possibilidade de outra inteligibilidade, uma inteligibilidade primordial.

1.1Autorrevelação em Henry: a matéria fenomenológica pura da verdade cristã

A revelação da verdade no sentido cristão se encontra abordada sempre em sua relação de diferença radical com a verdade do mundo. Neste sentido, parece-nos importante recordar os traços fundamentais do aparecer (revelação-fenomenologia) do mundo para podermos aprofundar na concepção da verdade cristã, a qual é denominada por Henry como uma fenomenologia radical da verdade que é a Vida fenomenológica absoluta. Desta forma, uma das primeiras coisas a destacar diz respeito ao conjunto dos problemas levantados pela abordagem da verdade cristã a partir do olhar do crivo histórico da análise dos textos. Esta primeira pretensão da abordagem da verdade cristã, a qual se pode nomear como abordagem positiva, no sentido de ser uma tentativa de abordagem científica da revelação a partir do horizonte de visibilidade do mundo, apresenta-se falha e inapropriada quando absolutizada. Esta primeira aproximação da verdade do cristianismo, a partir do método da verdade histórica (verdade da história e verdade da linguagem), encontra-se precária porque se trata de uma abordagem a partir da estrutura fenomenológica do mundo que supõe, como vimos no capítulo precedente, sempre a desaparição ou nadificação da coisa que faz aparecer numa imagem (pro-jeção) vazia da realidade. Esta forma de "fazer ver" do mundo, segundo Henry, não dá acesso à verdade do fenômeno, ao contrário, o esvazia de sua própria realidade e, assim, de sua verdade.

Diante desta primeira constatação surge a pergunta angustiante de como então é possível perceber e ter acesso a esta verdade primordial da revelação cristã, se o poder do pensamento, que é o da verdade fenomenológica do mundo, manifesta aqui toda sua impotência? Não é possível vislumbrar tentativa de resposta a esta pergunta se antes não apontarmos a real diferença entre verdade do mundo e verdade do cristianismo. Para estabelecer o que vem a ser a verdade em seu sentido cristão, Henry destaca a nota essencial que a caracteriza. Esta já se encontra dada ela mesma no horizonte primeiro da fenomenologia do mundo e se refere à radicalização do princípio de uma verdade fenomenológica pura no sentido absoluto. A verdade do cristianismo pode ser então percebida essencialmente como uma verdade fenomenológica pura, no sentido absoluto,

porque nela se trata mais fundamentalmente do fato do aparecer que daquilo que aparece; porque o centro da verdade cristã é mais a fenomenalidade que o fenômeno. É justamente neste contexto que aparece a primeira e mais fundamental diferença entre a verdade do mundo e a do cristianismo. Tomando como ponto de partida a radicalização da verdade cristã como uma verdade fenomenológica pura, no sentido absoluto, podemos dizer que sua principal diferença, em relação à fenomenologia do mundo, consiste em que na verdade cristã não existe nenhum ver fenomenológico. Isto quer dizer que na verdade cristã não existe nenhum olhar intencional que, lançando para fora de si o fenômeno, o esvazia, causando assim a clássica distância/separação entre a verdade e o que é verdadeiro. Na verdade do cristianismo, como já dissemos inúmeras vezes, não há nenhuma distância fenomenológica entre a verdade e o verdadeiro, mesmo porque neste horizonte da revelação da verdade cristã não existe possibilidade alguma do ver intencional tal qual o concebemos na verdade do mundo. Sobre isto diz Henry:

> Se a verdade é a manifestação captada em sua pureza fenomenológica, a fenomenalidade e não o fenômeno, então o que fenomenaliza (aparece) é a fenomenalidade mesma (o aparecer mesmo). A fenomenalização da fenomenalidade ela mesma é uma matéria fenomenológica pura, uma substância cuja toda essência é o aparecer, a fenomenalidade na sua efetuação e na sua efetividade fenomenológica pura[4].

Como podemos perceber, na verdade cristã existe uma matéria fenomenológica pura, a qual outra coisa não é que a fenomenalização da fenomenalidade, ou seja, a manifestação compreendida em sua pureza fenomenológica. Por tudo isto, como vimos, Henry afirma que na verdade cristã o que se fenomenaliza é a fenomenalidade mesma, isto é: o que aparece é o próprio aparecer, o que se manifesta é a manifestação mesma. A partir daqui compreendemos a categoria da revelação cristã, tema fundamental desta tese, pois se na verdade o que se manifesta é a manifestação mesma, então podemos dizer, segundo Henry, que o que se revela é a revelação mesma, o que se comunica é a comunicação mesma. Contudo, se o que se revela é a revelação mesma, então temos uma revelação da revelação. E uma revelação da revelação, segundo a linguagem de Rahner, outra coisa não é que uma autorrevelação, ou melhor, uma autocomunicação[5]. *Temos então que a matéria fenomenológica pura da verdade cristã não é outra coisa*

---

[4] HENRY, *Cést moi la vérité*, p. 36.
[5] Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, p.145-212.

que uma autorrevelação, ou melhor, uma autocomunicação numa linguagem mais próxima à teologia de Rahner. Esta é a verdade fenomenológica pura no sentido absoluto que se manifesta agora como autorrevelação (autocomunicação) essência da verdade cristã.

Toda esta reflexão fenomenológica sobre a forma de doação da verdade cristã, em sua radical diferença com a verdade do mundo, conduz-nos ao terreno teológico. Isto porque, segundo a própria tradição cristã, aquele que se autorrevela pode ser somente Deus. Destarte, ao percebermos a essência da verdade cristã como uma autorrevelação, tocamos explicitamente o tema da verdade identificada ao próprio Deus. Então, diferente da verdade do mundo, a verdade, em seu sentido cristão, aparece como sendo a autorrevelação de Deus que ao se comunicar não comunica outra coisa que a si mesmo. Por isso dizemos que, neste sentido, na verdade do cristianismo, não existe nenhuma distância fenomenológica entre o que se revela e o revelado, sendo assim, tal verdade só pode consistir, como dissemos, numa autorrevelação ou autocomunicação. Deste contexto emerge uma interessante perspectiva de profunda relação entre antropologia e teologia. Isto acontece porque se nesta autorrevelação de Deus, tal como acabamos de explicitar, ainda é possível vislumbrar uma verdade sobre a nossa humanidade, isto somente acontece porque o ser humano se encontra doado em Deus mesmo. Aqui se fundamenta o postulado da fé segundo o qual toda antropologia revela, no fundo, uma teologia, tal qual podemos perceber no discurso de Rahner sobre a filosofia da religião e a teologia em sua obra *L'auditeur de la parole*[6]. Sobre esta intuição da união entre teologia e antropologia, Henry diz:

> Revelar-se ao homem não poderia significar para Deus outra coisa que lhe doar em forma de partilha sua autorrevelação eterna. O cristianismo não é outra coisa que a surpreendente e rigorosa teoria desta doação em forma de partilha aos homens da autorrevelação de Deus[7].

Contudo, depois de compreendemos a radical diferença entre a verdade do mundo e a verdade do cristianismo, voltamos à nossa questão: se não podemos ter acesso à verdade do cristianismo pela verdade do pensamento, enquanto estrutura fenomenológica do aparecer do mundo, como então chegar ao que a tradição cristã considera o mais essencial, a verdade da Vida/Deus? Ora, se a verdade do cristianismo

---

[6] Cf.RAHNER, Karl, *L'auditeur de laparole*: écrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie. Paris: CERF, 2013 Nossa leitura foi a partir da tradução francesa.
[7] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 37.

aparece essencialmente como uma autorrevelação, parece então claro que não somos nós que vamos até ela, mas que é ela mesma, a verdade como autorrevelação, que se doa a nós. Isto significa dizer que o acesso a Deus, que é Vida, não acontece a não ser a partir de Deus mesmo. Tudo é graça e tudo nos vem de graça. E a manifestação desta "graça- dom" tem uma função salvífica (Tito 2, 11). Consideramos que é isto mesmo que Henry busca afirmar quando diz que não é o pensamento que dá acesso à vida, mas a vida que possibilita um pensamento vivo. Não é o pensamento que "salva" a vida, mas a vida que possibilita uma salvação de nossa razão. Tudo isto se encontra contido na compreensão da matéria fenomenológica da verdade cristã como sendo essencialmente autorrevelação:

> Quando Deus é compreendido como sua autorrevelação segundo uma fenomenalidade que lhe é própria, um acesso não é susceptível de se produzir mais que ali onde se produz esta autorrevelação e do modo como ela se dá. Ali onde Deus vem originalmente em si, na fenomenalização da fenomenalidade que é a sua e assim como autofenomenalização desta fenomenalidade própria, ali somente está o acesso a Deus. Não é o pensamento que nos falta para ter acesso à revelação de Deus. Ao contrário, é somente quando o pensamento fracassa, quando a verdade do mundo é ausente, que pode se cumprir o que está em jogo: a autorrevelação de Deus[8].

Imediatamente após a resposta de como acontece o acesso do homem a Deus apontar para a autorrevelação mesma de Deus, outra pergunta emerge necessariamente: qual o lugar desta autorrevelação de Deus? Consideramos que a tentativa de responder a esta segunda pergunta constitui a pedra de toque de toda empreitada henryana e funda a possibilidade mesma da abordagem fenomenológica do cristianismo. Segundo Henry, esta autorrevelação de Deus não acontece em outro lugar que não seja a vida mesma como essência de Deus. A partir daqui se encontra fundada a equivalência semântica entre Deus e Vida. Assim sendo, a autorrevelação é a autorrevelação de Deus como Vida:

> Onde acontece uma autorrevelação deste tipo? Na Vida, como sua essência. Pois a Vida não é outra coisa que o que se autorrevela - não uma coisa que teria a mais esta propriedade de se autorrevelar, mas o fato mesmo de se autorrevelar, a autorrevelação como tal. Onde quer que se produza algo como uma autorrevelação, existe vida. Onde quer que exista vida, aí se produz algo como uma autorrevelação. Se a revelação de Deus é autorrevelação que não deve nada à verdade do mundo e se perguntamos, então, onde acontece tal autorrevelação, a resposta é direta: na Vida e somente nela. Estamos diante da primeira

[8] Ibid, p.39.

> equação fundamental do cristianismo: Deus é Vida, Ele é a essência da Vida, a essência da Vida é Deus[9].

Que Deus seja vida as Escrituras mesmas o atestam em diversas ocasiões, como por exemplo no prólogo de João (*e ele era a vida*, v.4), ou ainda quando nos recorda Jesus que nosso Deus é Deus dos vivos e não dos mortos (Lc 20,38). Um Deus que sustenta a vida de suas criaturas somente pode ser um Deus cuja essência mesma seja a Vida. Contudo, é bem verdade que esta equação fundamental do cristianismo se depara com uma outra definição de Deus à primeira vista também presente nas Escrituras. Trata-se da definição de Deus como ser - *aquele que é*. Esta definição aparece narrada, por exemplo, no contexto de uma das nomeações de Deus no Antigo Testamento : " *Eu sou aquele que sou*" (Ex 3,14). Recorda-nos Henry que também no Novo Testamento, no contexto narrativo do Apocalipse, esta ideia é retomada quando se diz que Deus é Alfa e ômega, aquele-que-era, aquele-que-é e aquele-que-vem (Ap 1, 8). Eis que nos encontramos diante de duas equações fenomenológicas referentes à verdade de Deus. A primeira, considerada a equação fundamental do cristianismo, narra Deus como Vida. Já a segunda, se encontra apoiada na percepção de Deus como Ser primordial. Resulta que para Henry, o conceito de ser, atrelado à tradição da metafísica grega, não se refere a outro modo do aparecer que aquele do mundo. De fato, como vimos na fenomenologia do mundo, ser significa aparecer e o aparecer define o ser, na relação mais basilar entre fenomenologia e ontologia. A postura de nosso autor é clara. Diante da possibilidade de compreender Deus como Vida ou como Ser, o autor defende que o mais originário é a compreensão da verdade de Deus como Vida. Contudo, é preciso ponderar a questão e se perguntar até que ponto a questão do ser na metafísica grega foi compreendia em sua justa acepção. Neste contexto se insere a crítica de Heidegger à tradição que, não conseguindo elaborar uma teoria do ser, elaborou uma teoria geral dos entes, que seria o significado propriamente dito da ontologia. Neste contexto se insere sua crítica à ontoteologia. Sobre isso vale a pena escutar a crítica de Puntel à fenomenologia francesa e a acusação de que ela também ignorou a questão do ser ao reinterpretar, com Marion, a categoria de doação de Husserl.[10] Contudo, é preciso dizer que a postura de Henry

---

[9] Ibid, p.40.

[10] Cf. PUNTEL, B. Lorenz. *Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, 111p. Importante observar a dura crítica do filósofo Lorenz B. Puntel sobre a fenomenologia francesa. Especialmente a Marion. Segundo este autor, a fenomenologia interpreta mal a questão central da tese de Husserl. Esta má interpretação tem uma consequência catastrófica que é justamente o desprezo pela questão central da filosofia que é justamente a questão do ser. De novo a ontologia não se refere a uma teoria geral do ser, mas a uma teoria geral dos entes. Por isso o próprio

surge não somente da constatação da revelação da verdade do cristianismo nas Escrituras, que afirma a essência de Deus como Vida, mas também da análise fenomenológica do mundo que percebe, a partir da irrealidade trágica da verdade do mundo, outro horizonte de verdade mais fundamental. Este horizonte se refere ao da verdade do cristianismo como a autorrevelação de Deus, como autorrevelação da Vida. Sobre o conceito de ser e sua conexão com a verdade cristã, diz Henry:

> A fim de evitar entrar no jogo do contrassenso, que conduz a essência do Deus cristão ao ser e ao conceito do pensamento grego, abrindo a via às grandes teologias que reduziram o Deus de Abraão àquele dos filósofos, convém afirmar que, reenviado a seu último fundamento fenomenológico, o conceito de ser está relacionado à verdade do mundo, não designando outra coisa que sua aparição, o que basta para lhe privar de toda pertença no que se refere à verdade do cristianismo, ou seja, de Deus mesmo[11].

Para o autor está claro que o conceito de ser está conectado à possibilidade da verdade do mundo e longe da possibilidade de dizer algo fundamental sobre a verdade do cristianismo que encontra sua essência na Vida. Justamente porque talvez o conceito de ser que o autor considera se encontra inserido na tradição da metafísica que não soube elaborar eficazmente uma teoria do ser, e que por isso desembocou numa teoria geral dos seres (ontologia) que trata dos seres deste mundo, dos entes. Henry faz então o movimento que conecta a categoria "ser" à linguagem própria do aparecer do mundo, à linguagem dos homens. E assim, como as Escrituras estão feitas na linguagem dos homens, estes não encontram outro modo de se referir a Deus a não ser através desta palavra estruturadora da própria linguagem mundana, a palavra ser. Por isso, a mesma revelação do nome de Deus aparece carregada desta linguagem "*sou aquele que sou*" (Gn 3,14), e mesmo a elaboração da equação fundamental do cristianismo sobre a verdade de Deus como Vida está configurada por esta palavra : *Deus* **É** *Vida*. Contudo, a palavra de Deus não é uma palavra do ser nos moldes da fenomenologia do mundo, mas uma palavra de Vida, ou melhor, uma palavra viva, como nos recorda Henry a partir da narrativa de João 6, 63: "*O espírito é que vivifica (...) As palavras que vos disse são espírito e vida.*".

---

autor sugere uma mudança de vocábulo da ontologia (teoria geral dos seres) para uma Einalogia (teoria geral do ser). Esta dura crítica endereçada a Marion que, segundo o autor, deturpou o sentido da palavra "doação" de Husserl, também pode ter incidência no pensamento de Henry. Contudo sobre isto podemos discutir em outra ocasião.

[11] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 41.

Toda esta discussão nos remete à diferença essencial não somente entre a palavra da Vida e a palavra dos homens (que não são a Vida, mas viventes), mas entre a verdade do mundo, no seu modo próprio de revelação, e a verdade da Vida. Esta diferença essencial, como já lembramos, refere-se ao modo específico da doação da verdade da Vida que é uma autorrevelação, na qual não existe nenhuma distância entre o que revela e o revelado. Por isso, na autorrevelação/autocomunicação de Deus o que se doa é Deus mesmo enquanto doador, o que se doa é a Vida mesma enquanto ela se revela. E é a partir desta verdade, que não doa nenhuma outra coisa que a si mesma, que surge a definição de toda realidade como sendo tal somente na verdade da Vida. Desta forma, o lugar da realidade se encontra na Vida em relação oposta com a irrealidade causada pelo aparecer do mundo. Este, como vimos, pela sua própria estrutura de ek-stasis como fugacidade do tempo, destrói e esvazia de realidade tudo aquilo que aparece em seu horizonte de visibilidade. Assim, uma inversão fenomenológica se opera. De repente, a verdade do cristianismo, muitas vezes interpretada como fuga da realidade, torna-se a fonte da única realidade possível, enquanto o mundo e seu saber, aparentemente tão sólido e real, desmancha-se no ar, tornando-se pura irrealidade a partir do seu modo próprio de aparecer. Convém aqui recordar que este mundo outra coisa não é que o mundo enquanto estrutura fenomenológica, poder de doação. Sobre isso diz Henry:

> Convém desde agora rejeitar a ideia presente em Hegel e no marxismo como seu subproduto. Rejeitar a ideia de que o cristianismo é uma fuga da realidade e isto enquanto ele é uma fuga do mundo. Se a realidade reside na Vida e somente nela, esta afirmação perde todo seu sentido[12].

A fuga do mundo aparece, neste sentido, não mais como fuga da realidade, mas fuga da irrealidade e da nadificação, fuga em direção à verdadeira realidade que somente encontra seu lugar no modo próprio de doação da Vida. No entanto, neste contexto, outra questão emerge com todo vigor, a saber: em que consiste esta realidade da Vida, o que é real na Vida? A resposta a esta indagação constitui, de certa forma, o núcleo duro da fenomenologia da vida. A realidade da Vida não é outra coisa que seu modo de revelação enquanto uma autorrevelação na qual a Vida, ao se revelar a si mesma, também se experimenta a si mesma. É este autoexperimentar-se a si mesma que a torna real para si, diferentemente do vazio do mundo que cai na irrealidade porque é

[12] Ibid, p.43.

sempre um aparecer que nunca se autoexperimenta, mas que, ao contrário, sempre foge para fora de si mesmo (olhar intencional-objetivação-exteriorização-produção). Desta forma, o conteúdo da Vida é este se autoexperimentar, sua matéria fenomenológica pura é este eterno provar a si mesma que será concebido como uma autoafecção na qual se faz presente a carne de um *pathos*:

> Então, a realidade reside na Vida não somente porque o que esta experimenta, sendo experimentado sem distância nem diferença, não é mais esvaziado de si no fora-de-si de um mundo, na irrealidade noemática do que não faz mais que ver, mas porque o que ela experimenta é ainda ela mesma. Que o conteúdo da Vida, o que ela experimenta, seja a Vida mesma, reenvia à uma condição mais fundamental, à essência mesma do "viver", a um modo de revelação cuja fenomenalidade específica é a carne de um pathos, uma matéria afetiva pura, onde toda separação se encontra excluída [...] É esta substância fenomenológica patética do viver que define e contém toda a realidade concebível[13].

Importa-nos dizer que esta substância fenomenológica patética do viver, de onde provém toda realidade concebível, é o que denominamos, a partir de Henry, como carne. A carne então, na fenomenologia da vida, designa a Vida mesma em seu poder mais fundamental, enquanto arquiafecção e autoafecção. Desta forma é possível perceber que carne se refere fundamentalmente ao poder da afetividade imanente na Vida, enquanto seu modo mesmo de doação. Por isso, uma carne só é possível, como nos lembra o autor, na verdade da Vida, e encontra-se excluída da verdade do mundo. No mundo não existe nenhuma carne porque no mundo coisa alguma pode se sentir a si mesma. Todo sentimento somente é possível na Vida. Uma fenomenologia da carne constitui, assim, o núcleo vivo de uma fenomenologia da vida enquanto modo próprio da revelação desta verdade primordial identificada à verdade cristã. Diga-se de passagem, que é principalmente a partir daqui que podemos pensar em Henry uma possibilidade de abordar a questão da cristologia em estreita conexão com uma fenomenologia da vida, da carne e da encarnação. Assim mesmo, uma vez mais fica justificada também toda reflexão fenomenológica anterior que se coloca como base para a compreensão de uma abordagem fenomenológica do cristianismo em vista a repensar o horizonte para uma teologia do corpo. Após retomarmos, no horizonte do pensamento de Henry, a questão da autorrevelação como a matéria fenomenológica pura da verdade cristã, pensaremos agora a fenomenologia da verdade e a categoria de revelação em

[13] Ibid, p. 43-44.

Balthasar. Buscaremos facilitar uma comunicação entre os dois autores a fim de elucidar e enriquecer a pesquisa.

1.2 Fenomenologia e verdade segundo Balthasar: sobre a questão da revelação

A primeira constatação a ser feita, nesta tarefa de pensar a fenomenologia da verdade em Balthasar, em sua possibilidade de comunicação com a fenomenologia da vida de Michel Henry, consiste em perceber que a fenomenologia da verdade no teólogo, refere-se à revelação do ser em suas três propriedades ditas essenciais, a saber: verdade, bondade, beleza. Neste sentido, surge a primeira questão: em que sentido a revelação do ser em suas três propriedades essenciais diz respeito a uma fenomenologia da vida? E um horizonte de resposta surge quando percebemos que na fenomenologia henryana também a Vida aparece ou se revela em sua imanência radical como verdade, bondade e beleza. Aliás, a unidade fundamental entre estas três propriedades do ser, advogada por Balthasar, é o que pensamos corresponder à imanência radical da vida que em sua autorrevelação se experimenta como verdade, bondade e beleza[14].

A proximidade entre Balthasar e Henry se encontra, principalmente, na denúncia da redução de toda verdade ao aparecer do mundo. Aqui se dá a possibilidade de comunicação entre os dois autores e suas fenomenologias (verdade-vida). Em sua tematização da fenomenologia da verdade, a qual Balthasar classifica como um ensaio e não um tratado, precisamente porque sobre a verdade em sua plenitude o espírito humano não pode mais que oferecer uma reflexão em forma de ensaio, isto é, como tentativa de aproximação, Balthasar dividirá sua abordagem em dois momentos. No primeiro momento ele admite que abordará o tema da verdade a partir da perspectiva do aparecer do mundo, sobre a verdade das coisas e dos homens. Num segundo passo ele se propõe a falar da verdade que Deus nos fez conhecer pela revelação. Trata-se, em linguagem henryana, da verdade como Deus, da verdade da Vida. Percebemos então que as duas partes do trabalho de Balthasar possuem, de certa forma, alguma proximidade com o pensamento de Henry. E isto, na medida em que o teólogo trabalha a conexão entre verdade do mundo e verdade da revelação de Deus (verdade da Vida). O mesmo Balthasar diz que a verdade divina aparece como origem e fim da verdade do mundo[15].

---

[14] Cf.BALTHASAR, Hans Urs Von. *Phénoménologie de la vérité*, p. 14.
[15] Idem.

É importante destacar que o ponto de partida da fenomenologia da verdade de Balthasar não se fixa, segundo o autor, na possibilidade de uma certeza objetiva da verdade como questão classicamente discutida pela filosofia, mas parte do conhecimento da existência da verdade como um fato primitivo. A questão, portanto, não gira em torno da existência ou não da verdade, mas sobre o seu aparecer:

> O tratado modesto que se segue não pretende ser outra coisa que uma nova viagem de descoberta. Ele não se deterá sobre a questão clássica, já suficientemente tratada, aquela da possibilidade de uma certeza objetiva, mas reconhecendo a existência da Verdade como um fato primitivo, consagrar-se-á bem mais ao trato sobre sua natureza[16].

E é nesta perspectiva, ao situar a verdade como uma qualificação transcendental do ser - verdade como um fato primitivo, que Balthasar nos situa diante de três possibilidades da abordagem da verdade. A primeira delas se refere à imanentização da verdade sobrenatural feita por muitas filosofias contemporâneas e que está na raiz de certa filosofia existencialista. A segunda abordagem parece ser a da secularização da teologia. Segundo Balthasar isto consistiria em tomar a verdade revelada como se fosse uma verdade do homem. Estas duas abordagens consistem, quando não em uma usurpação, ao menos numa exclusão radical da verdade de Deus enquanto Vida, enquanto elas se estabelecem a partir do pressuposto que afirma a priori a impossibilidade de uma revelação de outra ordem que não seja o conhecimento deste mundo. Esta postura, que enclausura a verdade no aparecer do mundo, recebe uma dura crítica de ambos os autores, Balthasar e Henry. E é a partir desta crítica que se faz possível 'reabilitar' a verdade em seu sentido cristão e teológico. Nesta reabilitação, a verdade aparece como autocomunicação da Vida, enquanto verdade divina. Contudo, sobre isto trataremos na segunda seção deste capítulo. Da constatação da ruína das duas abordagens precedentes, emerge uma terceira via que nos é apresentada pelo autor. Trata-se justamente de uma fenomenologia da verdade, enquanto descrição da verdade do mundo, sem excluir a possibilidade de que nela se manifestem certos elementos que nos recordem uma verdade mais originária, a saber: a verdade da revelação da vida, da revelação divina. Neste sentido, afirmar a remissão de uma verdade segunda a uma verdade mais originária, significa dizer que existe uma verdade natural que está sempre remetida a uma verdade sobrenatural. Destarte, emerge a complexa afirmação segundo a qual a filosofia, em sua possibilidade, porta um perfume suave da verdade sobrenatural.

[16] Ibid, p.11.

Isto equivaleria a dizer, em linguagem henryana, que a verdade do mundo se encontra fundada, em sua possibilidade transcendental, na verdade da Vida[17].

Retomando a clássica afirmação de que a graça pressupõe a natureza, sobre a abordagem da verdade natural/ verdade do mundo, Balthasar afirma que ela é fundamental para que se possa dar o passo para uma fenomenologia da verdade no seu sentido originário. Acontece aqui a reabilitação da tese clássica segundo a qual sem filosofia não é possível uma teologia enquanto abordagem do mistério revelado pela Vida. Sobre isto diz o autor:

> É indispensável colocar em evidência toda amplidão, toda profundeza, toda a diversidade do domínio natural, para ser capaz de descrever de uma maneira menos indigna a obra da graça como aquela de uma força que penetra toda esta plenitude, que a domina, a recria, a eleva e a aperfeiçoa[18].

É aqui que podemos perceber, segundo o mesmo Balthasar, a importância de uma abordagem fenomenológica que o autor denomina como renovada. Neste contexto, notamos ainda mais uma proximidade entre Henry e Balthasar. A fenomenologia da vida, neste sentido, pode contribuir enormemente para uma reflexão teológica enquanto abordagem aproximativa da verdade divina. Na citação abaixo, Balthasar expressa seu pensamento sobre a contribuição de uma fenomenologia renovada à teologia:

> O remédio a esta situação só pode ser oferecido por uma fenomenologia renovada, capaz de olhar com toda franqueza de um jovem olhar a verdade e ser do mundo. Esta fenomenologia oferecerá à teologia o maior serviço, ao menos na medida em que ela não será mais obcecada pela preocupação de escolher e de apresentar seus objetos em função da teologia por vir[19].

Isto que o teólogo fala de sua fenomenologia da verdade, a nosso ver, pode ser pensado também da fenomenologia da vida, que sem dúvida alguma fecunda o solo da teologia, desde que não se preocupe em fazer uma reflexão sempre conveniente. Percebemos, portanto, a riqueza e a complexidade da fenomenologia da verdade em Balthasar. Em sua riqueza, ela retoma temas clássicos da teologia, como a concepção da verdade natural que nos remete a uma verdade sobrenatural. Em sua complexidade, ela nos situa diante da denúncia da redução de toda verdade à verdade do mundo. Isto nos remete ao tema moderno da secularização e autonomia da razão que, em sua pretensão absoluta,

---

[17] Ibid, p.15
[18] Ibid, p.16.
[19] Ibid, p.17.

exclui a possibilidade de outra ordem de verdade que não seja aquela do tribunal da razão. Tema este coroado pela filosofia kantiana e seus sucessores. Diz o autor:

> O racionalismo moderno se esforça por reduzir a esfera da verdade a uma ordem teórica pura, isolada de todo o resto, eis porque o domínio do bem e do belo se encontra jogado fora da esfera acessível à verificação racional, encontrando-se assim entregue a qualquer subjetividade arbitrária, ou bem identificada ao objeto de uma fé privada ou de um gosto individual[20].

Esta crítica da redução de toda verdade à ordem teórica reabilita de uma forma enriquecedora a categoria da "experiência" no discurso de Balthasar, que nos remete à questão da relação entre existência e essência da verdade. Desta forma, existe uma intuição em Balthasar sobre o conhecimento da verdade que nos parece fundamental. Trata-se da constatação de que o acesso à essência da verdade não nos é possível mais que na existência enquanto experiência de viver tal verdade, ou viver na verdade. Isto significa dizer que não é possível saber algo sobre a essência da verdade a não ser dando um salto 'experiencial', ou seja, a não ser vivendo-a. Desta forma, assim como não é possível amar a não ser amando concretamente alguém e, assim, confiando perigosamente em sua declaração "eu te amo", ou ainda como não é possível nadar sem dar o salto n'água, entregando assim todo corpo ao fluido, tampouco é possível saber algo sobre a verdade de forma essencial se não for através do 'risco' ou ainda do 'salto' na verdade. Somente este salto e esta entrega me faz experimentar algo como verdadeiro. Acaso aqui não encontramos a intuição da fé cristã que propõe a verdade de Deus justamente a partir da categoria da experiência da fé? Desta forma, à pergunta de Pilatos: "*o que é a verdade?*", Cristo poderia ter respondido: "*Vinde e vende.*". A verdade começa por aquilo que experimentamos como verdadeiro. E o que experimentamos primeiramente em nós como verdadeiro? A vida. Experimentamos antes de tudo que vivemos, por isso andamos, falamos, procriamos, pensamos. A categoria da experiência encontra aqui sua riqueza uma vez que se coloca como horizonte que nos permite fazer uma primeira aproximação da verdade em seu sentido originário. Encontramos aqui a possibilidade profunda de diálogo entre Henry e Balthasar. Parece-nos que para ambos uma fenomenologia da verdade não se encontra determinada, abstratamente, pelo ato de pensá-la, mas, sobretudo, e primordialmente pelo 'risco' de dar o salto que nos possibilita experimentar algo como verdadeiro. Este

[20] Ibid, p14.

salto é o salto da fé. Uma vez mais é a vivência e assim a vida que nos dá acesso à própria Vida, enquanto verdade, e não o pensamento puro:

> Aquele que não ousa tentar este salto nunca aprenderá a nadar, e assim mesmo aquele que não faz o salto para se jogar na verdade não obterá jamais a certeza de sua existência. Este primeiro ato de fé, esta confiança de inteiro abandono, bem longe de ser irracional, é a simples condição primeira e necessária para se assegurar de uma maneira geral a existência de uma verdade acessível à razão[21].

Sobre esta experiência da verdade emergem três elementos que nos parecem fundamentais. O primeiro diz respeito ao salto ou ao risco da experiência. De fato, esta não se dá sem que ocorra um salto pessoal e intransferível. Trata-se da solidão da escolha e da solidão experiencial do salto, o que se conecta com o conceito de ipseidade. Pessoa alguma pode experimentar pelo outro, ninguém pode saltar por mim. Ao risco e solidão do salto, conecta-se, portanto, o 'querer dar o salto'. O que vem à tona nesta análise é a fantástica conexão entre a vontade e o conhecimento da verdade enquanto experiência ou salto naquilo que é verdadeiro:

> Quando a verdade é separada de toda decisão da vontade, a decisão pessoal que determina a visão do mundo de cada um permanece também sem verdade[22].

Aqui poderíamos pensar a questão da reabilitação da verdade como vida, abordada no segundo capítulo desta tese, no contexto da filosofia da vontade de Schopenhauer e Nietzsche, enquanto possibilidade de uma fenomenologia da vida. Contudo, nosso tempo e propósito não nos permitem voltar detalhadamente sobre este tema. O segundo elemento sobre a experiência da verdade é descrito por Balthasar como o necessário progresso do conhecimento da verdade:

> Eis porque assim como na arte de nadar e na arte de amar, existe no conhecimento da verdade um verdadeiro progresso, contudo, nunca um progresso que deixaria definitivamente em último plano a origem viva da questão[23].

Este progresso no conhecimento da verdade nos lembra da tese de Lonergan sobre a diferenciação da consciência[24]. Fica sugerida aqui a intuição para um possível

---

[21] Ibid, p.9.
[22] Ibid, p.14.
[23] Ibid, p.9.
[24] Cf. LONERGAN. Bernard J. F. *The way to Nicea*: the dialectical development of trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster, 1964, 143p.

estudo sobre a convergência entre a fenomenologia da vida em Henry, a fenomenologia da verdade em Balthasar e a dialética da diferenciação da consciência em Lonergan. Nosso foco aqui é a tematização da relação entre os dois primeiros autores. Contudo, não poderíamos deixar de notar como este crescimento no conhecimento da verdade através da experiência, em Balthasar, aproxima-se da tese da diferenciação da consciência em Lonergan. Diferenciação que exige, tal como no discurso da fenomenologia da verdade, um lento e perseverante aprendizado, que não tem outro lugar que a experiência. Ainda que seja, no caso de Lonergan, como experiência de um pensamento que elabora e reelabora constantemente a verdade experimentada na vida. Ignorar este lento aprendizado, este lento conhecimento da verdade a partir da experiência, equivaleria a assumir a tese do realismo ingênuo segundo a qual não existe nada mais para conhecer que aquilo que já conhecemos num primeiro momento, o que nos foi dado de forma imediata. Trata-se aqui de uma visão ingênua, segundo a qual a verdade é simples, tal como nos aparece. Refere-se à noção corriqueira do senso comum segundo a qual as coisas são na medida e assim como aparecem. Nesta visão não há excesso no aparecer, a verdade se encontra totalmente determinada ao horizonte fenomenológico do mundo. Nesta concepção não existe espaço para nenhuma outra revelação possível. Não existe espaço para um progresso no conhecimento da verdade, porque não existe mistério que não possa ser esgotado pelo bisturi da razão. Neste terreno não pode brotar outra semente que não seja aquela do fundamentalismo científico e religioso. A denúncia da redução da verdade a um horizonte unívoco de compreensão é o que nos parece constituir, como dissemos, o ponto de contato entre as concepções de verdade, vida, revelação e mundo, tanto em Henry quanto em Balthasar.

O terceiro e último elemento sobre a experiência da verdade, a partir do qual se dá seu conhecimento, de forma situada em cada ser humano, diz respeito ao que Balthasar chama de compenetração mútua das três propriedades transcendentais do ser, a saber: verdade, beleza, bondade:

> Se a verdade e a bondade são realmente duas propriedades do ser, elas devem se compenetrar mutuamente, e isto resulta necessariamente que toda tentativa de delimitá-las de uma maneira exclusiva não pode conduzir a outra coisa que não seja a uma fatal ignorância de suas duas naturezas [...] Por isso, para perceber a necessidade fundamental de uma ética e de uma estética da verdade e do conhecimento da verdade, basta reconhecer que as três determinações transcendentais do ser são necessárias para manifestar toda sua riqueza íntima e

> desvelar sua verdade; o que quer dizer ainda que somente uma unidade viva e durável da tripla atitude teórica, ética e estética, pode nos conduzir ao verdadeiro conhecimento do ser[25].

O que significa afirmar que somente uma unidade viva e durável da tríplice atitude teórica, ética e estética, enquanto decorrem das três propriedades transcendentais do ser (verdade, bondade e beleza), pode nos conduzir ao verdadeiro conhecimento do ser? Em nossa interpretação, tal afirmação aponta justamente para a experiência da unidade da Vida absoluta enquanto imanência radical. Por isso, toda tentativa de conhecimento que busca, frustradamente, separar a vida de si mesma, resulta num falso conhecimento. Neste contexto fazemos memória de William Desmond que, em sua filosofia metaxilógica[26], denuncia também a redução do conhecimento da verdade à dimensão unívoca do pensamento ou do intelecto. O convite à plurivocidade, ou à escuta dos outros modos de ser, quer justamente reabilitar a sentença aristotélica segundo a qual "*o ser é dito de muitas formas*". Assim, parodiando o filósofo, podemos dizer 'o ser, enquanto Vida, vive de muitas formas'. Por isso, a atitude teórica precisa ser concebida como um movimento vivo que não se separa dos outros dois movimentos da vida imanente enquanto bondade e beleza, ética- estética.

Desta forma, a experiência da Vida, em sua imanência radical, que se experimenta como verdade, porque nela não existe distância fenomenológica que fomente a mentira, podemos dizer que esta Vida, que também se experimenta como bondade e como beleza, conduz-nos a uma concepção antropológica unitária. Segundo nossa intuição, no corpo de carne que cada um de nós somos, é possível experimentar a verdade da Vida na qual não existe separação entre o que pensamos, fazemos e sentimos. Aqui, como em Balthasar, não existe cisão entre a atitude teórica, ética e estética. Esta unidade ontológica é unidade antropológica, em palavras henryanas dizemos, é a unidade vital. A estética aqui se conecta à possibilidade do sentimento que não se separa de nossa ação (ética) e pensamento. Como, segundo o que intuímos, esta imbricação, ou interpenetração das três propriedades do ser, diz respeito à imanência radical da Vida absoluta, elas se referem a toda experiência viva e, portanto, a todo vivente. Enquanto se refere, como nota essencial da vida, a todo vivente, é que a união entre atitude teórica, ética e estética pode ser considerada um universal da experiência

---

[25] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 13.

[26] Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: modos do ser e do pensar. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 547p.

humana. A possibilidade da coerência existencial, ou antes, desta coerência vital, coloca-se aqui não como algo acidental, mas como dimensão essencial de quem se encontra dado na Vida. Somos 'intimados' a ser coerentes porque a Vida, na qual estamos dados, porta em si uma coerência e uma unidade originária. Ela é verdade, bondade, beleza. Escutamos aqui, de outra forma o pedido exigente: "*sede santos porque eu vosso Deus* (a Vida na qual nos encontramos fundado) *sou santo*" (Lev. 11, 44-45; 1Pedr, 1, 16).

Sejamos verdadeiros porque na Vida, na qual estamos dados, não existe espaço para a mentira. Por isso, quando a verdade do mundo esquece sua referência última à verdade da Vida, através da redução unívoca de todo aparecer ao aparecer ek-stático ou de uma secularização radical, não pode dar lugar a outra coisa que não seja uma ilusão. A ilusão transcendental do ego que, não reconhecendo outra forma de doação que não seja aquela que experimenta imediatamente no aparecer do mundo, separa em si o conhecimento teórico da ética e da estética. Por isso, neste mundo, é possível pensar uma coisa e fazer outra, aparentando ainda ser uma terceira. Por isso, é possível o relativismo ético. Surge a possibilidade da manipulação e da mentira porque a unidade na qual estamos dados se encontra ignorada primeiramente em nós mesmos. A volta a esta unidade também se dá por uma profunda experiência de fé que supõe o salto de assumir aquilo que experimentamos como verdadeiro e de nos entregarmos a tal experiência de verdade. Esta volta, este salto podem ser vislumbrados em atitudes existenciais corriqueiras. Como, por exemplo, o caso de alguém que mesmo tendo a possibilidade de lesar alguém, sem que este o perceba, não o faz. E, desta forma, não se vende gato por lebre porque experimenta aquela angústia que o faz pensar e sentir que tal atitude o afasta da verdade. Aqui se vê a coerência da vida que emerge na experiência da unidade existencial: experimento uma angústia de que algo me afasta da verdade (estética), tal angústia me move a pensar (vida teórica), logo decido agir desta forma e não daquela (ética). Obviamente esta descrição simplista tem função metodológica. Sabemos que as coisas não se passam na vida com esta precisão ordenada, mecânica. O que descrevemos no exemplo acima não é mais que uma única experiência, aquela do salto na verdade tal qual a experimentamos em nossas intuições profundas, as quais, por sua vez, não são mais que as pegadas da Vida em nossa carne viva. Trata-se do abandono do vivente na Vida, não em qualquer vida, mas na Vida que é Deus mesmo.

Contudo, em Balthasar, este abandono do vivente na Vida assume um sentido particular que se expressa na relação mundana do conhecimento entre o sujeito e o objeto. Antes de prosseguirmos é preciso dizer que nossa abordagem aqui não consiste em uma oposição entre Balthasar e Henry, mas quer ser um ensaio de aproximação. Isto porque, mesmo a partir de pontos de partida diferentes, os dois autores apontam para uma verdade originária à qual a verdade do mundo se encontra ulteriormente referida. De fato, o ponto de vista entre os dois autores difere. Balthasar, como teólogo, toma como ponto de partida a clássica categoria da transcendência do mundo criado em relação a Deus. Aprofunda a tese de que esta criatura separada participa do ser absoluto (Deus) e por isso, de alguma forma, porta em si alguma verdade e, neste sentido, alguma realidade. Esta verdade da criatura é revelada na relação do conhecimento a partir das características particulares do sujeito e do objeto. A análise de Balthasar parte da assunção da estrutura do conhecimento neste mundo. A partir da relação básica sujeito-objeto, faz-se possível a revelação/fenomenologia da verdade de Deus (sobrenatural) nesta dimensão da verdade natural/criaturas. Já o ponto de partida de Henry resulta ser o que se chama de imanência radical da Vida. O mundo criado, para Henry, não se refere à imanência radical da Vida e por isso, enquanto somente esta pode se revelar, nele não há nenhuma revelação da verdade da Vida. A partir deste mundo da representação, que o autor identifica com a estrutura clássica do conhecimento sujeito-objeto, não é possível revelação alguma da Vida. Neste contexto, a categoria chave é a da autoafecção da Vida. Assim mesmo, a categoria de 'geração no seio da Vida', emerge como um convite a pensarmos a imanência radical da Vida e a própria categoria de mundo criado.

Apesar da aparente oposição, parece-nos que existem pontos de convergência entre os dois autores. Contudo, é preciso reconhecer que a fenomenologia da verdade em Balthasar não oferece uma crítica às estruturas do conhecimento e da fenomenologia histórica, tal como pretende ser a fenomenologia da vida de Henry. Ao contrário, Balthasar procura fazer uma reflexão teológica a partir da questão filosófica da epistemologia. Por isso, como teólogo, assume a interpretação clássica da verdade do mundo criado a partir do qual podemos contemplar a Deus. Já Henry, como filósofo, para avançar em sua crítica à fenomenologia histórica, propõe uma reflexão filosófica das categorias teológicas de 'verdade, vida e revelação'. Contudo, como expressamos, o interessante consiste em mostrar que, mesmo tendo pontos de partida diferentes, os dois autores chegam a resultados similares, a saber: em primeiro lugar, existe uma verdade

primordial; num segundo momento, todo ser (vivo) particular se encontra, em sua verdade, referido a esta verdade primordial; em terceira instância, a verdade como sendo sempre aberta e inesgotável não se identifica plenamente com ente algum (seres-viventes); em quarto lugar, existe uma coincidência entre verdade e ser em Balthasar, que nos remete à coincidência entre verdade e Vida em Henry. O quinto ponto, também de extrema importância, refere-se, tanto em Balthasar quanto em Henry, à categoria de 'experiência'. Trata-se aqui da noção segundo a qual a revelação da verdade se dá em nós a partir da nossa entrega a ela em nossa experiência, que Balthasar vai identificar com a entrega do sujeito ao objeto e vice-versa. Já Henry vai definir tal experiência como a passividade na qual estamos dados no seio da Vida. Dados aqui significa doados na Vida pela própria Vida.

Contudo, para elucidar estes pontos de convergência entre Henry e Balthasar é preciso apresentar brevemente os principais pontos da fenomenologia da verdade do teólogo suíço, tal como o fizemos com maior amplidão em relação à fenomenologia da vida do filósofo francês. Reconhecemos o limite de nossa análise diante da densidade dos dois autores. Principalmente em relação à fenomenologia da verdade em Balthasar. Apresentaremos aqui somente os traços que julgamos ser os mais fundamentais para nossa abordagem. Em primeiro lugar, recordamos que, como Henry, Balthasar propõe a análise da fenomenologia da verdade em dois momentos. Deixa claro que na primeira parte de sua reflexão tratará da verdade do mundo, a qual chamará verdade natural. A partir desta primeira análise, assumindo os pressupostos fenomenológicos da relação clássica do conhecimento, que se dá na interação sujeito-objeto, o teólogo remeter-nos-á à segunda parte da fenomenologia da verdade. Esta, por sua vez, tratará da verdade do ser absoluto (Deus) enquanto verdade sobrenatural. Neste primeiro momento, trata-se de buscar na verdade natural a inteligibilidade que a situa diante da verdade sobrenatural. Surge então, em Balthasar, uma rica descrição da relação sujeito-objeto de onde brota a primeira ideia da verdade, desta descrição é que surge paulatinamente uma fenomenologia da verdade. A revelação da verdade vai acontecer a partir das notas essenciais que constituem o objeto como objeto e o sujeito como sujeito. Tais notas essenciais deverão conduzir à revelação da verdade do sujeito e do objeto na relação do conhecimento, a partir da penetração do objeto no sujeito e da entrega do sujeito ao objeto. É possível perceber em Balthasar que esta dependência do sujeito em relação ao objeto e do objeto em relação ao sujeito, mesmo assumindo o pressuposto da intencionalidade, também aparece como uma crítica à intencionalidade, enquanto

inserida no contexto de um realismo ingênuo, que pensa uma centralidade absoluta do sujeito em relação ao objeto.

Segundo nossa percepção, ao abordar a verdade como natureza, na perspectiva da verdade tal como aparece no mundo, Balthasar assume os pressupostos da fenomenologia histórica, com seu primado da consciência intencional, segundo a qual o sujeito somente é sujeito enquanto se estabelece como consciência diante de um objeto. Balthasar também pensará a relação contrária desenvolvendo, assim, não somente uma fenomenologia do sujeito, enquanto autoconsciência, mas também oferecendo uma análise fenomenológica do objeto. Esta análise fenomenológica do objeto só pode ser compreendida a partir do olhar teológico do mundo como criatura. Neste olhar, o objeto, que pode ser tanto um homem vivo quanto outros corpos da natureza, recebe uma atenção especial por dois motivos, a saber: primeiro porque, enquanto criatura, participa em alguma medida do ser de Deus e, desta forma, de sua verdade; segundo, porque, enquanto criatura, também os objetos são alvos do amor de Deus, e só por isto existem. São estes dois pressupostos que situam o objeto no campo do mistério e o colocam como um horizonte inabarcável em sua totalidade. Por isso, o sujeito do conhecimento, sempre se institui, em relação ao objeto, como um sujeito que conhece de forma limitada e não absoluta. O objeto, como o sujeito, porta em si um mistério. É nesta perspectiva que a fenomenologia da verdade do mundo porta uma nota especial que se refere à dimensão da promessa. Neste sentido, o objeto sempre aparece ao sujeito como uma promessa. Promessa de desvelamento. É porque o objeto está situado no horizonte infinito do ser, mesmo não sendo o ser absoluto, que ele também aparece ao sujeito como inabarcável.

Voltando a Descartes, Balthasar afirma o aparecer da verdade do mundo a partir do cogito. O homem pode duvidar de tudo, mas o fato de que duvida e de que, portanto pensa, aparece como uma verdade fundamental que assegura a possibilidade mesma de todo ato de duvidar. A partir do pensamento acontece a identificação entre verdade e ser. Como já afirmamos, não existe uma crítica filosófica da verdade como natureza em Balthasar. Contudo, esclareçamos uma vez mais que mundo, verdade e natureza são assumidos aqui mais em sua perspectiva teológica da criação que na dimensão filosófica da crítica do aparecer do mundo como representação. Sem compreender isso, parece-nos inviável aproximar Balthasar de Henry, pois de fato, neste caso o que emerge parece ser uma oposição radical. Contudo, se lermos o teólogo como teólogo e o filósofo como filósofo, emergem com clarividência os pontos de contato entre os dois autores. É

preciso reafirmar que a busca de Balthasar consiste em pensar como o aparecer desta verdade, a partir de sua primeira ideia, que se dá na relação sujeito-objeto, pode nos remeter à verdade sobrenatural. Para tanto, o autor assume, sem produzir uma crítica, os pressupostos da fenomenologia e epistemologia moderna, retomando as considerações de seus principais expoentes: Descartes, Kant e Husserl. A revelação da verdade, a partir da relação sujeito-objeto, evoca sugestivamente três características chaves desta mesma verdade, a saber: a verdade como desvelação (α–ληθεια); a verdade como fidelidade (emeth) e a verdade como promessa. Em primeiro lugar, a verdade aparece como desvelação do ser (α–ληθεια), ou seja, aquilo que estava velado se desvela na relação do conhecimento. Desta forma, o sujeito se desvela enquanto sujeito e o objeto se desvela enquanto objeto. O que supõe pensar que fora desta relação do conhecimento não existe revelação alguma do sujeito nem revelação alguma do objeto. Não existe fora da relação do conhecimento nem um sujeito em si, nem um objeto em si. Sujeito e objeto são dados somente nesta relação constituinte. Em segundo lugar, a verdade aparece situada a partir da sugestiva categoria bíblica da fidelidade (emeth). E ainda num terceiro sentido, enquanto a verdade se apresenta sempre como um mais além do apreendido pelo sujeito, enquanto impossibilidade de apreensão total de sua realidade num objeto por um sujeito, a verdade aparece também como uma promessa.

Essas três características da verdade, sugeridas por Balthasar, apresentam-se como a condição de possibilidade para que possamos compreender a remissão da verdade natural à verdade sobrenatural. É o que permite, em linguagem henryana, a remissão da verdade do mundo à verdade da Vida. Neste sentido, surge uma questão digna de ser colocada: em que sentido a reflexão sobre a fenomenologia da verdade em Balthasar, a partir destas três características da verdade, em seu primeiro aparecer no mundo criado, pode nos conduzir à verdade primordial da Vida, que, segundo Henry, não se desvela jamais no horizonte de visibilidade do mundo enquanto representação? Advogamos que somente a compreensão e a situação destas três características da verdade no contexto do discurso teológico de Balthasar nos possibilitam conectá-las ricamente com a fenomenologia da vida de Henry. Pois se descontextualizarmos estas três características da fenomenologia da verdade no teólogo, e quisermos compreendê-las a partir da crítica henryana da estrutura do aparecer, somente a categoria de fidelidade (emeth) poderia ser considerada uma nota essencial da verdade da Vida em sua imanência radical. Isto porque, a partir da crítica da fenomenologia da vida à fenomenologia do mundo, na vida imanente não existe lugar para uma desvelação

(α–ληθεια) no sentido clássico, pois a vida nunca se desvela no afora de si numa relação intencional do sujeito-objeto. Também ficaria comprometida a característica da verdade como uma promessa. Isto porque a única coisa que a vida promete é a doação de si mesma em sua imanência, uma vez que é nesta imanência que todos os viventes estão dados na vida. Contudo, ressaltamos que não é este o caso. Não vemos em Balthasar a defesa da redução da verdade de Deus à verdade do mundo, tal como acontece na teoria moderna do conhecimento. Pelo contrário, o teólogo realiza o mesmo movimento que Henry ao remeter toda possibilidade da verdade à verdade originária de Deus. Contudo, ao contrário do filósofo, Balthasar realiza sua empreitada reabilitando ou ressignificando, teologicamente, a relação transcendental do conhecimento a partir da interação sujeito-objeto. Henry, em sua crítica, não reabilita tal relação, mas somente a situa como um modo de aparecer segundo em relação ao modo de aparecer primordial, o da Vida. Balthasar, igual que Henry, parece reconhecer a imanência da verdade no ser quando, por exemplo, escreve:

> A verdade é o ser desvelado e captado como tal; brevemente: ela é a medida do ser. Esta medida não pode ser algo estrangeiro ao ser, algo que lhe seria anexado desde fora, pois, fora do ser, não existe outra coisa que o nada. É nele mesmo, ao contrário, que o ser deve portar sua medida, é sobre ele mesmo que ele deve tomá-la, e esta operação não é outra coisa que seu próprio desvelamento[27].

Verdade e ser coincidem na fenomenologia da verdade em Balthasar, da mesma forma que não há cisão entre verdade e vida na fenomenologia da vida em Henry. Então a verdade é imanente ao ser porque fora do ser não pode haver verdade alguma, coisa alguma que não o nada.

1.2.1 Fenomenologia do sujeito

Passaremos a pensar brevemente como se desvela a verdade do sujeito do conhecimento em Balthasar. Mesmo que esta abordagem não seja uma repetição da crítica da fenomenologia do mundo, na medida em que avançarmos na compreensão do pensamento do teólogo, descobriremos que os problemas denunciados pela fenomenologia da vida, em relação à fenomenologia do mundo, ser-nos-ão reapresentados na fenomenologia da verdade enquanto análise da verdade natural. Neste sentido, o sujeito (eu) da fenomenologia da verdade aparece, por exemplo, fundado enquanto autoconsciência a partir do pressuposto revelado pela filosofia cartesiana do

[27] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 27.

cogito. É desta forma que o sujeito aparece em Balthasar como um 'existente' que se mede a si mesmo porque ele é desvelado por si mesmo a partir da reflexão. Assumindo os pressupostos da fenomenologia do mundo, a concepção do sujeito como ser interiormente iluminado brota da afirmação de que é o pensamento, enquanto consciência de si, que aporta esta luz ao sujeito. Mesmo que esta iluminação esteja concebida como participação em uma luz primordial, a questão aqui é que o ser, enquanto verdade que se desvela (α–ληθεια), continua atrelado à noção de intelecto no sentido tradicional, carregado de um preconceito axiológico. O ser aqui é compreendido, conforme a tradição, a partir do pensamento e não a partir da vida. Contudo, isto é uma consequência previsível em Balthasar visto que, como dissemos, ele toma o aparecer do mundo no sentido da metafísica da representação em sua relação sujeito-objeto, para pensar a verdade natural como concepção teológica do mundo criado. A análise, como notamos, é rica, mas infinitamente complexa. Desta forma, aparece em Balthasar toda uma fenomenologia do sujeito como iluminação, como autoconsciência enquanto possessão de si. Não entraremos nos detalhes desta fenomenologia, apenas apontaremos o que nos parece mais central para nossa abordagem. É nesta dinâmica da consciência de si que se instaura toda a discussão da fenomenologia da verdade natural. Segundo Balthasar, quanto mais um sujeito possui a si mesmo, mais ele se torna livre e se estabelece enquanto abertura e receptividade. Esta possessão de si é a consciência de si. E neste contexto talvez caiba um paralelo. Em Henry, esta possessão de si não seria outra coisa que o poder de se sentir, antes mesmo que o poder de pensar, a não ser que este poder de pensar seja em si mesmo um poder afetivo, como sugeriu em algum momento o pensamento cartesiano. Talvez aqui apareça a diferença entre os dois autores. Neste contexto, faria falta conceber o pensamento, como fundamento da revelação do sujeito, como um afeto ou sentimento. Já vimos que é esta concepção do pensamento como afeto que foi rejeitada pela fenomenologia clássica desde Descartes a Husserl. Sobre isto discorremos no capítulo primeiro quando tratamos da ontologia fenomenológica em Descartes. É desta forma que a revelação da verdade natural aparece, também em Balthasar, a partir do pensamento que se coloca como superior ao afeto. Aliás, o teólogo, neste contexto, classifica as sensações como "canal infraespiritual" que permite o acesso do que é

estrangeiro ao sujeito ao próprio sujeito. Nossos sentidos, e assim o corpo que somos, são este "canal infraespiritual".[28] Voltaremos a isto mais tarde.

Importa ressaltar uma característica epistemológica e, ao mesmo tempo, teológica do sujeito em Balthasar. Trata-se da interessante noção de 'pobreza', que possibilita a abertura para receber o que é outro que si mesmo. E neste horizonte, o sujeito em Balthasar difere do sujeito da epistemologia moderna. Pois este último se pretende autônomo, quase não há nele, pretensiosamente, nenhuma pobreza, indigência alguma. O olhar intencional do sujeito moderno tem a ilusão de tudo captar, e o que não capta é porque não existe. Esta é a crítica da redução de todo aparecer ao aparecer do mundo. Contudo, em Balthasar, em virtude da concepção do sujeito como um "eu" criado, este sujeito aparece como um relativo, e nesta relatividade é constituído, em sua pobreza, como abertura. Abertura à verdade que não se encontra encerrada nele mesmo, mas que aparece também no outro enquanto objeto estrangeiro que também se encontra doado (partícipe) no ser. A intuição da pobreza constitutiva do sujeito em relação à verdade absoluta (Deus), também pode encontrar seu eco na fenomenologia da vida. Nesta, emerge uma hermenêutica segundo a qual a pobreza pode caracterizar o vivente que, fundado na autoafecção da Vida absoluta, reconhece-se como doado na Vida e não como doador absoluto de sentido. O sujeito aqui só é constituinte num sentido muito relativo. É assim mesmo, que em Balthasar, o sujeito como aquele que mensura (julga) os objetos se encontra ele mesmo medido e julgado no ser, no qual se encontra dado como participação. Cobraria aqui sentido a palavra que diz: com a mesma medida com que medirdes sereis medidos? (Lc 6, 38). Não é o homem, como consciência de si, que é a medida de todas as coisas, como ilustra a ideia de Marcus Vitruvius (homem vitruviano) reproduzida pelo desenho de Leonardo Da Vinci e retomado como ilustração da famosa frase do sofista Protágoras. Ao contrário, de acordo com uma fenomenologia da verdade, em seu sentido teológico, e de acordo com a fenomenologia da vida, enquanto crítica da redução de todo aparecer ao aparecer numa consciência, é o Ser, enquanto Vida, que se coloca como medida de todas as coisas, pois fora do ser coisa alguma pode subsistir.

Contudo, para além de toda esta complexa teoria do Ser, enquanto Vida, no qual todas as coisas se encontram medidas, como pensar a noção de uma escuta aberta à revelação do estrangeiro, a partir da fenomenologia da vida, se na Vida, enquanto

[28] Ibid, p.27-30.

imanência, não há coisa alguma que lhe é estranha? Balthasar abre aqui uma possibilidade fecunda para criticar esta noção da imanência da Vida como fechamento, tanto quanto também se poderia criticar a noção do ser enquanto imanência. Isto porque, assim como na Vida não existe outra coisa que a própria Vida, também fora do ser coisa alguma pode ser. Desta forma, se algum fechamento existe na Vida, este não se refere a outra coisa que à sua não liberdade para não ser Vida, sua não liberdade para não viver, para não gerar vida. Do mesmo modo que o fechamento do Ser consiste unicamente em sua não liberdade para não ser. Emerge, neste contexto, algo que precisa ser melhor elucidado. A revelação do estrangeiro ao sujeito, em Balthasar, não deve ser compreendida no sentido de um estrangeiro ontologicamente radical ao Ser, já que o mesmo teólogo admite que fora do ser não existe coisa alguma. Temos então que o ontologicamente estrangeiro ao Ser constitui absurdamente o nada. E o nada, enquanto tal, não pode se revelar simplesmente porque em sua nadificação coisa alguma existe. Desta forma, a escuta de algo estrangeiro no sujeito do conhecimento, enquanto consciência viva, somente pode se referir a um 'estrangeiro' relativo que também é revelação do próprio ser enquanto vida, que em sua plenitude não pode ser plenamente alcançável pela consciência enquanto vivente limitado e situado no seio da Vida absoluta. O ser, enquanto Vida em abundância, que nunca pode ser apreendida de forma definitiva, é então o que aparece à consciência situada como eterno estrangeiro. Como pudemos notar, isto não nega a imanência da Vida frente a qual, enquanto viventes, aparecemos sempre em nossa pobreza. Desta forma, podemos dizer que não existe o estrangeiro absoluto em relação à consciência viva do sujeito, isto porque não existe o estrangeiro ontologicamente absoluto em relação ao Ser como Vida. Então, neste sentido, nada do que é vivo aparece como radicalmente estranho à consciência viva do sujeito. Nenhuma coisa que participa do Ser pode ser radicalmente estranha à consciência que existe, ela mesma, dada na superabundância do Ser absoluto.

Contudo, toda esta discussão em Balthasar não aparece situada em relação à Vida enquanto imanência e afetividade, mas se encontra ainda entrelaçada à definição do Ser identificado ao pensamento. É a ideia do intelecto divino, que governa a reflexão. E não a imanência da Vida em seu pathos radical enquanto arquipassividade e arquiafecção. A questão é que este intelecto divino, concebido quase como um ato puro do pensar, expulsa de si a verdade da Vida enquanto autoafecção. E é desta forma, à semelhança deste intelecto divino, que o sujeito enquanto autoconsciência, encontra-se determinado por um intelecto que expulsa de si a vida como afetividade. É assim, por

exemplo, que ao pensar o sujeito em sua revelação ou desvelação diante de um objeto, Balthasar identifica a sensibilidade como elemento de imperfeição que atinge o conhecimento humano. Ainda que em seguida afirme que é pelo sentido, como canal infraespiritual, que a verdade estrangeira chega ao sujeito, permitindo que aumente o desvelamento de sua verdade enquanto autoconsciência e possessão de si, a noção que impera neste discurso é a mesma da fenomenologia do mundo. Nesta, como vimos, tudo é determinado pelo pensamento e as impressões ou sensações são reconhecidas como um 'mal necessário' um canal infraespiritual.

A teologia da revelação da verdade em Balthasar precisa então ser situada no horizonte discursivo que assume como pressuposto a identificação de Deus com o intelecto criador. Contudo, a verdade de Deus como Vida, insiste em brotar no pensamento do autor, através de intuições que nos parecem próximas à fenomenologia da vida. É que a verdade mais originária de Deus como Vida não pode se conformar com a noção do Ser identificado ao pensamento sem afetividade. Aliás, é o princípio da vida de Deus como arquipassividade e autoafecção que possibilita algo assim como a revelação de um Deus vivo e verdadeiro que se encarna, quebrando assim o paradigma do Ser de Deus como um intelecto puro. Advogamos que a concepção do sujeito em Balthasar, como disponibilidade atenta que sempre percebe um horizonte ilimitado da verdade e, por isso, permanece aberto, constitui o horizonte de abertura deste pensamento à realidade fundamental da verdade enquanto Vida. Esta é a condição transcendental do sujeito que possibilita que ele esteja aberto, a partir da verdade natural, a uma verdade mais originária que o teólogo chama de sobrenatural. Esta abertura do sujeito em Balthasar possui alguma relação com a condição do existencial sobrenatural em Rahner? Esta é uma pergunta instigante, que não temos a pretensão de explorar neste momento. De todas as formas, outra questão emerge: em que sentido podemos compreender esta abertura transcendental do sujeito em Balthasar, na sua possibilidade de conexão com o existencial sobrenatural rahneriano, e na perspectiva crítica da fenomenologia da vida? Parece-nos que a possibilidade de compreensão de toda esta questão reside numa ousada passagem, também na teologia, do ser à vida[29]. Isto significa que a teologia precisa sempre partir da revelação de Deus enquanto Vida que gera vida. Pensamos que esta é uma das intuições principais que a fenomenologia da vida pode aportar ao fazer teológico. Claro que a expressão "passagem do ser à vida"

[29] Cf. FURTADO, José Luiz. *Do ser à Vida*, 1996, 711p.

gera um desconforto filosófico bastante notável em alguns pensamentos. Mas é preciso perceber que o proposto aqui consiste, no fundo, na intuição de que nos resta uma tarefa importante a cumprir em relação ao pensamento teológico. Trata-se da tarefa de purgar a teologia da metafísica da representação que a conduziu, como percebemos de acordo com a crítica do próprio Heidegger, à ontoteologia. É a volta às origens da revelação cristã, na qual Deus se revela como Vida e não como ser, no sentido da metafísica clássica (intelecto), que pode nos permitir compreender a abertura do sujeito transcendental de Balthasar, em relação com o existencial sobrenatural de Rahner, como a abertura do vivente não à própria vida, mas 'na' própria Vida[30].

A expressão de Balthasar segundo a qual todo ser deve ser iluminado em si mesmo, aponta para a imanência do ser, enquanto o ser é o que é e não outro, já que o outro que ser, em sentido radical, é o nada. Se mantivermos a tarefa proposta de pensar a passagem do ser à Vida, veremos que esta afirmação de Balthasar encontra eco na Vida enquanto imanência radical. Parece ser a partir desta perspectiva que o teólogo desenvolve a reflexão da consciência de si, a qual consiste na iluminação deste si pelo si mesmo e não por outra coisa. A iluminação do si pelo si mesmo equivaleria à afirmação da afecção da vida pela vida mesma? Convém questionar. Caso assim seja, a autoconsciência resultante da iluminação do si pelo si pode ser concebida como uma metáfora para falar da realidade da autoafecção primordial que outra coisa não é que a afecção da vida na e pela própria vida. O que vemos brotar aqui é uma nova forma de compreensão da verdade do ser como verdade da vida. No pensamento de Balthasar, imerso na linguagem da fenomenologia clássica, é pela iluminação do si pelo si mesmo que se dá a autoconsciência de si, que o sujeito pode medir (julgar), no ser, o que lhe é dado a partir do próprio ser. Contudo, parece-nos que no teólogo, a abertura do sujeito reside justamente no fato de que esta iluminação de si mesmo em si mesmo, na qual o sujeito, enquanto autoconsciência de si, capta o que é o ser específico do objeto, não oferece a inteligibilidade total do ser deste objeto. Esta inteligibilidade do ser do objeto é dada ao sujeito somente na medida necessária para fazê-lo compreender que todo ser deve ser iluminado nele mesmo pelo ser absoluto no qual se encontra fundado tanto o sujeito como o objeto:

> Pois a iluminação dele mesmo, na qual ele capta e apreende o que é o ser não lhe dá a compreensão do ser em sua totalidade, mas somente

[30] Cf.BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité,* p. 34.

> na medida necessária para o fazer compreender que todo ser deve ser iluminado nele mesmo[31].

É desta forma que a consciência limitada de si, que cada um de nós somos, aponta para uma consciência de si mais originária que também se ilumina primordialmente a si mesma a partir de si mesma, não recebendo de fora inteligibilidade alguma. A nosso ver, parece que temos um possível ponto de conexão entre a noção de consciência de si que ilumina a si mesma, em Balthasar, e a noção de imanência da Vida absoluta que se autorrevela enquanto impressão originária, aparecendo como autoafecção. Parece-nos que por abordagens distintas, ambos os autores, enquanto um parece reabilitar teologicamente a relação epistemológica do sujeito-objeto e o outro parte justamente da crítica desta relação para propor a volta à revelação originária presente na dramática cristã, apontam para a mesma forma da revelação da verdade em sua imanência radical, seja como Ser ou como Vida. Que tal imanência da verdade corresponda à imanência radical da Vida originária que aparece, sobretudo, como arquipassividade e arquiafecção, é o que Henry apresenta como novidade e o que pode ser intuído a partir da fenomenologia da verdade de Balthasar.

De fato, a medida infinita que não é medida por coisa alguma, mas que mede (julga) todas as coisas, não parece idêntica à vida que, em sua imanência radical, enquanto afecção primordial, coloca-se como fundamento de todo vivente? Parece-nos importante afirmar que a diferença entre Henry e Balthasar se encontra mais no plano teológico no que diz respeito à hermenêutica clássica de Deus como criador transcendente. Veremos que Henry comete um lapso em sua identificação entre produção e criação em Deus, o que o leva a interpretar de forma polêmica a categoria de criação. É desta forma que Balthasar concebe a verdade originária de Deus a partir da transcendência. O ser absoluto, ou a autoconsciência infinita na qual toda consciência finita está situada, encontra-se fora do sujeito. E este participa dele com uma "respeitosa distância", que caracteriza classicamente a distância entre criador e criatura. Deus está nas alturas, e o homem para encontrá-lo, não tem outro caminho que se entregar à relação do conhecimento que caracteriza, necessariamente, toda existência humana. Contudo, a transcendência de Deus em Balthasar não impossibilita jamais a comunicação entre Criador e criatura. Ao criar, o Deus transcendente deixa em cada criatura uma possibilidade de acesso a Ele. Tal canal de acesso poderia ser classificado, de uma parte, como a subjetividade do sujeito e como a objetividade do objeto. A

[31] Ibid, p. 34-35.

relação de conhecimento sujeito-objeto aparece com tal força na concepção da fenomenologia da verdade, que ousamos dizer que, assim como Deus criou macho e fêmea (sem estabelecer privilégio ontológico entre os dois), também criou sujeito e objeto (sem que o sujeito se estabeleça autonomamente como sujeito sem um objeto e vice-versa). Façamos um parêntese simplório, mas elucidativo: de forma alguma este paralelo entre macho-fêmea e sujeito-objeto, pode ser tomado como um juízo de valor a fim de identificar o macho com o sujeito e a fêmea com o objeto. Isto seria uma opção axiológica extremamente absurda que nos impediria de ver a verdadeira intenção de nosso exemplo. Este tem como intenção apontar qual nos parece ser a possibilidade deixada pelo criador na criatura. As pegadas do criador em sua criatura parecem ser justamente a capacidade de conhecer sua verdade através da relação com o outro, que no caso da relação do conhecimento, somente acontece a partir de um sujeito que acolhe o objeto e a partir do objeto que acolhe o sujeito, deixando-se interpretar por ele. Longe das reduções preconceituosas que podem desvirtuar a compreensão que buscamos propor, acaso não nos parece sugestivo que a relação sexual (íntima) entre duas pessoas, enquanto entrega mútua, seja designada biblicamente como sendo justamente uma relação de conhecimento? E não nos parece ainda mais sugestivo que desta relação de conhecimento entre dois sujeitos sempre existe a possibilidade de se dar a encarnação da verdade destas duas pessoas numa nova verdade, neste caso, o filho, o fruto desta relação de conhecimento? Daqui ainda é possível haurir outra conclusão, a saber: ora, se o criador deixa como possibilidade de acesso a Ele, em sua criatura, justamente a possibilidade de se relacionar (a relação), deve ser porque a relação constitui uma propriedade essencial do ser mesmo de Deus. Em outras palavras, o que a fenomenologia da verdade de Balthasar sugere em toda sua descrição minuciosa na fenomenologia da relação entre sujeito e objeto, é que somente podemos ter acesso à verdade sobrenatural a partir da relação do conhecimento da verdade como natureza. E isto porque em si mesmo a verdade, enquanto Deus (verdade sobrenatural) aparece antes como sendo ela mesma relação. Eis aqui a possibilidade da autocomunicação de Deus enquanto criação e salvação.

Não podemos esquecer que o sujeito do conhecimento em Balthasar encontra seu fundamento último não na descoberta filosófica do cogito cartesiano, mas na revelação bíblica segundo a qual a verdade do homem, enquanto sujeito, está ancorada no fato de ter sido criado à imagem e semelhança do Criador. Esta é a possibilidade especial do sujeito que o conduz ao conhecimento da verdade divina. Criado à imagem

e semelhança do Deus relação, o homem se estabelece, necessariamente, como um sujeito relacional. Aliás, tal sujeito precisa ser concebido para além da relação formal do conhecimento. Neste contexto, deparamo-nos com o desafio do encontro entre dois sujeitos, o que supõe uma relação não mais nos moldes da relação sujeito-objeto, mas uma interação entre dois sujeitos, daí brota o panorama relacional da intersubjetividade. Contudo do tema da fenomenologia da intersubjetividade trataremos em nosso capítulo final.

O que nos importa dizer agora é que o criado à imagem e semelhança, parece-nos que se refere, em Balthasar, à doação da autoconsciência, e assim do sujeito, na iluminação primordial que é Deus mesmo. Contudo, esta doação se estabelece como uma participação do homem, enquanto criatura, na natureza divina[32]. Recordemos, neste contexto, a problematização que a fenomenologia da vida introduz na interpretação do homem enquanto criatura. Como citamos e trabalharemos adiante, a tese de Henry consiste em afirmar que a criação do homem à imagem e semelhança de Deus não deveria ser interpretada pura e simplesmente a partir da categoria da criação. Isto porque não existe entre Deus e homem uma separação que se assemelha à separação que existe, por exemplo, entre o vivo e o não vivo, entre Deus e uma pedra. É desta forma que podemos afirmar, segundo Henry, que a vida do homem não foi criada, como Deus criou a pedra, mas gerada no Verbo primordial de Deus. E esta geração implica a carnalidade do corpo humano, coisa que não possuem os outros corpos extensos do universo. Por isso, entre Deus e homem, muito mais que uma distância respeitosa, existe mesmo é uma comunhão amorosa. Por isso, a tese da transcendência divina em relação ao homem precisa ser reformulada quando Deus é compreendido como Vida e o homem como um vivente gerado (dado) em seu seio. Compreendemos que a tese teológica da transcendência de Deus em relação à criatura se coloca como uma rejeição radical ao panteísmo. Isto é o que aparece como preocupação de fundo em muitas teologias e também na fenomenologia da verdade em Balthasar. Porém, em nossa visão, a possibilidade do panteísmo se atrela justamente à concepção metafísica ocidental de Deus como Ser e não como Vida. Caso identifiquemos Deus como ser e não concebemos nele a transcendência de uma mente criadora, então realmente todo ser no sentido ôntico corre o risco de ser considerado Deus.

[32] Ibid, p. 215-260

Contudo, Deus revelado como Vida originária absoluta, somente partilha sua condição divina, enquanto vida, com outros viventes, daí a criação como um dom finito. Pode até existir aqui a possibilidade de um antropoteísmo ou mesmo, no sentido mais lato, a possibilidade de uma bioteísmo, mas não mais a possibilidade de um panteísmo. O mesmo se poderia dizer de Deus como Vida que em si se constitui como relação. Então, neste caso, mais especificamente, somente participam da vida divina aqueles que possuem em si a capacidade de ser relação e de se relacionarem. E se continuando este nosso voo teológico pensamos a relação a partir, especificamente, da capacidade de amar, e então chegamos ao anúncio joanino de Deus como amor-doação, a possibilidade do panteísmo fica ainda mais longe. Isto porque somente participaria da vida divina aqueles que vivem a partir da doação e do amor. É desta forma, que da transcendência de um Deus que coloca em sua criatura uma inteligência (imagem-semelhança) capaz de conhecer, passamos à revelação de Deus como Vida, em si mesmo relação e amor, no qual todo vivente se encontra gerado como vida que ama e que se relaciona. O que importa recordar é que o que constitui a potencialidade do amor enquanto relação é a passividade que possibilita a afecção. E é neste sentido, que Deus como Vida se revela como arquipassividade e arquiafecção na qual todo vivente se encontra dado como passividade e afecção.

Desta forma, a verdade do sujeito em Balthasar, encontra-se relacionada com sua participação como criatura na verdade de Deus. Participação que aponta necessariamente para uma transcendência de Deus em relação ao homem enquanto criatura. Esta transcendência de Deus em relação ao homem difere da transcendência de Deus em relação à outras criaturas. Isto porque o homem participa de modo especial do ser de Deus pela inteligência enquanto dom extraordinário em relação aos demais corpos extensos do universo. Mesmo com este dom especial, Deus continua sendo transcendente ao homem, mas trata-se de uma transcendência diferente em relação às demais criaturas. A transcendência de Deus em relação ao homem não fecha as portas à sua autocomunicação aos mesmos. Contudo, interpretando o prólogo de João, Henry afirma que o homem porta em si a verdade da vida de Deus porque se encontra gerado (doado) nela[33]. Esta afirmação desconfortável para muitos ouvidos constitui um convite a repensar a noção de Deus transcendente, que habita a tradição judaico-cristã, mas que foi muitas vezes radicalizada e desvirtuada pela metafísica ocidental. No cristianismo,

[33] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 361-374.

mais que um convite, a afirmação henryana da imanência de Deus em nossa carne viva parece ser uma exigência que se apresenta diante do fantástico anúncio da encarnação do Verbo. Pois este se apresentou aos homens não como um intelecto desencarnado, mas justamente como um corpo vivo que se relaciona a partir do princípio do amor. Ele, vivendo no meio de nós, nunca separou, em sua vida mesma, a verdade do pensamento da verdade do sentimento. Aliás, nele se dá o encontro entre carne e verbo. Em Cristo, como verdade, caminho e vida, não se dá a cisão entre racionalidade, afecção e práxis. E é desta forma que ele é a imagem do Pai e se apresenta como o Deus vivo e verdadeiro em toda sua beleza e esplendor. No Verbo encarnado, a Vida se manifesta como verdade a partir dos seus três elementos essenciais já intuídos pela filosofia clássica. A Vida aparece como Verdade (dimensão teórica), como Bondade (dimensão ética), como Beleza (dimensão estética).

1.2.2 Fenomenologia do objeto

Boa parte do que até agora apresentamos se refere à discussão da possibilidade da revelação da verdade sobrenatural, a partir da relação do conhecimento que supõe a interação sujeito-objeto, na verdade como natureza. Até o presente momento centramos a atenção na questão de como esta revelação acontece em Balthasar, levando em consideração a constituição do sujeito como uma autoconsciência que participa do ser de Deus. Contudo, aparece também em Balthasar uma fenomenologia do objeto[34]. Nesta perspectiva se afirma que o próprio objeto somente pode ser conhecido porque ele também se encontra, de alguma maneira, dado no ser de Deus, ainda que de uma forma diferente em relação à constituição do sujeito. Apresentaremos a seguir os pontos que nos parecem mais centrais nesta fenomenologia do objeto. Referir-nos-emos à questão da penetração do sujeito no objeto e do objeto no sujeito. Em Balthasar, então, temos que a verdade do objeto também se encontra referida a Deus. Contudo, o objeto está no sujeito infinito de Deus na medida em que tal objeto se conforma à ideia que Deus tem dele. Isto equivale a dizer que a existência real do objeto está fundada no fato de que ele é pensado primeiramente por Deus. No teólogo suíço, a comunicação desta ideia que Deus tem do objeto ao próprio objeto equivale à sua encarnação. Parece-nos importante compreender a categoria da encarnação dita aqui como a possibilidade de inteligibilidade do objeto. A encarnação seria então, assim compreendida, a imanência da ideia que Deus tem do objeto no próprio objeto. Neste sentido, esta ideia, em sua

[34] Cf.BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 38-45

imanência no objeto, lhe é oferecida como seu plano interno, sua natureza, seu sentido. Para nós, ainda que não o seja, esta descrição fenomenológica de como a verdade de Deus se torna imanente ao objeto como sua natureza, parece se aproximar à concepção comum da encarnação em seu sentido tradicional. Nesta perspectiva, arriscaríamos dizer que a ideia que Deus tem do objeto, enquanto sua natureza, plano ou princípio de inteligibilidade, parece constituir a noção de alma que vem se encarnar no próprio objeto como um princípio, sua "*intelequia*[35]", ou seja, seu princípio de inteligibilidade. Aliás, aparece clara a noção de que a imanentização da ideia que Deus tem do objeto no próprio objeto equivale, enquanto encarnação, à sua morphé, à sua forma[36]. Trata-se estranhamente de uma encarnação formal. Esta forma do objeto, que agora aparece como equivalente à imanentização nele da ideia que Deus mesmo faz de tal objeto, é o que permite que ele se encontre sempre referido à sua verdade última, enquanto verdade sobrenatural. Será que esta imanentização da ideia que Deus tem do objeto, no próprio objeto, possui alguma semelhança com a tese da imanência de Deus, enquanto Vida, em nossa carne, ainda que a verdade de Deus em Balthasar apareça determinada pela categoria do pensamento? O objeto é definido por um pensamento, o pensamento que Deus tem dele. Diz Balthasar:

> Deus não toma a medida do objeto lhe emprestando o seu ser já presente, mas o objeto tem sua medida na ideia que Deus tem dele. Na medida em que ele se conforma a esta ideia, seu ser participa da verdade. Esta ideia divina é agora comunicada ao existente como uma parte de si mesmo; ela é encarnada nele; ela lhe é imanente como seu plano interno, sua natureza, seu sentido. Ela tem seu lar no centro vivente, a partir do qual o princípio agente, vivente, sentinte, desenvolve-se, instala-se de uma maneira variada e se desenvolve em uma história [...] Esta síntese encarna imediatamente a ideia da inteligência infinita, na medida em que esta ideia é colocada no coração da criatura individual como 'intelequia" instalada nela[37].

Esta citação esclarece bem o tema da imanentização da ideia que Deus tem do objeto no mesmo objeto. Esta ideia que "*comunica ao existente como uma parte de si mesmo é encarnada nele*", diz Balthasar. Por outro lado, a ideia que Deus tem do objeto, aparece também conectada à categoria teológica da vontade de Deus, enquanto parece se referir ao plano de Deus para cada objeto. Neste caso, tal ideia já aparece como algo diferente da alma - no sentido tradicional. Aliás, Balthasar afirma que a encarnação ou a

---

[35] Importante perceber a diferença entre intelequia (princípio de inteligibilidade) e entelequia (*entelékheia* que em Aristóteles significa finalidade interior, ou plena realização de uma ideia).
[36] Ibid, p. 44
[37] Ibid, p. 40.

imanentização desta ideia acontece no "centro vivente" de cada objeto. O que permanece indeterminado ou não suficientemente explicitado é justamente este "centro vivente" do objeto. O que sabemos, segundo o próprio teólogo, é que é a partir deste centro vivente que o princípio agente, vivente e sentinte, desenvolve-se ou se instala de uma maneira variada e desemboca ou se efetiva em uma história. Uma intuição/hipótese possível é a de que este "centro vivente" possa se referir justamente à sensibilidade. Desta forma, interessantemente teríamos que o lugar da encarnação ou imanentização da ideia divina do objeto, no objeto, seria seu centro vivente que aponta para o horizonte da sensibilidade. Esta descrição sobre a possibilidade do desvelamento da verdade de Deus no objeto, a partir de seu núcleo de inteligibilidade, precisa ser mais bem trabalhada. Primeiro, porque esta noção de objeto permanece genérica e daí, em segundo lugar, não fica claro até que ponto podemos pensar este núcleo vivente do objeto, por exemplo, quando, na relação do conhecimento, este se refere a um não vivente. Equivaleria ingenuamente a perguntar: em que medida podemos falar da imanentização da ideia que Deus tem da pedra na própria pedra, a partir de seu núcleo vivente, se a pedra não possui em si mesma vida alguma? O que pode ser o núcleo vivente de um objeto inerte? Aqui é honesto apontarmos os limites com os quais nos deparamos. Percebemos que se a identificação de Deus com o ser causa o risco do panteísmo, sua identificação com a vida deixa em suspenso o mistério da existência dos objetos aos quais classificamos como não viventes. São justamente estes limites da abordagem teórica, tanto da vertente que pensa Deus a partir do ser quando daqueles que o percebem a partir da vida, que apontam a pobreza da teorização sobre o mistério do Ser, de Deus e da Vida ou do ser de Deus enquanto vida.

Voltemos, contudo, à questão sobre a verdade do objeto do conhecimento em Balthasar. O teólogo afirma que esta ideia de Deus sobre o objeto, enquanto um plano (uma essência), pode ser modificada ao longo da história de acordo com a vontade de Deus. Porém, curiosamente o autor afirma que esta mudança na ideia do objeto, a partir da vontade de Deus, não afeta a individualidade e a espécie:

> [...] mas é impossível considerar sua essência como algo completo em si e é impossível separá-la da ideia que Deus tem dela, e que ele pode a qualquer momento, em qualidade de Criador, modificar à sua maneira no curso da história de uma vida. Esta possibilidade de transformação e de disposição nova de uma essência não afeta a

> individualidade e a espécie, nas quais permanecem inscritas pelo Criador mesmo, a garantia de sua permanência[38] [...].

Balthasar fala da mudança na ideia essencial de um objeto que não afeta a individualidade e a espécie. Emergem aqui dois elementos: uma coisa é a ideia essencial que Deus tem de cada objeto, outra coisa é o que ele chama de individualidade e espécie. Ainda aparece que tal ideia essencial pode sofrer mudanças, diz o autor, ao longo de uma vida. Ora, aqui nos parece claro que o objeto ao qual Balthasar se refere parece ser um objeto vivo, caso contrário, a palavra vida na expressão "*no curso da história de uma vida*" não faria sentido ou deveria ser interpretada simplesmente como duração de algo no espaço-tempo. Fica aberta a possibilidade de pensar as duas opções. O discurso do teólogo é denso e, enquanto abordagem teológica dos pressupostos fenomenológicos e epistemológicos da teoria do conhecimento, tal densidade pode causar também certa confusão conceitual. Por isso mesmo, vamos nos esforçar para focar somente naquilo que nos parece mais central sem afundarmos em elucubrações que possam ofuscar a inteligibilidade da questão.

A partir do que já vimos é possível dizer que esta mudança no objeto se refere à inteligibilidade a partir da qual se faz possível seu desvelamento como verdade. Neste sentido, Deus pode transformar ou mudar a ideia que ele tem do objeto. Por isso mesmo, toda verdade do objeto possui seu centro e determinação em Deus, não existe uma verdade em si a ser apreendida no objeto. Toda verdade do objeto, é uma verdade doada, assim como toda existência do ser particular, neste caso, a do objeto, também o é. Parece-nos sugestiva, teologicamente, a noção de que existe a possibilidade de que o pensamento de Deus sobre sua criatura possa mudar. Deus pode pensar diferente o que já havia pensado e, assim, mudar seus planos em relação ao existente? Uma questão provocante nos é lançada. Já ressaltamos que a ideia que Deus tem do objeto, quando se torna imanente ao próprio objeto, equivale à sua forma encarnada (morphe). Esta forma (eidos), como verdade essencial, aparece justaposta à imagem transcendente do objeto que se apresenta no afora do conjunto das coisas visíveis. A estrutura essencial imanente ao objeto aparece então como sua inteligência enquanto ideia que Deus tem dele. A verdade do objeto, enquanto sua estrutura essencial imanente, não parece ser outra coisa que a possibilidade de sua inteligibilidade, ou de seu desvelamento, a partir de Deus. E por isso mesmo, diferentemente do que poderia supor uma sabedoria mundana, em

[38] Ibid, p.42.

Balthasar a verdade do objeto não está determinada nem pelo objeto e tampouco se encontra definida, em última instância, pelo sujeito. Toda verdade, tanto a do sujeito quanto a do objeto, encontra sua origem em Deus[39].

É neste sentido, que o conhecimento dos objetos por um sujeito ganha, em Balthasar, um sentido diferente daquele proposto pela teoria epistemológica moderna, da qual ele faz uma releitura teológica. Desta forma, no teólogo, a possibilidade do conhecimento dos objetos pelo sujeito precisa ser considerada como uma "participação" do sujeito no modo do olhar de Deus. Isto equivale a dizer que para conhecer o objeto em sua verdade o sujeito precisa captar a ideia que Deus tem dele. Contudo, tal ideia se encontra não no sujeito, como advogaria a teoria das ideias inatas, mas se encontra imanente ao próprio objeto a ser conhecido. É por isso que nesta perspectiva, necessariamente, o conhecimento, enquanto desvelamento da verdade exige a saída do sujeito em direção ao objeto e a abertura de ambos para esta mútua penetrabilidade. Pois se o conhecimento não se dá a partir das ideias inatas das coisas no sujeito, tampouco ele acontece em dependência do objeto. O conhecimento é interpenetração do objeto na consciência do sujeito e do sujeito no horizonte do objeto. O conhecimento não se dá a partir da ideia do objeto imanente a si mesmo, mas a partir da participação do sujeito na forma de olhar de Deus. Desta maneira, olhar o objeto, a partir do mesmo olhar de Deus, apresenta-se como a analogia central em Balthasar. Através desta, descreve-se a possibilidade de como o sujeito pode realmente ter acesso à verdade do objeto, via inteligibilidade fundamental que, tanto no sujeito quanto no objeto, possui origem divina. Destarte, percebemos que a intuição que rege a fenomenologia da verdade em Balthasar parte da ideia de que a revelação da verdade divina (sobrenatural) acontece em sintonia com a revelação da verdade natural. Esta revelação da verdade natural, enquanto verdade do sujeito e do objeto, tem como principal palco a relação do conhecimento. Neste sentido, na relação do conhecimento, entendido como fundado nas características de um sujeito que recebe do ser de Deus a possibilidade de medir ou julgar o verdadeiro, assim como das características de um objeto que igualmente encontra sua medida (verdade) na ideia que Deus tem dele, encontra-se o lugar de toda revelação possível. Contudo, nesta relação do conhecimento, a partir de um sujeito e de um objeto fundados em Deus, não acontece, como defende a epistemologia moderna,

[39] Ibid, p.42-44.

somente uma revelação da verdade natural, mas a revelação de uma verdade originária (sobrenatural) à qual toda verdade deste mundo (natural) se encontra referida.

Balthasar insiste em dizer que é na relação mesma do conhecimento que o sujeito se encontra dado como sujeito e o objeto se encontra constituído como objeto[40]. Esta insistência é importante para descartar a ideia de que possa haver um sujeito ou um objeto absolutos, isto é, um sujeito desconectado do objeto e um objeto independente do sujeito. Trata-se da retomada da tese clássica de que o sujeito somente é enquanto existe como saída de si em direção ao objeto (olhar intencional). Como dizia Husserl, toda consciência somente é enquanto consciência de alguma coisa, enquanto consciência de um objeto. Da mesma forma, não existe um objeto desconectado do sujeito. Todo objeto se estabelece como tal diante de uma consciência. Em Balthasar esta abertura do sujeito ao objeto está em seu ser criado à imagem e semelhança que possibilita conceber o sujeito como uma consciência de si. Já a abertura do objeto ao sujeito, sua possibilidade de revelação, encontra-se em seu princípio de inteligibilidade que outra coisa não é que a imanência da ideia divina sobre o objeto no próprio objeto, sua encarnação. Temos então que é na relação do conhecimento que também tanto o sujeito como o objeto se revelam a si mesmos em sua verdade constitutiva, como partícipes da verdade de Deus à guisa de sujeito ou de objeto. Contudo, a revelação da verdade do sujeito assume algumas características especiais a partir das quais surgem categorias teológicas verdadeiramente fecundas. Uma delas emerge do fato de que a revelação da verdade do sujeito exige dele uma "saída" de si mesmo em direção ao estrangeiro a si mesmo (objeto). Daqui temos uma primeira intuição que afirma que nenhuma revelação se faz possível ao sujeito se ele não assume esta postura de abertura para acolher o outro como novidade, uma boa notícia que acrescenta força ao seu ser sujeito. Isto não significa dizer que propriamente a revelação acontece no afora do sujeito, mas em sua abertura enquanto saída ao encontro do outro. Desta forma, é na saída de si para acolher o estrangeiro que a possibilidade da revelação da verdade do sujeito acontece como relação de conhecimento na qual existe a copenetração do objeto no sujeito e do sujeito no objeto. Da mesma forma que para se revelar o objeto se abre a um sujeito, este, precisa penetrar e se deixar penetrar pelo objeto para que ocorra sua revelação própria enquanto sujeito. Da concepção do conhecimento que advoga que a atitude primeira para que se dê a revelação da verdade, parte da natureza aberta do

[40] Ibid, p. 45-46

sujeito que, enquanto receptividade, encontra-se disposto a sair de si para acolher o estrangeiro, surge outra interessante intuição. Trata-se da intuição de que a atitude primordial que qualifica a relação de conhecimento não está mais concentrada na categoria de "dominação da verdade", mas na categoria de "serviço à verdade". Diz o autor:

> Pois na missão da qual ele é encarregado, o sujeito não conserva sua força criadora a não ser que a atividade que ele exerce permaneça uma emanação direta da atitude primitiva do conhecimento, que é imposta ao sujeito em virtude de sua natureza receptiva: atitude de disponibilidade e de serviço com respeito à verdade. Não é mais a dominação, mas o serviço que goza da prioridade do conhecimento[41].

Desta forma, para o sujeito em Balthasar, conhecer não é nunca dominar, mas se colocar ao serviço da revelação da verdade seja ela do polo do objeto ou do polo do sujeito. Seja como for, este serviço à verdade se refere em última instância à verdade originária que é Deus mesmo. Lembramos, neste contexto, do pedagogo do século XVII, José de Calasanz, que chamava aos educadores/ professores de cooperadores da verdade:

> Em atitude humilde devemos esperar de Deus todo poderoso, que nos chamou como trabalhadores para esta messe fertilíssima (campo da educação), os meios necessários que nos transformem em dignos cooperadores da verdade.[42].

Como o sujeito do conhecimento coopera com a verdade e como ele pode ser concebido a partir da atitude do serviço e não do domínio? Isto se dá justamente porque, enquanto participa da visão de Deus, ele é um mero cooperador, um servidor da verdade que está em Deus. O sujeito do conhecimento se coloca na postura de serviço quando abandona a comodidade do seu ego para se abrir ao estrangeiro. É esta abertura que o caracteriza como servidor/cooperador da verdade e não como dominador. Acaso tudo isto não nos serviria também para pensar uma pedagogia da encarnação enquanto abertura serviçal e humilde à revelação de Deus que se dá em nossa carne e na carne do outro[43]?

Contudo, uma terceira nota surge nesta relação do conhecimento no que se refere à saída do sujeito. Trata-se agora da concepção de uma violência situada no início desta relação. Segundo Balthasar, nesta revelação da verdade, constituída a partir da relação

---

[41] Ibid, p. 54.

[42] CONSTITUCIONES de la Ordem de las Escuelas Pias. Madrid: Ed Calasancia, 2004, p. 143. O parêntese é nosso.

[43] Cf.BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 50-55. Sobre o sujeito no objeto e a questão da abertura e saída do sujeito em direção ao estrangeiro.

do conhecimento, a primeira irrupção do mundo no sujeito, esta penetração do objeto no sujeito, aparece como uma violência feita ao próprio sujeito. Isto porque ele, o sujeito, não pede para conhecer. Ele se encontra simplesmente jogado nesta relação a partir da qual é invadido, em sua receptividade, pelo mundo do objeto sem o haver previamente desejado, solicitado. É como se disséssemos que pelo ato mesmo do nascimento de um sujeito ele é constrangido a ser sujeito que conhece, isto é, a ser penetrado e invadido por um objeto. Esta violência constitutiva é uma condição necessária, neste sentido, o serviço que caracteriza o sujeito enquanto sujeito do conhecimento aparece, neste primeiro momento, quase como um trabalho forçado. Salvo talvez a impropriedade da expressão anterior, podemos dizer que esta violência da primeira irrupção do mundo no sujeito caracteriza também a condição de sua possibilidade de existir como sujeito. Esta violência que nos constrange a ser sujeitos, enquanto somos invadidos pelos objetos e forçados a interpretá-los, pode encontrar sua expressão psicológica, também metafórica, no choro da criança que nasce. No ato do nascimento, ela chora e reclama da violência primeira do sopro de vida que lhe entra pelas narinas. Esta mesma violência somente acaba quando este mesmo sopro sai pela última vez de nosso corpo. Neste sentido, os mais pessimistas podem dizer que a vida do sujeito é simplesmente o intervalo entre duas violências, a saber: a violência que nos joga na vida deste mundo através do sopro que entra pela primeira vez nas narinas (e nos faz chorar) e a violência do último sopro que, assim como entra sem pedir licença, nos deixa também sem aviso prévio. Como educador, gostamos de pensar que esta violência que nos constitui como sujeitos, também encontra sua expressão num ditado popular do adolescente irritado que, ingratamente, berra aos seus pais: "eu não pedi para nascer". E é justamente isto que significa o dom da vida de um sujeito que, mesmo marcado por esta violência da primeira irrupção do mundo nele, é antes de tudo decisão de Deus. Nós somos uma opção de Deus, ele nos escolheu primeiro (Jeremias 1, 5). A decisão divina de criar sujeitos para um objeto e objetos para um sujeito parece ser, portanto, constitutivamente anterior à violência que supõe a ativação de minha qualidade de sujeito. O dom sempre precede, neste sentido, a necessidade.

O importante é perceber que em Balthasar, este despertar do sujeito para ele mesmo enquanto sujeito (consciência de si), somente pode acontecer a partir deste contato necessário e, por isso, violento com o mundo enquanto objeto. Neste sentido, o sujeito é obrigado a se entregar às coisas para que possa se reconhecer como sujeito. Esta entrega necessária às coisas, no princípio, por parte do sujeito, é o que o caracteriza

como um sujeito. Ele é, portanto, constitutivamente abertura ao mundo nesta sua entrega. Encontra-se determinado a partir desta entrega que posteriormente será concebida como um serviço mediante o qual ele será revelado como tal. Por isso, o conhecimento, nesta concepção, enquanto pressupõe a entrega necessária do sujeito, em sua abertura ao mundo, constitui-se como serviço e não como possibilidade de dominação. Necessariamente o sujeito para ser tal, precisa se entregar ao mundo através da saída de si e por meio da violenta irrupção do mundo em si. Como dissemos, nesta entrega está a concepção do conhecimento como serviço, já que é assim que o sujeito colabora com a revelação da verdade das coisas, assim como chega, por esta entrega, à revelação da verdade sobre si e à revelação, em si e nas coisas, da verdade sobre Deus[44]. Esta riqueza da fenomenologia da verdade em Balthasar merece investigação mais profunda. Aqui apontamos somente o que nossa interpretação pôde captar de mais fundamental.

Caminhando para o final desta reflexão sobre a fenomenologia da verdade em Balthasar, destacamos ainda duas coisas. A primeira se refere a uma espécie de possibilidade de resgate da sensibilidade nesta concepção intelectualista da revelação da verdade natural referida à verdade sobrenatural. Tal possibilidade se estabelece a partir do mistério do objeto. Tal mistério aparece a partir de um signo que se manifesta, segundo Balthasar, como pura expressão sensível pela qual o objeto faz o sujeito conhecer sua presença:

> O objeto fez conhecer sua presença no sujeito por signo sensível que é primeiro uma pura expressão sensível, e que, desta maneira, não manifesta como elas são nelas mesmas nem a essência do objeto, nem aquela do sujeito[45].

Este signo como pura expressão sensível pela qual o objeto faz o sujeito conhecer sua presença, parece nos remeter ao que Henry chama de matéria fenomenológica da vida. Não é justamente a sensação, como esta matéria fenomenológica, que revela a vida como verdade primordial, o elemento que permanece indeterminado na análise fenomenológica da verdade em Balthasar, como em toda abordagem da fenomenologia dita histórica? Ao mesmo tempo, referindo-se à função da imagem na relação do conhecimento Balthasar escreve:

---

[44] Ibid, p.55-57.
[45] Ibid, p.56.

> A mesma coisa se renova enfim, como nós já o mostramos, no ato que coloca a existência, este ato que constitui a operação mais alta e, por assim dizer, a mais audaciosa do conhecimento, posto que a imagem como tal não revela nada de igual existência e também não a contém nela. E mesmo assim a imagem basta não somente para doar ao sujeito a consciência de si, mas para o ensinar que o sistema inteligível que é mostrado na imagem não pode ser explicado partindo do centro de sua própria existência, mas requer imediatamente a afirmação de uma realidade independente do pensamento[46].

Pensando aqui que a categoria da imagem em Balthasar pode estar próxima à categoria da representação em Henry, perguntamos: qual é esta realidade independente do pensamento que se apresenta como ponto de partida para compreender o sistema inteligível que se mostra na imagem, mas que não pode ser explicado a partir do próprio centro de existência do sujeito enquanto consciência de si? Esta realidade parece ser a verdade sobrenatural enquanto Deus mesmo. Em Henry, percebemos que esta verdade de Deus aparece conectada a este signo que emerge como pura expressão sensível, que como tal não se refere nem à essência do sujeito, nem à essência do objeto. Isto porque enquanto matéria fenomenológica da vida designa somente a essência de Deus mesmo enquanto Vida absoluta. Nesta interpretação, concebemos como unidas (imanentes) aquilo que na fenomenologia da verdade em Balthasar aparecem como separadas (transcendentes), a saber: por um lado, um signo que aparece como pura expressão sensível que não é nem a essência do objeto nem do sujeito, por outro lado, esta realidade independente do pensamento que se coloca como uma inteligibilidade primordial que explica o sistema de inteligibilidade do mundo da representação, mas que não pode ser explicado pelo mesmo.

Nossa última consideração sobre esta primeira aproximação de Henry e Balthasar quer ser o resgate dos dois aspectos que acompanham a verdade do seu aparecer. O primeiro deles é confirmado, como já dissemos, a partir da palavra Emeth que significa a fidelidade do que é verdadeiro. Desta forma, a verdade não somente se determina como fidelidade, mas pede fidelidade para aquele ao qual se revela. É bom que se diga que fidelidade aqui equivale, semanticamente, à justiça, enquanto fazer jus ao que se revela. Trata-se aqui da exigência e do apelo para que a verdade seja acolhida em sua realidade tal como ela é, sem preconceitos. Portanto, esta primeira nota é fundamentalmente fenomenológica e nos recorda o método mesmo da fenomenologia, pois "ir às coisas mesmas" é em si um ato de justiça e fidelidade. Se o primeiro aspecto

[46] Ibid, p. 57-58.

que acompanha a verdade diz respeito à fidelidade enquanto justiça, o segundo aparece surpreendentemente como um ato livre de amor. Vejamos como Balthasar busca elucidar este segundo aspecto:

> É graças ao sujeito somente que o objeto pode aprender qual é seu sentido verdadeiro que não termina a não ser no domínio superior e espiritual do sujeito. No espelho criador do sujeito é apresentado ao objeto a imagem do que ele é, do que ele pode ser e do que ele deve ser. Esta ação criadora do sujeito não tem nada a ver com uma simples atitude de justiça, ela é bem mais um ato, absolutamente livre, de amor. Mesmo quando o sujeito, no seu esforço por conhecer, aplica-se à objetividade a mais perfeita possível, este esforço pelo qual ele ajuda o objeto a conseguir sua verdade é precisamente algo que ultrapassa a justiça estrita e que prolonga suas raízes num amor de natureza[47].

É interessante notar que este segundo aspecto está diretamente conectado à característica principal do sujeito compreendido a partir de sua abertura e saída de si. É nesta saída de si, que se possibilita o encontro com o objeto, que o sujeito aparece como um espelho no qual o objeto pode encontrar sua verdade. Diz Balthasar que o sujeito aparece aqui como um espelho criador que apresenta ao objeto seu plano interno (aquilo que ele é, o que pode ser e o que deve ser). Esta ação criativa do sujeito, que colabora com o objeto na revelação de sua verdade e na descoberta de que tal verdade não se fecha em si mesma, mas que se encontra referida ao domínio superior e espiritual do sujeito, ultrapassa para o teólogo a simples nota fenomenológica da justiça e desemboca no mistério do amor. Contudo, é preciso reconhecer que esta atitude de amor não é perfeita no sujeito. E não é perfeita simplesmente porque, como lembramos no início, o sujeito é forçado a se desinstalar de si, entregando-se necessariamente ao mundo do objeto. Este amor não pode ser considerado desde já um amor livre e perfeito simplesmente porque o ato do conhecimento, no qual se dá a doação do sujeito ao objeto, não começa por uma ação livre do sujeito, mas implica, como recordamos, aquela violência inicial de se achar jogado no mundo dos objetos e compelido a interpretá-los. Aqui surge a interessante intuição que concebe então o amor em sua possibilidade de crescimento, o amor como um hábito. Este amor pode se tornar uma atitude livre na medida em que o sujeito, no exercício de sua missão de cooperar com a verdade, perceba o que Balthasar chama de raiz ontológica desta mesma missão[48]. Aqui a categoria de experiência, anteriormente evocada, cobra novamente sua força. De fato,

---

[47] Ibid p.61.
[48] Idem.

parece não existir outro caminho para conceber a verdade em sua revelação como amor livre se não for a partir do exercício diário do conhecimento enquanto missão originária do sujeito que misteriosamente lhe foi encarregada pela verdade. Desta forma, o que antes se impôs como violência necessária para que o sujeito pudesse existir como tal, pode ser vivido conscientemente e livremente pelo sujeito e assim se transformar em amor espiritual. Aqui estaria a aceitação plena de nossa criação à imagem e semelhança de Deus. O que está em jogo aqui é a preocupação de Balthasar de não reduzir a verdade de Deus somente ao aspecto fenomenológico da fidelidade enquanto justiça:

> A justiça estrita, que é uma condição necessária na busca da verdade, não seria possível sem este fator que está sempre situado para além da justiça, que a tempera, e que, de diferentes maneiras, a eleva e a integra numa esfera mais alta[49].

Assim, o amor aparece como a esfera superior que tempera a justiça enquanto aspecto imanente da verdade. Diz Balthasar que a mesma justiça, compreendida a partir da vontade de serviço em relação à verdade, implica uma atitude de esquecimento de si. É assim que a justiça, em sua vontade de serviço e esquecimento de si, aponta sempre para o dom mais alto do amor. É desta forma que Balthasar conclui que a verdade de Deus, enquanto olhar de Deus, aparece também como um olhar criador do amor de Deus. Justiça e amor constituem os dois elementos centrais da verdade de Deus. Por isso, dirá o teólogo, a verdade de Deus que ilumina a verdade humana não pode ser reduzida somente ao aspecto do olhar severo da justiça, mas precisa ser também considerada como um olhar de amor e de misericórdia[50]. Daí que, contraposta ao ato de dominação do conhecimento, característico da fenomenologia do mundo, no sentido da crítica henryana, aparece em Balthasar, em sua fenomenologia da verdade, outra característica da revelação da verdade em Deus. Esta característica ultrapassa a pretensão científica que julga todo conhecimento a partir de sua justa medida, a partir da justiça do seu aparecer. Trata-se do amor de Deus que aparece também como uma imanência da verdade que tempera a própria justiça em seu sentido fenomenológico. Esta intuição do amor de Deus, tão imanente à verdade quanto à fidelidade fenomenológica, como a temperança da justiça, tem sido captada ao longo da tradição da reflexão ética através da categoria da epiqueia. Trata-se da concepção que vai sugerir que o amor é mais primordial que a própria justiça. É isto que permite afirmar que,

[49] Idem.
[50] Ibid, p.62.

teologicamente, a justiça encontra ela mesma sua medida (temperança) no amor. Não é acaso por isso que Jesus diz que o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado? (Mc 2,27). A lei compreendida desta forma não tem a última palavra sobre o homem. Pois a justiça ou a fidelidade da verdade de Deus, mede e julga toda a verdade do homem a partir do dom primordial do amor. É esta verdade de Deus que salva e liberta todo homem de uma possível escravidão da lei. A partir desta concepção da verdade divina que submete a justiça à lei maior do amor, somos convidados a reinterpretar constantemente a frase "*conhecereis a verdade e a verdade vos libertará*" (Jo 8,32). Existe a possibilidade de sermos livres fora da verdade concebida primordialmente como atitude livre e desinteressada do amor de Deus? De tudo isto ainda pensamos, o que se oculta atrás da compreensão simples, mas decisiva, segundo a qual Deus é amor? A fenomenologia da verdade no teólogo, conduz-nos a perceber que o amor de Deus é a essência de sua revelação. Em nosso passo seguinte veremos, na continuidade do diálogo entre os dois autores, como, através da articulação destes elementos até agora expostos, acontece uma espécie de reabilitação teológica da fenomenologia do mundo na fenomenologia da verdade de Balthasar.

2 A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo: possibilidade de diálogo entre Henry e Balthasar

2.1 A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo em Balthasar

Na fenomenologia da verdade em Balthasar existe um movimento importante que se refere à passagem de uma verdade a outra. Trata-se da passagem da verdade natural, centrada no ato do conhecimento compreendido como a condição de possibilidade da revelação da verdade do sujeito e do objeto, para uma verdade espiritual que se manifesta enquanto liberdade. Esta passagem que expressa, de certa forma, um movimento de transcendência, encontra-se descrita por Balthasar como o surgimento da existência humana que emerge da verdade enquanto natureza para se elevar à verdade como espírito. Para o autor, esta passagem pode ser percebida através de uma fenomenologia da verdade, enquanto esta também parte do reino da necessidade (natureza) para entrar no domínio da liberdade (espírito):

> Ratificar esta transcendência natural e lhe doar seu cumprimento num "transcender" autêntico, ou seja, numa transcendência livre e espiritual, eis como deve ser cumprida a missão que incumbe toda

> vida humana. Enquanto que a existência do homem emerge da natureza para se elevar ao espírito, a verdade, ela também, para fazer a mesma coisa, parte do domínio da necessidade para entrar no reino da liberdade[51].

É de acordo com este movimento de uma transcendência a outra que Balthasar propõe sua reflexão da fenomenologia da verdade em quatro momentos, a saber: a verdade como natureza; a verdade como liberdade; a verdade como mistério e a verdade como participação. Após tratar da verdade como natureza, a partir da relação de conhecimento, necessária entre sujeito e objeto, vemo-nos conduzidos, pela análise do autor, a pensar a verdade como liberdade. Neste sentido, a primeira premissa que surge se refere à afirmação de que a verdade como tal somente existe enquanto um ato de conhecimento do espírito. Desta forma, visto que o espírito, sendo um ser para si (em possessão de si), aparece como espírito livre, então a verdade necessariamente vai se expressar como liberdade. Algumas questões surgem como indagações metodológicas a fim de esclarecer a densa reflexão de Balthasar. Deste modo, somos levados a questionar: qual verdade se expressa como liberdade, a do sujeito ou a do objeto? Qual é a liberdade da verdade do objeto e em que se diferencia da liberdade da verdade do sujeito? Destarte, de início, já podemos dizer que se somente o sujeito é possessão de si, então somente o sujeito é espírito. Assim, temos que verdade e liberdade aqui passam a ser determinações essenciais do espírito humano. Estas são questões que se colocam como ponto de partida da reflexão que segue. Duas observações nos parecem centrais para a compreensão de nossa interpretação do rico pensamento de Balthasar. A primeira delas se refere à particularidade da relação sujeito-objeto em nossa hermenêutica do texto do teólogo. Isto porque, quando entra no âmbito da verdade como liberdade, Balthasar procura compreender como a verdade emerge do (no) encontro entre duas liberdades. Desta forma, o objeto do conhecimento não é mais um objeto qualquer, mas a subjetividade humana enquanto Espírito livre. Veremos mais adiante em que sentido este espírito é livre. Contudo, o mais importante é perceber que a análise da relação do conhecimento difere da análise da relação sujeito-objeto, estabelecida na reflexão precedente da fenomenologia da verdade como natureza (necessidade). Isto porque, o que neste momento está em pauta, na fenomenologia da verdade como liberdade, é o encontro entre duas liberdades, duas subjetividades. Por isso mesmo, esta reflexão pode

[51] Ibid, p. 64.

se estabelecer, segundo nossa intuição, como uma meditação que nos conduz a uma fenomenologia da intersubjetividade.

A segunda observação diz respeito, por um lado, a uma recordação importante e, por outro, a uma observação pessoal que haurimos do pensamento de Balthasar. No que se refere à recordação, acreditamos que é importante dizer que se a verdade como natureza apareceu como um "em si", a verdade como liberdade aparece na perspectiva de um "para si" [52]. Esta compreensão da verdade em sua revelação, que vai de um "em si" a um "para si", possui como centro a questão da revelação da vontade através da relação do conhecimento. Em relação à nossa observação, dizemos que neste contexto aparece nossa reflexão pessoal, a partir da qual percebemos uma originalidade fecunda deste ensaio do teólogo sobre a fenomenologia da verdade. Trata-se do fato que, segundo nossa intuição, a fenomenologia da verdade em Balthasar, apresenta-se como uma reabilitação teológica da epistemologia moderna. Isto significa dizer: uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo.

A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo na reflexão de Balthasar acontece, segundo nosso ponto de vista, no simples e ao mesmo tempo complexo ato de situar os dois termos da relação do conhecimento (sujeito-objeto), e a mesma possibilidade de relação, a partir do mistério do ser enquanto Deus. Prosseguindo nossa reflexão, faz-se necessário dizer que a liberdade do objeto em Balthasar precisa ser compreendida como uma espécie de resituação da coisa na participação do mistério do ser. Trata-se aqui, quando tal objeto não se refere a um espírito livre (homem), do valor do 'ser em si' das coisas que possuem como referência última o mistério do ser:

> As coisas possuem um ser que lhes permite ser elas mesmas, e no qual se encontra fundado em cada uma um valor único, insubstituível, o valor de ser por si, que lhe é primeiramente remetido e confiado às coisas somente[53].

É desta forma que o teólogo afirma que todo ser criado possui um exterior bem como um interior. Destarte, o objeto então, como criatura, não se encontra privado de uma interioridade. Para Balthasar, esta interioridade de todos os seres, inclusive dos objetos, interioridade enquanto poder de agir que lhe é própria e que lhe foi dada por Deus criador, resulta ser um eco distante, porém autêntico, da infinita e adorável liberdade

[52] Ibid, p. 106.
[53] Ibid, p. 65.

divina[54]. É através desta interioridade de todas as coisas, como dom que provém da liberdade divina, que defendemos que o autor busca reabilitar teologicamente a epistemologia moderna. É importante dizer que para nós a exterioridade e a interioridade em Balthasar aproximam-se, sem se identificar, da dualidade fenomenológica em Henry. Este, ao invés de falar de exterioridade e interioridade, faz referência ao visível e ao invisível, consequentemente, a uma fenomenologia do mundo e a uma fenomenologia da vida. De todas as maneiras, notemos que é assim que o teólogo afirma certa liberdade no objeto que impede que o sujeito o possa dominar totalmente pelo conhecimento. É tal liberdade, enquanto interioridade do objeto, que salvaguarda a dimensão do mistério das coisas, situando-as em Deus. Frente à interioridade inabarcável, toda possibilidade do conhecimento humano precisa ser situada duplamente como fronteira e como horizonte.

O primeiro sinal desta liberdade é que o objeto não é captado pelo sujeito através de um ato de força por parte deste último. Segundo Balthasar, isto significa que o objeto pode ser constrangido em si a aparecer para um sujeito como objeto, aliás, isto é o que o constitui como objeto, uma vez que, como vimos, o objeto só é objeto frente ao sujeito. Contudo, não é de forma alguma o sujeito que força o objeto a se doar. Sujeito algum pode arrancar a verdade de um objeto se tal verdade, enquanto liberdade, não estiver predisposta a se doar, a se revelar. Isto constitui, a nosso ver, uma das notas principais da fenomenologia da verdade do objeto e do sujeito em Balthasar, em sua ressignificação teológica. Desta forma, o objeto manterá sempre em si uma interioridade que escapa constantemente ao sujeito. Por isso mesmo, epistemologicamente falando, aparece como lamentável a pretensão do conhecimento humano que concebe o objeto como uma coisa sem mistério que pode ser totalmente manipulada à guisa da vontade do sujeito. Por isso, a tese do autor aparece, no fundo, como uma reabilitação teológica da pretensão epistemológica moderna. Trata-se da crítica teologicamente situada ao antropocentrismo exagerado que reduziu todo o mistério do universo ao próprio umbigo. Para Balthasar, esta visão do conhecimento provém do fato de que o homem perdeu sua sensibilidade pelo mistério central do ser. Este conhecimento que reduz ou nega a interioridade do objeto, negando com isso sua liberdade misteriosa situada na própria liberdade absoluta, resulta ser um reflexo da negação do mistério divino. Trata-

[54] Ibid, p. 66.

se de uma consequência do antropocentrismo exacerbado que esqueceu a primeira concepção do mundo e da vida como dom:

> Esta visão não é de outra forma possível a não ser que o homem tenha perdido toda sua sensibilidade pelo mistério central do ser, que se ele tenha inteiramente desaprendido o sentido do respeito, da admiração e da adoração, que se o homem enfim, após ter negado Deus, ou seja, o ser que tem direito por essência a uma admiração sagrada, ignorasse também o que há de admirável em todo ser criado individual. Ao contrário, na medida em que o homem reverencia em Deus o mistério inacessível da interioridade divina, ele não poderá ignorá-la nas criaturas que são as imagens de Deus, o reflexo desta propriedade. A todo ser criado Deus concedeu, com um ser que lhe pertence, um poder de agir que lhe é próprio, e com este último uma espontaneidade na manifestação exterior dele mesmo, um eco bastante longe, porém autêntico, da liberdade divina infinita e venerável. Todo ser que existe para si possui um interior e um exterior, uma esfera de interioridade e uma esfera de domínio público[55].

Destarte, Balthasar nega o conhecimento humano concebido a partir de duas formas, a saber: nega a primeira maneira do conhecimento que pensa a percepção do ser a partir da função mecânica e prática, a qual defende que as coisas estão feitas para serem totalmente submetidas à vontade humana. Poderíamos relembrar aqui da crítica à razão instrumental já abordada pela escola de Frankfurt[56]. Por outra parte, o teólogo descarta também a visão do conhecimento concebido a partir da categoria do 'desinteresse'. Um conhecimento desinteressado das coisas não existe. Para Balthasar, a primeira visão nega a interioridade do objeto. O autor defende a existência de graus de interioridade que crescem à medida que se aproximam das propriedades da consciência de si, dimensão da verdade como liberdade, perspectiva espiritual. Parece-nos interessante a ideia do teólogo segundo a qual a interioridade dos seres possui uma espécie de 'manto especial', concedido pelo criador, para protegê-los de uma possível violência. Perguntamo-nos aqui, em que medida este 'manto' pode ser comparado ao famoso 'véu de maia'? O que aparece aqui é a fantástica dialética da relação do conhecimento, a partir da fenomenologia da verdade, como um jogo de velação e revelação. Quanto mais o objeto se desvela mais se vela, ou seja, mais se cobre com seu manto de proteção. Desta dialética entre o desvelamento e o velamento podemos compreender o sentido da revelação.

---

[55] Ibid, p. 66.

[56] Cf. WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt:* história, desenvolvimento teórico, significação política Algés: Difel, 2002, 742p .

O ponto interessante é que tal manto é concedido a todas as coisas, visto que todas elas possuem sua realidade em Deus. Assim, segundo Balthasar, os seres infraespirituais (objetos) também possuem tal manto atrás do qual se escondem da possível violência do olhar do sujeito. Por isso, o objeto não está sempre à disposição de um olhar intencional, ponderando, portanto, a intencionalidade fundamental da fenomenologia clássica que proclama seu intuito de "ir às coisas mesmas". Ainda se referindo às duas visões do conhecimento que despreza a interioridade do objeto, o autor escreve:

> Semelhante divisão do conhecimento humano em duas metades separadas e quase que inimigas uma da outra, é o sinal de uma verdadeira incapacidade de se liberar a inteligência moderna desta prisão que é a visão de um mundo sem Deus e sem mistério e de a conduzir ao respeito espontâneo do objeto que ela encontra[57].

Percebemos, então, que tanto a liberdade do objeto quanto a do sujeito possuem seu centro na participação da liberdade e mistério de Deus criador. Parece-nos claro que a preocupação principal do teólogo consiste em salvaguardar o mistério inabarcável do ser que se manifesta na interioridade de todas as coisas. Nisto consiste sua afirmação segundo a qual não existe nenhum ser desprovido de interioridade[58]. Neste sentido, o autor afirma que é justamente a interioridade do objeto, jamais captada em sua inteireza pelo sujeito, que faz com que inclusive as ciências naturais tenham sentido enquanto tal, enquanto constante busca. Pois é a partir deste pressuposto que tal conhecimento se estabelece sempre a partir de hipóteses que podem ser renovadas ou substituídas à medida que mostram sua incapacidade diante de um novo fenômeno e, assim, frente a uma nova possibilidade de conhecimento. Por isso mesmo, toda perspectiva dita 'exata' não se estabelece com tanta exatidão como pretende a epistemologia moderna ofuscada pelo antropocentrismo exacerbado. Todo conhecimento humano aparece apenas como uma constante aproximação do horizonte do objeto situado a partir de sua interioridade ou mistério inabarcável. O conhecimento humano é uma aproximação da verdade, ou seja, um esforço nunca completo por conquistar o coração invisível do mundo material. O que nos interessa aqui é justamente esta última afirmação segundo a qual existe no mundo material um coração invisível. Esta metáfora do coração invisível do mundo da matéria, parece-nos muito próxima à tese da fenomenologia material (ou da vida) de Henry. É desta forma que Balthasar identifica o embaraço das ciências frente a este

[57] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p.67.
[58] Ibid, p. 65.

coração invisível da matéria, que outra coisa não é que sua interioridade enquanto liberdade situada no horizonte do mistério de Deus criador:

> E mesmo se parece que nossa inteligência "prática" com suas aptidões à análise e ao julgamento é precisamente o instrumento que convém para a exploração destes degraus ínfimos do ser, enquanto que a interioridade do domínio vivente e do domínio espiritual parece bem escapar cada vez mais às suas abordagens e que a aplicação dos métodos "exatos" à ordem biológica como à vida espiritual se mostra deficiente, pode-se perguntar se, apesar de tudo, frente ao embaraço das ciências da matéria diante do problema de sua natureza profunda, se isto não se trata aqui de uma aparência enganosa, e se o domínio da vida da qual nós fazemos parte, não nos seria finalmente mais familiar que aquele da natureza inanimada[59].

A proximidade com a tese da fenomenologia da vida na citação acima parece evidente. A partir daqui, ocorre em Balthasar um aprofundamento da questão e mesmo uma mudança de enfoque, uma vez que ele passa a se referir a este coração invisível da matéria como sendo o domínio da vida. Neste momento, a atenção do autor se volta para a análise do sujeito livre que frente a outro sujeito, igual em liberdade, estabelece-se como um "objeto especial". É desta forma que percebemos que este domínio da vida, como coração invisível da matéria, aproxima-se da tese da imanência radical da vida; segundo a qual, a vida sempre permanece em si mesma em seu fundo invisível:

> Uma vez que o interior do ser se concretiza em vida vegetativa, a tensão entre interior e exterior aparece imediatamente num relevo mais manifesto. O interior é recoberto de um véu quase impenetrável: que pode ser nele mesmo o princípio da vida, eis o que pesquisa alguma jamais descobrirá[60].

Assim mesmo, Balthasar fala também do milagre da vida cotidiana na qual se manifesta o mistério em sua invisibilidade. Segundo o teólogo, nós desaprendemos ou esquecemos que a percepção do mistério da vida começa pela vivência ou percepção dos milagres da vida cotidiana. E aqui se manifesta uma dupla faceta sobre a verdade do conhecimento em Balthasar. De um lado, temos a tese de que a verdade sobrenatural, verdade do ser, revela-se através da relação do conhecimento. Contudo, por outro lado, como o coração da matéria, enquanto sua interioridade, significa o mistério inabarcável do ser nunca captado em sua totalidade, então, conhecimento absoluto algum pode existir na criatura. Desta forma, a possibilidade de um conhecimento perfeito da verdade

---

[59] Idem.
[60] Ibid, p. 70.

fica restrita à esfera do ser invisível. Existe uma perspectiva em Balthasar, enquanto sua fenomenologia da verdade se apresenta como uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo, que pode se estabelecer como um auxílio à fenomenologia da vida. Trata-se justamente da afirmação teológica segundo a qual, apesar de sua invisibilidade, o domínio da vida não nos fica fechado e, assim, a vida nos vem ao encontro através de suas manifestações.

Em comparação com a crítica henryana, o que encontramos em Balthasar parece ser uma visão diferente do mundo da representação. Isto porque a manifestação exterior (fenomenologia do mundo) em Henry não é outra coisa que a irrealidade. Como vimos, ela é qualificada como uma sátira da vida. A representação é vista como uma sátira da vida porque é digna de riso em sua pretensão de reduzir toda verdade ao aparecer do mundo. Pensando nas perspectivas acima apresentadas, será possível reconciliar a visão de Balthasar com a fenomenologia da vida de Henry? O problema aqui consiste na compreensão das categorias de realidade e irrealidade. Isto porque, enquanto em Balthasar se admite alguma realidade na exterioridade deste mundo, para Henry a realidade, enquanto imanência radical da vida, nunca se manifesta na estrutura de visibilidade do mundo. Contudo, parece-nos importante pontuar uma vez mais de qual mundo se trata. Qual é a particularidade da categoria mundo em Balthasar e Henry? Os dois estão falando do mundo no mesmo sentido? Esta é uma pergunta importante para situar nossa reflexão. É válido ressaltar que a categoria mundo nos dois autores assume nuances diferentes. Enquanto em Balthasar mundo assume o sentido teológico do "mundo criado", como comunicação de Deus, em Henry a categoria "mundo" está atrelada a uma forma de conhecimento. Desta forma, mundo em Henry possui uma acepção que diz respeito à estrutura epistemológica que designa uma forma específica do aparecer, nomeada como fenomenologia do mundo. Trata-se justamente do mundo da representação. Para que possa haver um fecundo diálogo entre os dois autores é preciso levar em conta esta peculiaridade entre as duas categorias de mundo que aparecem como palavra fundamental em ambas as reflexões. Segundo nossa percepção, mesmo a partir de duas concepções diferentes de mundo, Henry e Balthasar estão focados na mesma coisa. De fato, parece-nos que o tema central, tanto da fenomenologia da vida quanto da fenomenologia da verdade, emerge como sendo o "*coração invisível da vida*". Enquanto Balthasar pensa ser possível uma fenomenologia da verdade a partir da verdade natural do mundo criado (ponto de partida teológico), Henry propõe tal revelação a partir de uma inversão fenomenológica. No fundo, o que

Henry parece sugerir é que até mesmo este ponto de partida teológico precisaria ser repensado, pois o ser enquanto Vida absoluta não se manifesta nunca em sua verdade mais profunda no mundo da representação. Sobre a dinâmica do visível e do invisível Balthasar diz:

> A aparição finita é como tal o signo de uma certa infinidade. Mas não porque sua figura finita seria imperfeita vindo se perder, por assim dizer, numa região obscura. É, ao contrário, sua perfeição tão nítida que é como tal a manifestação de sua infinidade secreta. Esta infinidade se torna realmente visível na sua aparição mais visível como o excedente que não é visível ele mesmo, desvelado como o que permanece sempre velado, conhecido como o mistério irrevogável do ser. A verdade, enquanto que ela é o desvelamento do real para um sujeito cognoscente, não realiza este desvelamento por uma correspondência exata entre o original interior e a reprodução exterior, mas pela força espontânea de um interior inesgotável que se exterioriza sem cessar em figuras sempre novas. As coisas não fazem saber por isso que elas vivem de sua vida própria, e que o sentido de sua existência não se reduz a se transformar em simples objetos do conhecimento, mas é como de maneira assessória que elas dispensam para fora um pouco de sua riqueza íntima [...] Contudo o mais importante pode estar noutra lição: é que a verdade do real é sempre infinitamente mais rica e mais vasta que o que nós (enquanto sujeitos) podemos captar[61].

Como dissemos, é possível perceber que a abordagem da realidade invisível por Balthasar difere da de Henry justamente por seu conceito teológico de "mundo criado". Este, enquanto transcendente a Deus, aponta sempre para o mistério infinito que se encontra sugerido na relação de conhecimento. Relação na qual tanto o sujeito quanto o objeto aparecem como um "excesso" (surplus) desta realidade invisível em si mesma. O coração invisível da vida se revela enquanto se desvela e se vela constantemente nesta relação do conhecimento, na qual sujeito e objeto aparecem sempre referidos à realidade última do mistério divino. Ainda falando desta essência da vida Balthasar diz:

> A verdade é o desvelamento do ser e o ser vivente se desvela justamente pelo simples fato de viver: pouco a pouco ele desenvolve o sentido de seu ser e vem apresentá-lo a nossos olhos com um relevo quase exagerado. Ele não oferece nada mais que ele mesmo. Que ninguém diga que viu somente a aparição exterior e não a essência da vida, quando assistiu e presenciou o desenvolvimento de uma planta [...] Mas que pessoa alguma também diga que contemplou a essência da vida, que se aventurou até o centro misterioso, de onde emanam todas as expressões exteriores. Pois bem se sabe: as virtualidades da vida são infinitamente mais ricas que todas as realizações que ela

[61] Ibid, p. 72-73.

> apresenta [...] À essência da vida pertence uma incompreensível prodigalidade[62].

Na citação acima se pode perceber o quanto de proximidade existe entre Balthasar e Henry, enquanto os dois percebem esta essência da vida como inapreensível em sua totalidade pela dimensão da exterioridade. E ainda mais, podemos perceber esta proximidade entre os dois autores nas palavras de Balthasar que apontam para a imanência da vida ao afirmar que "*a verdade é o desvelamento do ser e o ser vivente se desvela justamente pelo simples fato de viver* [...] *ele não oferece nada mais que ele mesmo*". Para além do simples conformismo e equiparação entre os dois autores, o que pode nos soar mais familiar à fenomenologia da vida que estas palavras? Elas estão situadas justamente no contexto em que Balthasar fala da revelação do coração da vida invisível nos pequenos milagres cotidianos como o desabrochar das flores da primavera ou o beijo dos amantes. Neste contexto é possível compreender que uma fenomenologia da verdade aponta sempre para uma fenomenologia da vida enquanto verdade e vida dizem respeito à realidade originária que é Deus mesmo. Contudo, notamos também que existem divergências entre os dois autores. Isto porque, como apontamos, enquanto o teólogo, a partir da categoria teológica de mundo criado, reabilita o aparecer do mundo como possibilidade da manifestação invisível do mistério de Deus, o filósofo propõe outro movimento. Na fenomenologia da vida, enquanto crítica à fenomenologia histórica, Henry trata justamente da impossibilidade da manifestação da essência da vida, enquanto imanência radical, no aparecer do mundo enquanto ek-stasis ou representação. Como bem dissemos, tal discordância somente pode ser compreendida a partir dos dois conceitos de mundo em questão, um fenomenológico e outro teológico. Repetimos propositalmente: enquanto mundo em sua primeira acepção, para Balthasar está atrelado à concepção da criação em sua reabilitação teológica da epistemologia moderna como possível revelação da verdade sobrenatural. Henry parte justamente da crítica do aparecer do mundo enquanto emerge em sua pretensão unívoca que reduz toda a verdade ao que se manifesta no horizonte ek-stático da representação. Nesta perspectiva, parece-nos conveniente concluir uma vez mais que, enquanto a crítica de Balthasar à epistemologia moderna aparece como uma reabilitação teológica da verdade natural que nos remete à verdade sobrenatural, por outro lado, a crítica de Henry, longe de sugerir uma reabilitação deste tipo, emerge como uma desconstrução desta mesma perspectiva da fenomenologia histórica, que no fundo é representada na síntese

[62] Ibid, p. 72.

epistemológica da modernidade. O que nos parece surpreendente é que tanto o ponto de partida da reabilitação quanto o da desconstrução apontam para a mesma direção, a saber, a revelação da Verdade a partir da nota fenomenológica essencial do coração invisível da Vida como essência de toda manifestação.

Duas questões, em forma de provocações, podem ser agora levantadas: o que sobra desta desconstrução henryana da fenomenologia histórica? Sobra o aparecer do mundo como uma sátira? E ao que conduz esta reabilitação teológica do aparecer do mundo, operada pela fenomenologia da verdade em Balthasar? Deixemos estas provocações como possibilidade para um futuro debate. Contudo, é preciso compreender que a desconstrução ou crítica da fenomenologia histórica feita por Henry, encontra-se desenvolvida a partir da tese de uma inteligibilidade primordial que pretende resituar a fenomenologia do mundo como uma inteligibilidade secundária, portanto, longe de um monismo ontológico. Desta forma, a tese da dualidade do aparecer em Henry, dualidade fenomenológica, apresenta-se mais como uma proposta de resituação da epistemologia moderna diante do saber primordial da vida, que propriamente uma desconstrução radical e infrutífera. Neste sentido, Henry e Balthasar se aproximam em seu intento de colocar como primordial o coração invisível da vida. Assim mesmo, parece-nos interessante perceber que a representação, enquanto sátira da vida, porta como princípio de possibilidade a própria vida. Isto é, a representação como sátira da vida, encontra-se situada na própria vida a partir da misteriosa tendência da negação da vida, já referida na análise que antes oferecemos da relação entre Apolo e Dionísio. Resumimos dizendo: mesmo que a representação apareça como sátira da vida, ela só é possível justamente porque parte da mesma vida que, misteriosamente, tende a se negar e tal negação de sua imanência, em sua impossibilidade, aparece como riso e como sátira. Ressaltamos a importância de captar a conexão entre as ideias centrais de cada seção ou tópico desta tese, a fim de que possamos compreender a trama de nosso discurso. Por isso, por vezes, voltamos às categorias já trabalhadas, como o fizemos agora com a retomada da discussão do segundo capítulo sobre a descoberta da representação como uma sátira.

O que percebemos, portanto, é que existe muita fecundidade nas coincidências entre Henry e Balthasar mesmo com suas possíveis divergências conceituais. No que chamamos reabilitação teológica do aparecer do mundo, a sensibilidade, por exemplo, assim como na fenomenologia da vida, aparece como elemento central no pensamento de Balthasar:

> Com a entrada em cena do mundo animal, a interioridade do ser penetra numa nova fase. A vida insensível do mundo vegetal nos fazia já, é verdade, pressentir uma interioridade de uma riqueza transbordante, mas esta interioridade lhe permanecia velada a ela mesma. No animal este domínio interior começa a ficar evidente, ele começa a se tornar luminoso para ele mesmo e acessível ao seu próprio olhar. É aqui que emerge pela primeira vez o problema novo que situa toda a teoria do conhecimento diante de uma situação totalmente transformada: o objeto se torna ele mesmo um sujeito[63].

Parece-nos justo afirmar que o que talvez falte em Henry, aparece, ao menos de forma alusiva, na fenomenologia da verdade em Balthasar. Trata-se da descrição da realidade que podemos denominar como uma fenomenologia da vida animal, situada na transição entre a fenomenologia da verdade como natureza e a fenomenologia da verdade como liberdade. Destarte, é analisando como o mistério da vida aparece em toda sua riqueza na vida dos animais que Balthasar chega ao tema central da subjetividade do sujeito. Bem mais que um salto da vida vegetativa e animal ao espírito humano, o que parece existir em Balthasar é uma análise fenomenológica crescente que poderia ser expressa como segue: do mistério do ser enquanto interioridade das coisas em geral (mundo inanimado) ao mistério da vida na interioridade (ou vida sensível) dos vegetais; do mistério da vida na interioridade (ou vida sensível dos animais) ao mistério da vida na subjetividade (enquanto afetividade e interioridade) na vida do ser humano. A partir desta análise é que vai se perceber certa imanência da subjetividade que resulta em sua impossibilidade de ser totalmente comunicada enquanto se apresenta como interioridade situada no mistério maior de Deus. Esta tese se aproxima da fenomenologia da vida enquanto admite que dois sujeitos podem conhecer um mesmo objeto e podem até mesmo ser capazes de traduzir parcela do seu conhecimento subjetivo em conhecimento objetivo a permitir certo nível de comunicação entre ambos. Contudo, e aqui está a conexão entre fenomenologia da vida e fenomenologia da verdade, a subjetividade própria do ato de conhecer permanece sempre, em si mesma, incomunicável. Isto quer dizer que a experiência pessoal do conhecimento, que se estabelece enquanto uma afecção na qual sou afetado permanece como o mais íntimo de mim mesmo em mim mesmo e não pode ser objetivado. Por isso, tal experiência íntima, enquanto subjetividade imanente, não pode ser conhecida nem sentida a não ser por mim mesmo enquanto sou eu que sinto e penso. É este saber interior, o qual não é comunicável, que se aproxima da experiência da imanência da vida, na qual a vida se

[63] Ibid, p.73.

sente a si mesma nesta autoafecção que está somente nela. Trata-se do movimento de se sentir a si mesmo, no qual toda possibilidade de sentir se situa. Por isso, nunca sentimos o que o outro sente em sua carne enquanto ipseidade, enquanto vida singular doada no arquipathos da vida absoluta. Sobre a incomunicabilidade da subjetividade que denominamos imanente diz Balthasar:

> A subjetividade é por essência interioridade, uma interioridade que é garantida pelo ser mesmo e que não somente não pode ser violada, mas que não pode ser comunicada como tal. Aquele que possui um ser-para-si tem a possibilidade de se exteriorizar, mas não a possibilidade de abolir sua solidão essencial. Ele precisa absolutamente se resignar a possuir para ele mesmo sua imagem pessoal do mundo e assumir sozinho a responsabilidade; disto ele não pode nunca se livrar colocando tal peso sobre outro. Por isso, ele (enquanto uma subjetividade- interioridade) não conhece a imagem do mundo do outro. Mesmo se esta imagem seja a mesma que a sua, ele não terá jamais a certeza absoluta que ela seja a mesma efetivamente[64].

A partir da citação acima, percebemos, portanto, que a incomunicabilidade da subjetividade, enquanto interioridade, conduz-nos à imanência da vida, a qual é captada por Balthasar, segundo nossa análise, a partir da fantástica expressão "*solidão essencial*". Esta "*solidão essencial*", não parece se referir a outra coisa que a manifestação da vida em sua matéria fenomenológica que aparece, em sua determinação originária, como imanência radical e afetividade, tal como defende Henry. O interessante é perceber que Balthasar chega a esta reflexão, como dissemos, justamente a partir de uma análise sobre a fenomenologia da vida nos animais. Apresentamos outra citação para a melhor elucidação da questão:

> No reino animal aparece uma abundância muito variada de imagens de mundo subjetivos, todos são impenetráveis uns aos outros. Cada uma destas imagens é perfeitamente finita, ela possui seu mundo ambiente (Umwelt) particular, que é ordenado e harmonizado à sua sensibilidade própria. Todas estas visões de mundo, nós não podemos mesmo no-las representar pois nos faltam certos sentidos que possuem os animais, pois mesmo os sentidos que nós possuímos em comum com eles são providos de uma estrutura totalmente diferente (por exemplo, nos faltam os olhos ao modo dos insetos, e nos é absolutamente impossível nos representar como o mundo pode aparecer a um pássaro ou a um peixe cujos dois olhos não olham da mesma maneira e na mesma direção), nós somos incapazes de representar o que pode ser um conhecimento sensível de onde o espírito (humano) está ausente. Todas estas imagens de mundo vivem ao lado de nós e se sobrepõem em parte ao nosso mundo: eis aqui os

[64] Ibid, p.75. O parêntese é nosso.

> mundos estrangeiros que nós não conheceremos jamais e que passam por assim dizer através do nosso; as distâncias para as quais faltam quase completamente uma comum medida e que separam os seres sentintes entre si. E, contudo, todos estes seres possuem uma raiz comum, aquela da vida[65].

Não nos interessa aqui aprofundar nos detalhes desta fenomenologia da vida dos animais, cuja citação acima faz breve e concisa alusão. Contudo, parece-nos relevante perceber que é, como dissemos, através desta peculiar e, ao mesmo tempo, comum análise fenomenológica que Balthasar se aproxima de alguma forma das categorias chaves de imanência e afetividade expressas na fenomenologia da vida. É desta forma que o teólogo tenta perceber a imanência da vida que de alguma forma toca a carne (sensibilidade) de todo vivente (vegetais-animais- humanidade) através de sua palavra ou linguagem variada. A vida fala nos viventes. Desta forma, o autor escreve sobre a linguagem da vida que aparece nos animais em seu modo inapreensível de viver:

> Nós cremos, é verdade, poder em parte lhe doar um sentido: por exemplo, nós reconhecemos a cólera de um cão no seu latido irritado, sua dor nos seus gemidos. Porém a maior parte de sua linguagem nos permanece escondida. Nós não podemos tirar com certeza que um só conhecimento: o da vida, da vida que se exprime, da vida que se serve de uma linguagem rica de sentidos para ela mesma, posto que a manifestação externa da vida corresponde à sua interioridade [...] esta linguagem tem por origem uma vida profunda comum a tudo que criou para se exprimir em mil palavras variadas. Domina todas as palavras particulares que carregam cada testemunha para sua interioridade solitária, se faz ouvir o testemunho da vida que se afirma ela mesma como uma vasta unidade promovendo o acorde de todas as vozes particulares e de todos os campos de expressão[66].

Desta forma, *a vida que promove o acorde de todas as vozes particulares e de todos os campos de expressão*, aparece então, nesta fenomenologia da verdade, como a grande sinfonia primordial a partir da qual faz sentido a existência de cada acorde como expressão da Vida originária.

Mesmo que parta de uma afetividade superficial, que caracteriza a afetividade da vida vegetativa e a sensibilidade da vida animal, o importante consiste em perceber que a reabilitação teológica do aparecer do mundo, pela fenomenologia da verdade de Balthasar, partindo da sensibilidade, leva a uma conclusão que parece se aproximar do pensamento henryano. Trata-se da afirmação segundo a qual a incompreensibilidade da linguagem na vida dos animais tem como origem o mistério de uma *vida profunda*

---

[65] Ibid, p. 75-76.
[66] Idem.

comum a tudo que criou para se exprimir em palavras variadas. Acaso esta não é também a intuição importante da sentença aristotélica, retomada em Desmond, que afirma a polifonia na revelação da verdade? De fato, "*o ser é dito de muitas maneiras*" (*to on legetai pollachos*)[67]. O que poderia ser mais próximo da fenomenologia da vida que a afirmação desta vida profunda que nunca aparece na superfície, mas que funda a possibilidade mesma de toda exterioridade? O que nos compete agora é relembrar que, segundo Henry, o que diferencia o homem das outras criaturas (vivas ou não) é justamente a reinterpretação da revelação bíblica segundo a qual o homem é um ser criado à imagem e semelhança. Contudo, em Henry, esta criação à imagem e semelhança de Deus aparece, na verdade, como uma geração no seio da vida[68]. Por isso mesmo, a palavra da vida nele não possui as mesmas características fenomenológicas que aparecem no mundo das outras criaturas.

O teólogo traça então seu discurso ascendente que vai da descrição da fenomenologia da verdade nas coisas materiais, como os corpos inertes do universo, passando pela fenomenologia da verdade no reino dos seres vivos (plantas e animais), para desembocar na fenomenologia da verdade na vida do ser humano (espírito) criado à imagem e semelhança de Deus. Todo este processo no autor possui como centro de gravidade a questão da interioridade como o coração invisível da vida. Ao chegar, porém, na esfera do humano, esta interioridade ganha qualificação especial. Tal salto qualificativo se refere à interioridade do homem como espírito e liberdade, ou ainda, como espírito livre. Contudo, a identificação destas duas características da interioridade humana com a tradição intelectualista aparece de forma instantânea. Vejamos como isto acontece no autor através de sua retomada do cogito cartesiano:

> O objeto do conhecimento se torna sujeito do conhecimento. É o que acontece no momento onde, na consciência de si, o ser coincide com a consciência, ou seja, onde o ser se torna objeto para si mesmo. Toda esta distinção entre o ser e o pensamento desaparece neste ato de possessão de si. Este é o verdadeiro sentido do *cogito ergo sum*. Esta unidade na qual a verdade é conhecida revestindo uma dupla forma: ela é primeiro unidade imediata, possessão de si intuitivamente captada. Mas ela é também unidade mediatizada na medida em que o espírito é capaz de formular conceitualmente sua consciência de ser um eu (*moi*) (*sein Selbstsein*), e de operar a síntese num julgamento evidente entre seu "eu" (*je*) como sujeito e seu "eu" (*moi*) como atributo[69].

---

[67] DESMOND, William, *A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar*, p. 26.
[68] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 364.
[69] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 78.

A reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade de Balthasar, neste sentido, por mais que possa dar pistas para conceber a verdade de Deus como Vida, parece não conseguir fugir da definição de vida enquanto sendo vida intelectual. A referência à interpretação tradicional do cogito cartesiano como pensamento puro é bem clara. O autor desenvolve aqui todo seu discurso sobre a questão da verdade no homem a partir da concepção do Espírito livre enquanto poder do pensamento atrelado a uma vontade que também parece se definir a partir da tradição intelectualista e que em nada se aproxima da vontade no sentido schopenhauriano ou nietzschiano. Trata-se, como se pode intuir, da concepção da vontade clássica.

Retomamos aqui apenas algumas intuições que nos parecem importantes. Uma delas se refere ao espírito como possessão de si. Esta possessão de si encarga o espírito de um duplo aspecto, a saber: primeiro se deve saber a verdade, segundo se deve dizer a verdade. Porém, a nota especial aqui é que este 'dizer a verdade' aparece no ser humano a partir de sua liberdade, sobre isto diz o autor:

> Mas esta revelação é doravante livre. Se o homem é por natureza feito para a comunicação em geral, ele não é, contudo, constrangido a nenhuma comunicação consciente particular. Ele não é forçado a dizer o que sabe. Ele pode dispor de seu tesouro de conhecimentos de maneira a doar a cada comunicação particular o caráter de um presente livremente oferecido. Pessoa alguma pode lhe arrancar sua verdade, pessoa alguma pode usá-la sem seu conhecimento e sem seu aval[70].

Nesta fantástica citação aparece no homem, de forma especial, esta liberdade que o espírito humano possui para se comunicar, fazendo de qualquer palavra sobre si um verdadeiro presente. A verdade de uma pessoa oferecida à outra aparece então como ato livre de "autocomunicação" e neste sentido um verdadeiro dom. Também é interessante notar que de tal liberdade para se comunicar com autenticidade, surge no horizonte da humanidade, lado a lado com o dom da autocomunicação, a possibilidade da mentira, que somente pode emergir no espírito humano; justamente porque o homem é livre para se comunicar ou não em sua verdade. Quem sabe a partir desta perspectiva não podemos compreender o ditado popular que afirma "*o corpo fala o que a mente cala*"?

É do contexto explicitado acima que somos remetidos aos dois principais atos que caracterizam a revelação da verdade partindo do ato livre da autocomunicação.

[70] Ibid, p. 78-79.

Trata-se, em primeiro lugar, do ato da verdade como testemunho naquele que fala e, em segundo lugar, da revelação da verdade através do ato de uma fé plena de confiança naquele que escuta. Aparece uma vez mais a fecundidade teológica da fenomenologia da verdade nesta tentativa de comunicação profunda com a epistemologia moderna. Sobre os dois atos que caracterizam a possibilidade da comunicação da verdade, diz o teólogo:

> Mas a situação se transforma logo que a comunicação se torna livre. Pois o sujeito do conhecimento não pode mais tão facilmente submeter a seu exame a relação entre o conteúdo e a expressão. O fato da liberdade no autor da comunicação vem se interpor aqui. A palavra pronunciada não é mais uma simples expressão da palavra interior, mas um testemunho. Aquele que fala institui uma harmonia inverificável desde fora entre o conteúdo e a forma do anunciado, e ele engaja toda sua honra sobre a existência desta harmonia. Por este engajamento de si, ele compensa para aquele que escuta a possibilidade perdida de sua verificação direta. A afirmação da verdade toma então o caráter de um testemunho, e pelo feito mesmo reveste também a qualidade ética da veracidade, e é por isso que a atitude correspondente daquele que acolhe a mensagem toma o caráter de uma *fé* plena de confiança. Sem este duplo caráter nenhuma comunicação da verdade pode ser concebida entre os seres livres[71].

É desta forma, que presenciamos em Balthasar, uma retomada qualificativa das duas categorias chaves da revelação cristã enquanto *testemunho*, por um lado, e uma *fé plena de confiança*, por outro. Eis até onde nos conduz a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo através da fenomenologia da verdade. Considerando o homem não como um espírito puro, mas como uma existência concreta que é constituída por uma interioridade, que também é sensibilidade, enquanto estrutura de acolhida do estrangeiro, o teólogo apenas toca o tema da complexidade da palavra humana enquanto possibilidade de revelação da verdade interior. Contudo, já percebemos que em Balthasar, assim como nas abordagens que concebem o homem como um espírito definido univocamente pelo pensamento, a categoria da sensibilidade é apenas citada para logo depois ser relegada ao silêncio obsequioso. No caso específico do teólogo, a sensibilidade aparece associada ao que ele nomeia como uma interioridade infraespiritual, como se a possibilidade de sentir no homem fosse menor (não sabemos se axiológica ou fenomenologicamente) que o espírito enquanto pensamento. Parece não haver uma distinção entre o sentir humano e o sentir do mundo vegetal e animal. O que vemos nesta denominação da sensibilidade humana como uma interioridade

[71] Ibid, p. 81.

infraespiritual parece ser a mesma concepção intelectualista que expulsa toda possibilidade de que o pensamento seja ele também afetivo. Trata-se do retorno ao monismo ontológico que, no fundo, lança-nos na concepção de um cogito puro. Desta forma, a sensibilidade ou afetividade no homem apenas é evocada para situá-lo em seu limite. Tal limite humano em Balthasar se encontra colocado diante de duas hipóteses. Na primeira, o autor se pergunta se o limite humano para revelar sua verdade, ou limite humano do qual emerge a possibilidade da mentira, não se encontraria atrelado ao limite do corpo sensível, o qual é qualificado como uma forma de conhecimento infrahumano. A afetividade do corpo de carne aparece, nesta visão, como limite e não como potencialidade. Na segunda hipótese, aparece o limite do homem situado no horizonte de sua criaturalidade. Neste sentido, o autor parece propor que o limite do ser humano, no contexto da revelação da verdade, refere-se à questão mesma do homem concebido como uma criatura.

A não libertação das amarras do intelectualismo poderia limitar a tentativa da reabilitação teológica da epistemologia moderna em Balthasar. Contudo, parece-nos claro que em sua fenomenologia da verdade, o teólogo opta por pensar o limite do ser humano a partir da segunda hipótese que concebe o homem em sua criaturalidade. Contudo, o que se evita com esta opção teológica é justamente uma análise da afetividade humana, situada no problema da primeira hipótese, que poderia nos conduzir ao desenvolvimento de uma fenomenologia da afetividade. É justamente esta hipótese, abandonada pelo teólogo, que se encontra tematizada, em Henry, enquanto uma fenomenologia da carne. A opção de Balthasar o conduz a retomar o limite da comunicação humana da verdade a partir da já trabalhada relação da constituição do sujeito e do objeto. O que emerge novamente é a reafirmação da categoria fundamental da receptividade do sujeito para acolher o estrangeiro, o qual agora aparece como a palavra pronunciada na liberdade de outro que eu mesmo. Já sabemos que é esta receptividade, compreendida como abertura ao outro por uma saída de si, que permite que o sujeito seja uma consciência de si que não é somente um "em si" e "para si", mas também um "para outro". Irrompe, como antes, a categoria do *dom* de si e do *serviço* que agora pode ser percebido a partir da palavra como testemunha da verdade e o ato de confiança do outro, o qual se abre a esta palavra (verdade) que lhe é estranha. Trata-se de confiar que esta palavra é verdadeira e não mentirosa. Que ao me abrir ao outro, acolho em mim sua verdade, e não a mentira. Contudo, o que o teólogo busca, nesta fenomenologia da verdade, é chegar a contemplar a verdade do Espírito criador, que

precisa então ser concebida como liberdade e interioridade absoluta. Podemos perceber através de uma citação o percurso fenomenológico do autor:

> Após ter percorrido estes degraus sucessivos da interioridade espiritual, podemos enfim elevar nosso pensamento para o espírito infinito do Criador e supor nele a liberdade absoluta e a interioridade absoluta. Deus é o puro ser-para-si, que não tem mais necessidade alguma de outro ser. Sua luz infinita é perfeita por ela mesma, ela não escapa para fora por um constrangimento de natureza, e, se ela deve ser comunicada, não o pode fazer a não ser por um ato livre. A palavra criadora do "*fiat*" que é a causa original de toda existência extra-divina, não pode ser outra coisa que uma palavra pronunciada com uma liberdade absoluta. É por isso que a revelação de Deus incluída na sua criação, enquanto que se cumpre na natureza criada, é também e de uma maneira permanente, uma obra que sai da liberdade divina[72].

Percebemos, porém, em alguns momentos de nossa leitura, que mesmo possuindo relevantes pontos de contato com a fenomenologia da vida ao falar, por exemplo, de Deus como Espírito vivo, o acento da fenomenologia da verdade em Balthasar, aparece ainda pouco dissociado da compreensão de Deus atrelada à tradição intelectualista metafísica. Fica difícil saber, por exemplo, em que medida a fenomenologia da verdade do teólogo se dissocia fundamentalmente da fenomenologia do espírito de Hegel. Isto porque, tanto na dimensão teológica do primeiro, quanto na dimensão filosófica do segundo, é o ser como espírito absoluto, identificado ao intelecto e não à vida como imanência e afetividade, que aparece como horizonte a partir do qual a verdade se manifesta.

Balthasar, referindo-se ao mistério do ser, retoma a questão da interioridade como o valor supremo que não permite nunca um conhecimento acabado do objeto. Desta forma, ele retoma uma das teses centrais de sua fenomenologia. Trata-se da afirmação segundo a qual "*a verdade é o desvelamento do ser*". Se o que deve ser desvelado se revela, o ser será sempre mais que o desvelado. Destarte se estabelece que as coisas não são jamais desveladas de forma tal que não sobre coisa alguma a ser conhecida ainda. Trata-se em suma, do excesso do dom de ser que nunca deixa de se doar enquanto sua verdade fundamental aparece justamente como doação, como revelação, o que equivale, na linguagem teológica, à verdade da autocomunicação de Deus. Por isso, para Balthasar, o valor do ser se encontra justamente em sua interioridade enquanto mistério que nunca se revela totalmente e que, por isso, escapa sempre à compreensão fechada. O mistério do ser aparece na reflexão do teólogo

[72] Ibid, p. 86.

também a partir da discussão clássica da essência e existência. Advogando a conexão entre estas duas polaridades o autor escreve:

> Em definitivo, a existência é absolutamente inseparável da esfera da essência. Estudar a interioridade de um ser particular, levantar a questão de sua originalidade insubstituível, de sua natureza de pessoa, é ao mesmo tempo colocar a questão de sua essência e existência. No coração mais íntimo da questão da essência, aí onde o pensamento está situado diante deste abismo insondável que é todo ser particular, o problema da existência que se cria ter afastado, surge de novo bruscamente[73].

Desta forma, para Balthasar, uma fenomenologia da verdade aparece matizada tanto pela questão da essência quanto pelo tema da existência. Esta polaridade constitui o mistério da revelação do ser. Por isso, quando se tematiza a essência, esta nos remete sempre à existência concreta e, por sua vez, uma reflexão sobre a existência sempre nos conduz à questão da essência:

> Aí onde é a esfera da essência que passa por um objeto privilegiado da pesquisa, é ela mesma que nos faz atentos ao fato que ela não é verdadeiramente compreendida enquanto que o mistério da existência não é ele mesmo introduzido também entre os dados do problema. Ao contrário, aí onde é a existência que é supostamente conhecida, ela nos reenvia à interioridade do ser onde ela nos faz ver o eterno para além que ultrapassará indefinidamente tudo o que a razão pode captar [...] Nesta implicação recíproca da essência e da existência, afirma-se sem cessar cada vez mais o mistério do ser que se desvela na sua unidade mesma simultaneamente como essência e como existência e que testemunha sempre, na mesma revelação, a sua realidade escondida, infinitamente mais profunda que qualquer uma de suas manifestações[74].

Para nós esta dimensão da conexão entre essência e existência é o que conduz à valorização da categoria da experiência, enquanto experiência existencial, em Balthasar. E é esta mesma valorização da conexão entre essência e existência que deixa aberta a via para um diálogo que nos leva a pensar, nesta fenomenologia, a revelação da verdade não somente como essência desencarnada (espiritual/intelectual), mas a revelação da verdade como vida. Uma existência encarnada dos viventes que pensam porque são, primordialmente, afetados pela Vida em seu pathos originário que se revela como arquiafecção (arquipathos) na qual todo existente, que vive e que sente, está dado.

---

[73] Ibid, p. 91.
[74] Ibid, p. 91-92.

Contudo, esta afecção do sujeito na arquiafecção da Vida, encontra-se limitada na reflexão da liberdade do sujeito na fenomenologia da verdade. Adentremos um pouco mais nesta particular reflexão sobre a liberdade do sujeito em Bathasar. Como compreender a liberdade do sujeito e em que sentido se instaura tal liberdade na reflexão que reabilita teologicamente a fenomenologia do mundo? Em primeiro lugar é preciso dizer que, no teólogo, esta liberdade do sujeito não é constituída à margem de sua caracterização essencial enquanto lugar de acolhida ou receptividade constitutiva. Pelo contrário, toda liberdade possível do sujeito parte de sua estrutura de abertura ao mundo:

> Este ponto de partida do conhecimento, que faz do sujeito uma espécie de lugar de acolhida e um domínio de expressão dos objetos, persiste ao longo de todo curso de desenvolvimento que deve se seguir. Se nos falta falar agora da liberdade do sujeito no conhecimento, deve bem se dizer que esta liberdade precisa ser compreendida num sentido relativo que não prejudique à receptividade primitiva. E mesmo a espontaneidade do pensamento espiritual não se deixará de nenhuma forma completamente se desatar desta receptividade. Os conceitos sem intuições são vazios; todo conteúdo do conhecimento, mesmo se ele ultrapassa os sentidos, tem de começar pelos sentidos. Em suma, o sujeito não é livre para pensar como ele queira[75].

Impressiona-nos esta última constatação que vem após a citação explícita de Kant: "*o sujeito não é livre para pensar como ele queira*". Contudo, o que significa esta receptividade do sujeito em Balthasar? Parece-nos que tal receptividade recebe aqui a mesma significação que recebeu na filosofia kantiana, elaboração exímia da fenomenologia do mundo, que o autor, em nossa visão, procura reabilitar teologicamente. Aliás, como vimos, Balthasar cita explicitamente Kant na fundamentação da articulação entre sua estética e lógica transcendentais. Então, neste caso, a liberdade do sujeito, situa-se diante da receptividade do mesmo sujeito que outra coisa não é que sua capacidade de receber, pelas intuições empíricas, as sensações ou impressões. Por isso, o autor afirma que o começo de todo conhecimento se dá nos sentidos. A sensação aqui não recebe outra valoração a não ser aquela da filosofia kantiana: conteúdo a ser acolhido na intuição a priori do tempo-espaço, para se tornar uma intuição empírica a ser organizada, por sua vez, pelas categorias do pensamento. A verdade se dá no âmbito do intelecto ainda que pressuponha e conte com a ajuda da sensibilidade, esta é a estética transcendental, um dos fundamentos da epistemologia

[75] Ibid, p. 93.

moderna. Contudo, como já dissemos, parece-nos ainda mais curiosa a afirmação que segue imediatamente à guisa de conclusão, segundo a qual o sujeito não é livre para pensar como quer. A partir daqui colocamos duas questões, a saber: primeiro indagamos em que consiste então a liberdade do sujeito? Em segundo lugar, se o sujeito de fato não é livre para pensar como ele quiser, o que no fundo determina sua liberdade como pensamento? A esta última questão, parece-nos evidente responder que quem determina o pensamento é justamente a receptividade do sujeito enquanto abertura. Contudo, em que consiste tal abertura? Como vimos, tal receptividade, enquanto abertura, significa em Balthasar a intuição empírica no sentido kantiano. Estamos no âmago da complexa reabilitação teológica do pensamento epistemológico moderno. Agora, tal intuição não é outra coisa que a capacidade de afecção enquanto capacidade de ser afetado por outro que si mesmo (objeto). O que está por trás de tudo isto é, no fundo, a categoria da afetividade. Eis que então, indiretamente, somos levados a afirmar que o que determina o pensamento em sua liberdade é a afetividade. Isto porque sem esta capacidade de afecção não é possível pensamento algum. Este é o sentido que ganha a expressão kantiana (*os conceitos sem intuições são vazios*) em nossa análise a partir da fenomenologia da vida. E é a este sentido que nos conduz a fenomenologia da verdade em Balthasar, ainda que em alguns momentos pareça nos dizer justamente o contrário. Desta forma, irremediavelmente, é a vida em sua afetividade que conduz ao pensamento e não o pensamento que nos dá acesso à vida.

Voltemos nossa atenção para a primeira pergunta que indaga em que medida o sujeito é livre se ele não pode pensar qualquer coisa a não ser aquela que lhe é dada pelas impressões. Neste sentido, a liberdade do sujeito aparece como uma liberdade situada do espírito que não é livre para escolher não ser afetado pelas impressões, mas que é livre para escolher, entre as afecções, aquela que mais lhe convém como objeto para ser pensado. A liberdade aparece claramente como uma liberdade intelectual. Desta forma, a liberdade do sujeito aparece determinada pela escolha que manifesta a verdade do sujeito em dois sentidos: no primeiro sentido, a escolha revela o sujeito em seu limite que reside na incapacidade do mesmo para pensar tudo aquilo que lhe é dado pelas intuições empíricas enquanto impressões. No segundo sentido, a escolha revela o sujeito justamente em sua liberdade pela qual é livre para acolher, em sua consciência, somente o que lhe convém para a cooperação com a revelação de uma verdade situada do objeto:

> Pode-se, na ordem espiritual, não ver tudo o que se é forçado ver do ponto de vista visível [...] A fim de cumprir uma mais alta missão ao serviço da verdade, o espírito pode se subtrair ao contato com um número infinito de fatos sem importância [...] E é justamente graças a esta possibilidade negativa de fechar os olhos e de esquecer (muitas coisas), que nós vemos aparecer enfim distintamente a possibilidade correlativa e positiva de uma recepção livre dos dados exteriores[76].

Contudo, parece-nos importante ressaltar que este olhar do espírito, que escolhe o que quer ver, pode ser identificado justamente com o olhar da consciência intencional. Desta forma, a liberdade do sujeito em Balthasar, em sua reabilitação teológica, comunga com a ideia de liberdade da consciência intencional para escolher seu objeto de reflexão, colocando todo o resto entre parênteses, em suspensão do juízo. Tratar-se-ia, portanto, de uma liberdade da epoké? Esta liberdade se encontra situada frente ao poder da afecção no qual nunca nos encontramos livres para deixar de sentir. Isto, a nosso ver, remete-nos ao tema da imanência radical da vida, na qual a vida pode tudo, menos deixar de ser vida, isto é: menos deixar de se sentir constantemente a si mesma, e, por isso, ela aparece como um arquipathos.

A reabilitação teológica da consciência intencional, se assim nos é permitido dizê-lo, encontra-se realizada em Balthasar, a partir da análise da liberdade do sujeito. Tal liberdade reside, diz-nos o autor, nesta zona espiritual do conhecimento. Não podemos deixar de perceber que é justamente a intuição desta reabilitação teológica do conhecimento intelectual, que nos leva, em Balthasar, à proximidade com um Deus vivo que ama. Partindo da fenomenologia da liberdade do sujeito, situada nesta zona espiritual do conhecimento, parece possível situar esta liberdade do homem em uma liberdade primordial, a liberdade de Deus mesmo. Veremos que toda esta reflexão gira em torno a um tipo de conhecimento específico e especial. Trata-se da possibilidade do conhecimento de um sujeito por outro sujeito. Refere-se, em suma, ao encontro entre dois espíritos, duas consciências, duas liberdades, dois viventes. A partir daqui a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade, lança-nos na possibilidade de pensar uma fenomenologia da intersubjetividade. Esta reflexão terá seu lugar mais adiante, no último capítulo desta tese, quando pensarmos o tema específico da fenomenologia da intersubjetividade a partir do horizonte teológico da função ético-salvífica do corpo místico de Cristo.

[76] Ibid, p. 95. O parêntese é nosso.

À guisa de conclusão podemos dizer que a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade em Balthasar parece resultar na afirmação de que tanto através da concepção natural (realismo ingênuo) quanto através da concepção transcendental do homem (filosofia moderna) é possível vislumbrar o caminho em que o homem vai a Deus e Deus vem ao homem. A principal discordância em relação a Henry se encontra no fato de que segundo a fenomenologia da vida o acesso a Deus não ocorre mais que em Deus mesmo, e estas duas formas de concepção do homem não revelam propriamente o homem como um vivente gerado na Vida, mas antes expressa a concepção do homem compreendido como um ser-do-mundo. Trata-se, portanto, de visões estritamente pertencentes à fenomenologia do mundo e não à fenomenologia da vida. Caso ignorássemos que o conceito de mundo para Balthasar se encontra imbuído da teologia da criação, poderíamos dizer que neste sentido, a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo encontra seu fracasso uma vez que no mundo percebido como estrutura fenomenológica, segundo a qual as coisas se encontram dadas para imediatamente se deslizarem para o nada através da irrealidade do tempo, nenhuma vida e assim nenhum Deus enquanto Vida se manifesta. E desta forma, não é possível reabilitar teologicamente este mundo porque neste mundo não é possível teologia, enquanto palavra viva, porque não existindo vida no mundo, não é possível nenhuma palavra sobre a Vida neste mundo.

Contudo, sabemos que não é bem assim e que a riqueza da análise da fenomenologia da verdade em Balthasar difere de Henry enquanto toma como ponto de partida a revelação do mundo criado. Neste sentido, não é qualquer fenomenologia do mundo que Balthasar reabilita teologicamente. Trata-se da fenomenologia deste mundo criado e não somente do mundo como estrutura de manifestação em Henry. Então a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo possui seu papel de relevância, enquanto fenomenologia da Verdade, na medida em que serve como sinal indicador de outra forma de manifestação, mesmo tomando como ponto de partida esta mistura entre mundo criado e mundo como estrutura fenomenológica. É justamente a esta outra forma de manifestação que Balthasar tem como foco em sua fenomenologia da Verdade. E ao final isso fica manifesto quando ele situa toda fenomenologia do mundo como apenas um modo de participação da fenomenologia essencial da Verdade. Talvez o conceito chave que possa conectar a fenomenologia da Verdade em Balthasar e a fenomenologia da Vida em Henry seja justamente a categoria de participação. Neste último tópico, entra agora em cena o tema anteriormente proposto. A saber: ocupar-nos-emos do

problema da teologia da kenosis e sua relação com a proposta da reabilitação teológica em Balthasar e a fenomenologia da vida.

2.2 O lugar da Teologia da *Kenosis* na interação entre fenomenologia da verdade e fenomenologia da vida

No contexto deste terceiro capítulo, que tem como tema central a aproximação entre a fenomenologia da vida e a fenomenologia da verdade, para uma hermenêutica da revelação sobre nossa humanidade, ocupa papel fundamental a tematização da categoria teológica da *Kenosis*, inserida no mistério da encarnação. Após discorrermos sobre a autorrevelação da matéria fenomenológica pura da verdade cristã (revelação da carne), em Henry, e após apresentarmos a intuição da reabilitação teológica da fenomenologia do mundo, em Balthasar, evocamos agora como uma teologia da *Kenosis* emerge na interação entre estas duas fenomenologias.

O mistério da salvação em seu sentido cristão possui seu núcleo duro na encarnação do Verbo, compreendida como a atitude divina de esvaziamento, traduzida desde os tempos primitivos do cristianismo pela palavra *kenosis*, que provém do verbo *kennô* (esvaziar) em grego. Como bem sabemos, toda a história da salvação revela este movimento misterioso em Deus, que outra coisa não é que sua atitude amorosa pela qual se abaixa para falar com e em sua criatura. É o Deus amoroso que fala face a face com Moisés (Num 12, 8). O magistério da Igreja recupera a revelação desta amizade de Deus com o homem quando escreve na *Dei Verbum* que Deus sempre falou pelos profetas, mas que nos últimos tempos quis falar pelo seu próprio Filho, e podemos completar, na Carne do seu filho (n. 4) [77]. Ressaltamos o evento da kenosis como a atitude amorosa de Deus que, em seu mistério, realiza este esvaziamento de si em forma de doação para plenificar a vida do homem. Tal mistério, narrado na história da salvação, encontra uma de suas importantes expressões no famoso hino de Filipenses (2, 6-8):

> Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, a morte sobre uma cruz[78].

[77] Cf. DEI VERBUM. In documentos do concílio vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: vozes, 1966.
[78] BÍBLIA DE JERUSALEM.

A palavra "forma" é um vocábulo caro para Balthasar que em sua estética teológica, numa meditação sobre a Glória, traça uma reflexão sobre a *kenosis* como o *esvaziamento da forma Dei*. Podemos dizer que a teologia da kenosis em Balthasar se estabelece como a reflexão sobre o mistério deste esvaziamento da *forma Dei*. Rosino Gibellini dir-nos-á que:

> O teólogo sonda o abismo que separa as duas categorias da forma teológica fundamental: o Verbo como Palavra de Deus; e a carne como não-palavra, silêncio, realidade informe[79].

A reflexão sobre a kenosis é a contemplação deste abismo. Teologicamente, a expressão histórica deste abandono da "*forma Dei"*, encontra-se expresso no evento da encarnação e da cruz de Cristo. Balthasar vai propor, para contemplar melhor este evento do mistério salvífico, uma teologia dos três dias a partir do tríduo Pascal. Neste contexto, o que nos parece ainda mais rico é a teologia da kenosis desenvolvida pelo teólogo a partir do *descensus ad inferos* de Nicolau de Cusa. A partir desta reflexão podemos vislumbrar em Balthasar a radicalidade do vazio kenótico ou vazio da *forma Dei*. Recorda-nos Rosino Gibellini que o *descensus ad inferos* reinterpretado por Balthasar aparece no autor em um terceiro sentido que o das interpretações corriqueiras. Num primeiro sentido, o *descensus ad inferos* tem sido interpretado em seu sentido ativo como descida triunfal de Cristo ao *sheol* para libertar aqueles que estavam esperando pela salvação. Esta visão não parece adequada para a teologia dos três dias, pois antecipa para o segundo a vitória radiante do terceiro dia. Num segundo sentido, *descensus ad inferos* tem sido interpretado num sentido mitológico, como luta de Cristo contra o Hades. Contudo, é na terceira interpretação que se encontra a reflexão autêntica de Balthasar. Neste sentido, o *descensus ad inferos* é ressaltado pelo teólogo em seu sentido passivo como 'caminho para os mortos'. Este sentido passivo leva à radicalidade do vazio kenótico. Deus esvaziou-se de tal modo de sua forma até partilhar de maneira radical da sorte dos homens, e por isso sofreu a morte. Nesta perspectiva o vazio kenótico mostra um Deus em sua solidariedade com os mortos. Diz-nos Rosino Gibellini, que ele está com os mortos, no sentido de estarem com os r*efa'im*, aqueles que

[79] GIBELLINI. Rosino. *A teologia do século XX*, p. 244.

estão literalmente sem forças[80]. Deus participa da solidão radical que supõe o pecado, cujo preço é a morte. Esta é a loucura da cruz.

Emílio Brito, em seu resumo sobre a kenosis, também vai ressaltar a originalidade da narrativa joanina. Afirma que em tal narrativa o caminho do Cristo, da encarnação à glória da ressurreição, pode ser compreendido como uma descida e uma ascensão dramática[81]. Ainda neste contexto lembramos a importância da palavra shekiná, que no evangelho de João diz respeito a esta presença gloriosa de Deus que permanece em meio aos homens manifestando sua plenitude no evento da cruz[82]. O prólogo de João expressa bem o conjunto desta narrativa kenótica por meio do jogo explícito das palavras luz-trevas, logos-sarx; Pai-Filho. Esta decisão divina de esvaziamento de si, que encontra sua máxima expressão na morte de cruz, toca o tema, teologicamente controverso, da mutabilidade em Deus. Esta questão representou um dos epicentros dos debates entre o que se conhece como ortodoxia e heterodoxia na história do cristianismo, envolvendo grandes nomes da tradição cristã como o debate entre Athanásio e Ario; Apolínário, Cirilo e Nestório; Irineu de Lião e Eutyches[83]. Esta controvérsia teológica, envolta em sua áurea de mistério, não pode encontrar outra possibilidade de compreensão a não ser que apelemos, a exemplo de santo Hilário, para a "*Liberdade soberana de Deus*" na qual se encontra justificada esta "disposição" misteriosa ao esvaziamento de Deus por Deus mesmo. Sobre isto, Balthasar afirma que Deus é tão divinamente livre que ele pode escolher a obediência de escravo[84]. A chave para compreender este mistério da *kenosis* permanece, portanto, como uma questão que se refere, sobretudo, ao mistério da Liberdade e do Amor de Deus.

Visto que nosso intuito neste tópico consiste em retomar o tema central da kenosis como mistério da salvação, a partir do possível diálogo entre a fenomenologia da vida em Henry e a fenomenologia da verdade em Balthasar, abrimos mão de recompor uma história da interpretação o dogma ou da interpretação desta categoria teológica. Aliás, tal tarefa já se encontra realizada com exímia competência por muitos pensadores, entre eles Brito. É preciso afirmar que para além de todas as reflexões especulativas que podem rondar esta controvérsia teológica, precisamos manter o foco

---

[80] Cf. Ibid, p.245.
[81] Cf. KÉNOSE. Emílio Brito. In LACOSTE, Jean-Ives. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Puf, p. 630-633, 1998.
[82] Cf. KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, p.17.
[83]Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. Le mystère pascal. In *Mysterium salutis* 12. Dogmatique de l'histoire du salut. Paris: CERF, pp. 26-34. 1972.
[84] Ibid, p. 31.

no mistério central da kenosis. Mistério que diz respeito à assombrosa decisão de Deus de se esvaziar, assumindo uma condição de escravo, que se refere ao abaixamento do Filho de Deus, sua encarnação, missão e morte de cruz. Entre todas as abordagens recentes da modernidade sobre este tema, desde a questão da comunicação de idiomas, retomada pelos luteranos, até as teologias inspiradas no movimento da fenomenologia do espírito hegeliano, a visão trinitária da *kenosis*, proposta pelo teólogo ortodoxo Serguei Bulgakov, retomada de alguma forma por Balthasar, aparece-nos entre as mais fecundas[85]. Não é a ocasião para explorar de maneira profunda a visão de Bulgakov, ressaltamos apenas um pressuposto perigoso que se encontra por detrás de sua teologia trinitária da *kenosis*. Trata-se de uma espécie de tentação gnóstica que pode nos conduzir a pensar a cruz histórica como a tradução fenomenal de um Golgotha metafísico[86]. Sabemos que de forma alguma o mistério da *kenosis*, que encontra sua máxima expressão na teologia joanina na morte de cruz, deve ser pensado, numa linguagem fenomenológica, como o correlato intencional de um Golgotha metafísico. Isto implicaria afirmar uma distância absurda entre Deus e Deus mesmo. A ideia de um Golgotha metafísico aparece como fruto de uma interpretação gnóstica da passagem apocalíptica que fala do cordeiro degolado desde a fundação do mundo (Ap 5, 6 e 13, 8).

O engajamento do Pai e do Espírito é o que vai afirmar o valor redentor da kenosis do Filho. Esta abordagem trinitária da *kenosis*, que aparece em Balthasar, parece ser na verdade a retomada da intuição de Bulgakov, que nos leva a considerar o mistério da *kenosis* em três níveis, como nos recorda o próprio autor:

> Assim, convém-nos considerar a *kenosis* em seu tríplice nível. Seu último pressuposto é o "desinteressamento" de pessoas (enquanto que pura relação) na vida intratrinitária do amor. Em seguida, uma *kenosis* fundamental intervém com a criação porque Deus, desde toda a eternidade, assume a responsabilidade do evento da criação e, em previsão do pecado, faz entrar em conta a cruz. Enfim, no mundo pecador, a paixão redentora de Cristo começa a partir de sua encarnação. E como o valor da *kenosis* redentora é um valor indivisivelmente trinitário (como parece afirmar Bulgakov), Deus o Pai e o Espírito Santo se encontram seriamente engajados[87].

O engajamento do Pai e do Espírito na *kenosis* do Filho mitiga de alguma forma o perigo gnóstico que, como dissemos, poderia levar a conceber a *kenosis* histórica

[85] Cf. KÉNOSE. Emílio Brito. In Lacoste Jean-Ives, pp. 631-632.
[86] Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. Le mystère pascal. In Mysterium salutis 12, p.38.
[87] Ibid, p. 39.

como apenas uma imagem do que ocorre perfeitamente numa esfera de *kenosis* metafísica nomeada, como vimos, de Golgotha metafísico. Neste contexto, chamamos a atenção para a afirmação teológica de Balthasar que se refere à relação estrita de revelação entre a trindade imanente e a trindade econômica. Neste sentido, a decisão de esvaziamento de Deus ganha uma densidade trinitária impossível de ser percebida fora da relação fundamental de amor da comunhão intratrinitária. Relação de amor que, na fenomenologia da verdade de Balthasar, conduz-nos à categoria máxima do serviço. Por isso mesmo, segundo nossa visão, a atitude kenótica, compreendida em sua dimensão trinitária como atitude de amor, possibilita-nos pensar a *kenosis* não somente como um esvaziamento, mas como um abaixamento para-o-serviço, ou um esvaziamento como serviço. Deus se abaixa para servir, o esvaziamento de Deus como serviço redunda na plenificação de nossa humanidade. Nisto consiste a manifestação máxima do amor de Deus em relação ao homem. A partir daqui fica ainda mais compreensível a categoria da "*condição de escravo*", assumida pelo Verbo e cantada no hino de Filipenses (2, 6). Escravo, neste sentido kenótico, não se define em sua oposição clássica com a questão da liberdade. Tal categoria "escravo" precisa então ser compreendida a partir daquilo que parece ser a essência definidora desta condição, a saber: sua função de serviço. O espanto teológico da *kenosis* não se refere àquele do mistério de um Deus que se esvazia, mas àquele de um Deus que, misteriosamente, esvazia-se colocando sua liberdade a serviço da humanidade. É Balthasar mesmo quem dirá que "*ao se colocar a serviço de sua criatura, lavando-lhe os pés, Deus se revela no que ele tem de mais especialmente divino e assim ele manifesta sua glória suprema*[88]". Destarte, podemos dizer que no teólogo a questão da kenosis, em sua abordagem trinitária aparece, em seu mistério, sobretudo a partir da categoria do amor como serviço. Trata-se, como diz Hilário, desta liberdade soberana de Deus que escolheu se esvaziar. Contudo, o mistério maior, se é que assim o podemos chamar, está na função deste esvaziamento kenótico. Função que se revela na vida do Verbo encarnado como atitude de "serviço" e que está fundamentada no amor do Pai pelo Filho no Espírito. A questão da kenosis em Balthasar aparece claramente situada a partir da centralidade do evento da cruz como ápice do mistério da salvação. Neste contexto, a encarnação aparece ordenada à paixão e, por isso, o autor afirma, à guisa de M Kähler, que realmente "*os evangelhos são a narrativa da história da paixão precedida de uma desenvolvida introdução*"[89]. Com

[88] Ibid, p. 14.
[89] Ibid, p. 17.

esta afirmação de que a encarnação se encontra ordenada à cruz como cume do evento da salvação, consideração bastante joanina, Balthasar diz ser possível dissipar dois mitos que foram muito reproduzidos pelas discussões teológicas sobre a *kenosis*. O primeiro opõe a teologia grega à teologia latina, ao dizer que na primeira a ação salvadora de Deus seria fundamentalmente cumprida no ato da encarnação em relação à qual a cruz não passaria de um fenômeno secundário e consequente, um epifenômeno. Deste primeiro mito surge o segundo. Trata-se, de acordo com o autor, do mito moderno segundo o qual o cristianismo é, sobretudo, um encarnacionismo, no sentido de ser um enraizamento no mundo profano e não a morte a tal mundo. Balthasar ainda afirma categoricamente que a questão da *kenosis* não é, antes de tudo, uma questão da relação horizontal entre o presépio e a cruz. Trata-se primeiro do mistério da relação vertical entre o céu e o presépio.

Retomando o tema da fenomenologia do sujeito que se constitui a partir de sua atitude de abertura e colaboração com a verdade, parece-nos que a reflexão do teólogo sobre a *kenosis* centrada na questão da cruz, quer ser um convite para a compreendermos a partir da atitude do amor como serviço que misteriosamente brota da liberdade de um Deus amoroso. Neste sentido, ousamos dizer que de repente nos espantamos com o secundário, a saber: a questão da liberdade ou da mudança em Deus, e nos esquecemos do que deveria constituir o espanto teológico primeiro, a saber: a loucura da cruz. A loucura que este mundo não aceita é justamente a revelação de um Deus que, em sua liberdade, decide servir, por amor, a sua criatura. A loucura rejeitada por muitos, tem a ver com aquela verdade que proclama que a fraqueza e a pobreza deste mundo, enquanto condição de servo, aparecem justamente como sendo a fortaleza e a riqueza em Deus. Seria absurdo dizer, parodiando santo Irineu, que a glória de Deus está "no serviço" em manter o homem vivo? Então, se o abaixamento kenótico, em sua função salvífica, consiste, sobretudo, em assumir a condição de alguém que serve, e o amor como serviço é, de certa forma, a glória de Deus, como podemos afirmar um abandono da glória de Deus na encarnação do Verbo? Neste sentido, a sentença "*não se apegou à sua condição divina*" (Fl 2, 6-7), acaso não poderia ser interpretada também como um "não se apegou àquilo que os homens consideram ser de condição divina"? Ora, o que os homens deste mundo consideram ser de condição divina é a realeza que é servida e que não serve, é a nobreza que jamais se abaixa para partilhar seu amor com os plebeus. Isto não é, definitivamente, o que caracteriza a divindade do Deus de Jesus Cristo. Interpretada desta forma, as palavras deste hino ganham ainda mais sentido. Pois

de fato, aquilo que até hoje alguns homens pensam ser o próprio da condição divina, como por exemplo, uma pureza metafísica, uma inteligência desencarnada ou ainda uma realeza impassível, é justamente a estas coisas que o Verbo encarnado rejeitou. Talvez todas estas coisas não sejam nada mais do que nossa projeção limitada do que, em nossa ilusão transcendental do ego, pensamos ser Deus. Compreendido desta forma, o esvaziamento kenótico teria ainda a função de, esvaziando esta nossa falsa imagem (projeção) do que pensamos ser Deus, revelar-nos a verdadeira essência divina como amor e serviço. Desta forma, aos olhos dos homens, o evento kenótico significa uma verdadeira humilhação, como disse Atanásio, Cirilo e outros padres. Resgatando um dos sentidos etimológicos da palavra humilhação, ela aqui significa justamente vir ao *humus*, baixar ao chão de nossa humanidade, assumindo nossa carne, "condição humana= feita de *humus* (*bazar*)", para nos revelar o que nela existe de mais divino, a saber: nossa livre e amorosa condição de serviço que brota de uma obediência, enquanto acolhida, que é ontológica e não acidental. Como diz Balthasar, na *kenosis* o que Deus decide abandonar, em sua soberana liberdade, parece se referir justamente ao atributo divino de um Deus que não partilha com ninguém sua honra e glória[90]. Na encarnação é a glória de Deus que vem habitar o homem (shekiná). O mistério desconcertante implicado no vazio kenótico seria então muito mais que o simples abaixamento de Deus a uma condição de escravo. Tal mistério reside bem mais na maravilha de um Deus que decide se doar, partilhando assim com os homens sua honra, glória e poder, ainda que tal partilha apareça sob o signo absurdo de uma morte de cruz: "*Não sabeis o que pedis. Podeis beber o cálice que hei de beber?*" (Mt 20, 22). Retomando esta mesma discussão em Henry, diríamos que o que cai no evento da kenosis é a imagem de um Deus ciumento da própria essência[91].

Balthasar afirma que a kenosis significa, sobretudo, uma reviravolta na forma de ver e conceber Deus. A partir de então Deus já não é mais concebido como um "poder absoluto", a não ser pela via do "amor absoluto[92]". O ato do amor absoluto consiste neste desapego do que lhe seria próprio, esta glória e poder não partilhados, o abandono do ciúme de sua essência. No amor absoluto, Deus quis e pôde partilhar com o homem sua condição divina, descartando assim a possibilidade do ciúme ontológico. Neste ato de amor absoluto acontece o esvaziamento que Balthasar traduz como exteriorização de

[90] Ibid, p. 31.
[91] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, p.120-140.
[92] Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. Le mystère pascal. In *Mysterium salutis* 12, p.32.

Deus. Exteriorização como saída e abertura de Deus que vem à sua criatura. Deparamo-nos aqui com o tema profundo do dom de Si já anteriormente abordado na fenomenologia da verdade. Neste contexto, a abordagem trinitária da kenosis se torna também evidente:

> A exteriorização de Deus (na encarnação) tem sua condição de possibilidade ôntica na eterna exteriorização de Deus, no seu dom tripessoal; a partir deste, a pessoa criada também não deve ser mais definida como substância em si, mas mais profundamente (se é verdade que ela é criada à imagem e semelhança de Deus) como "retorno a si (reflexão completa) a partir da exterioridade a si mesma" e "como saída de si enquanto interioridade que se doa e se exprime"[93].

Como podemos notar, este discurso não nos é totalmente estranho. Já o encontramos na ocasião em que tratamos da fenomenologia da verdade. O que nos parece fundamental aqui é a tese teológica segundo a qual esta "mudança" na forma de conceber Deus, que vai de um poder absoluto a um amor absoluto, provoca também uma mudança, ou bem mais, uma revelação sobre o que também parece ser o essencial no ser humano. É que doados no Deus doação, somos agora também concebidos, enquanto criados à imagem e semelhança, em nossa possibilidade mais profunda de doação, uma interioridade que se doa e se exprime. Emerge o espírito humano, doado em Deus, em sua crescente revelação que vai de um "em-si", passando para um "para-si" até sua revelação mais profunda como um "para-o-outro". O dom tripessoal do Deus trino, não pode encontrar sua expressão na criatura humana como imagem e semelhança, a não ser numa vida que se expressa sempre como doação de si mesmo, no serviço aos irmãos.

Convém retomar brevemente a questão do "cordeiro degolado desde a criação do mundo" que parece emergir numa possível hermenêutica do texto de Apocalipse (5, 6 e 13, 8). Tal texto, purificado da tentação gnóstica de pensar a cruz histórica como a tradução fenomenal de um Golgotha metafísico, pode nos conduzir ao mistério profundo da *kenosis*. Este mistério diz respeito ao pathos em Deus. Trata-se da tese de um Deus capaz de sofrer (de sentir), um Deus não mais impassível. Tese já apontada por Orígenes. Segundo Balthasar, o evento da *kenosis* nos situa diante de uma encruzilhada, a saber:

> De um lado, a imutabilidade de Deus, que faz a encarnação parecer como uma adição a Deus, e do outro lado, uma mutabilidade de Deus,

[93] Idem.

> de forma que a divina consciência do Filho se vê, pela encarnação, alienada numa consciência humana[94].

O autor diz que diante desta encruzilhada, o "cordeiro degolado desde a criação do mundo" pode emergir como um horizonte teológico capaz de lançar luz e conciliar os dois extremos. Para nós, esta percepção de Balthasar ratificada em sua frase "*existe um calvário lá no alto, de onde tudo parte*[95]", parece estar em sintonia com a fenomenologia da vida em Henry, cuja afirmação principal consiste na tese de que Deus como Vida se revela, sobretudo, como um Deus sofrente, ou melhor, uma arquiafetividade, um pathos primordial. Henry não emerge no cenário do pensamento como teólogo, mas se queremos pensar teologicamente a *Kenosis* em Henry, provavelmente a afetividade e a imanência absoluta de Deus como Vida, emergiriam como notas fundamentais desta revelação assombrosa. Revelação assombrosa de um Deus que, enquanto Vida, traz desde sempre como sua marca essencial a capacidade de afecção. Esta capacidade de afecção, este "calvário lá em cima", não é um Golgotha metafísico que pode ser simplesmente representado como um correlato intencional no esquema idealista da metafísica da representação. Como diz Balthasar, a cruz histórica não é a tradução fenomenológica de um Golgotha metafísico. Esta capacidade de afecção no Deus vivo e verdadeiro, do qual fala Paulo, está intimamente conectada, em sua imanência, com sua essência amorosa que se manifesta no mistério profundo da relação intratrinitária. O pathos, enquanto essência radical da imanência de Deus como Vida, é paixão entre três (Pai-Filho-Espírito) [96]. É neste sentido que podemos falar santamente de um triângulo amoroso. Nós como gerados (criados) no seio desta Vida que é Deus, recebemos a graça de participarmos desta "paixão" entre os três, deste triângulo amoroso. É esta participação que Henry chama de imanência da Vida de Deus em nossa carne. É aqui que reside a possibilidade e o sentido da salvação no sentido cristão. Pela sua *Kenosis* Deus nos insere em sua Vida amorosa, somos conduzidos ao seio da Trindade santa. Não é somente Deus que se dignou partilhar nossa paixão, somos nós que recebemos a honra e a glória de participarmos de sua paixão. Não será este um dos sentidos possíveis da frase paulina de "*completar em nossa carne o que falta à paixão de Cristo*" (Col 1, 24)? Olhando desde o ponto de vista do phatos em Deus, o "*calvário lá do alto de onde tudo parte*", temos a possibilidade de compreender

---

[94] Ibid, p. 38.
[95] Ibid, p. 40.
[96] De forma alguma tomemos paixão aqui no sentido usual do termo. Esta paixão imanente equivale aqui ao amor intratrinitário.

melhor a teologia da narrativa joanina que vê na cruz de Cristo o evento máximo da revelação da Glória de Deus. O cume de sua *kenosis* que se apresenta como a plenitude verdadeira quando a cruz revela, enquanto desvela e vela, o gesto mais sublime de amor, entrega e serviço.

Ainda sobre a possibilidade de diálogo entre a fenomenologia da vida de Henry e a teologia de Balthasar, convém retomar algumas considerações importantes. A primeira diz respeito à convicção de que o pensamento de Henry toca nossa sensibilidade teológica justamente porque sua reflexão nos coloca diante da tarefa concreta de pensar a relação sempre tensa, mas frutífera, entre fé cristã e mundo, tal como nos apontou Jean-Louis Souletie em suas considerações sobre o pensamento do filósofo[97]. Em segundo lugar, confirmar a percepção que entre os temas fronteiriços entre fenomenologia da vida e a teologia, encontra-se, principalmente a questão da encarnação inserida no horizonte da possibilidade da autocomunicação de Deus e o mistério da *kenosis*[98]. É neste contexto, de discussão sadia entre o teólogo Souletie e o filósofo Henry, que emerge a intuição de um possível diálogo entre fenomenologia da vida e a fenomenologia da verdade de Balthasar. Possibilidade esta apontada pelos próprios autores e simplesmente explorada por nós. De fato, a única referência de Henry ao teólogo Balthasar, encontrada por nós, se dá por ocasião da resposta que tal filósofo oferece às questões colocadas por Souletie[99]. Oferecemos aqui apenas breve visão de algumas questões centrais que podem aparecer conectadas no pensamento fenomenológico de Henry e na teologia de Balthasar. É neste contexto, por exemplo, que Souletie parece sugerir que, assim como Henry, Balthasar também foi um homem preocupado em afirmar que o cristianismo pode nos oferecer uma inteligibilidade do fenômeno do mundo, diz-nos o teólogo ao se dirigir a Henry no simpósio de Paris:

> O horizonte de visibilidade do mundo não dá conta da fenomenologia da vida. Uma carne não aparece no horizonte do aparecer do mundo que a desnuda de toda realidade. Afirma você [...] É isso que a teologia procura dizer quando fala da graça no seio da qual cada um de nós e o mundo se encontra sempre já situado. O Dom opera sua própria aceitação e o Dom não é outro que Deus mesmo enquanto que ele se doa no seu ser próprio, o que exclui que a graça seja um objeto do mundo. A reflexão do teólogo Urs von Balthasar, tão preocupado em descrever fenomenologicamente o aparecer da verdade na obra

[97] Cf. SOULETIE, Jean-Louis.Incarnation et Théologie. In CAPELLE, p. 135.
[98] Ibid, p, 135-141.
[99] Cf.HENRY, M. Phénoménologie et Incarnation. In CAPELLE, p. 186-190. Importante afirmar que a discussão de uma teologia da kenosis emerge do diálogo entre os dois autores e é neste contexto que vem à tona a reflexão de Balthasar.

> *Waheit der Welt*, traduzida para o francês como *Phénoménologie de la vérité*, sustenta a ideia de que o cristianismo está apto a oferecer uma inteligibilidade do fenômeno do mundo. Como ter acesso a Deus neste imensurável abismo entre Ele e a criatura? Pergunta o padre Balthasar. A resposta de Balthasar é a seguinte: para quebrar este abismo, Deus cria para nós um meio comum no qual uma comunicação dele mesmo nos será acessível e pelo qual nós seremos personalizados[100].

A primeira questão a ser retomada na citação acima se refere ao tema da revelação como autocomunicação de Deus. Este tema aparece de alguma forma na reflexão que Balthasar desenvolve sobre a fenomenologia da verdade. Como nos recorda Souletie, na obra *Wahrheit der Welt* (*Phénomélogie de la vérité*), uma das afirmações centrais do teólogo é a de que o cristianismo pode oferecer, a partir de sua revelação, uma inteligibilidade ou possibilidade de compreensão do mundo. Por trás desta afirmação podemos perceber a tese de que o cristianismo possui uma fenomenologia própria, um modo de revelação *sui generis*, que pode se colocar como uma espécie de inteligibilidade primordial. Isto já nos conecta imediatamente com a tese da inteligibilidade primordial advogada pela fenomenologia da vida[101]. Henry, retomando o que foi dito por Souletie ao se referir a Balthasar, afirma que está convencido do fato de que a verdade cristã pode se estabelecer como uma inteligibilidade primordial em relação ao mundo[102]. Portanto, percebemos que um dos pontos de contato entre Henry e Balthasar, emerge como sendo a convicção que ambos possuem de que o cristianismo é herdeiro de uma fenomenalidade própria que consiste numa inteligibilidade primordial que nos permite compreender a relação Deus-mundo-homem. Contudo, aponta Henry, em sua ignorância em relação ao pensamento de Balthasar, que a questão que fica pendente consiste em saber qual é a especificidade da categoria mundo no teólogo. E se esta concepção de mundo em Balthasar encontra alguma proximidade com o que a fenomenologia da vida define como aparecer do mundo em sua crítica à fenomenologia histórica:

> Está bem evidente a tese que Urs von Balthasar defende à sua maneira, e à qual o professor Souletie se refere. [...] Eu não conheço suficientemente o pensamento deste grande teólogo que me permite empreender uma discussão através da exposição densa que o professor Souletie nos propôs. Eu não estou seguro, por exemplo, de ter compreendido bem o que Balthasar entende como "verdade do mundo" (*Wahrheit der Welt*), nem como, segundo ele, o cristianismo

[100] SOULETIE, Jean-Louis.Incarnation et Théologie. In CAPELLE, p. 138.
[101] Cf. GONÇALVES, José Sebastião. Inteligibilidade primordial, p. 122-144.
[102] Cf.HENRY, M. Phénoménologie et Incarnation. In. CAPELLE, p. 187-188.

> pode nos oferecer uma inteligibilidade do fenômeno do mundo. Que o cristianismo possa fornecer uma inteligibilidade deste mundo, e esta de uma maneira radical e que lhe é própria, eu estou convicto. Contudo, a questão consiste em saber qual concepção de mundo justifica tal afirmação. Eu já indiquei diversas vezes minha concepção de mundo. Deixo ao professor Souletie a tarefa de decidir se a seus olhos, ela pode coincidir com aquela de Urs von Balthasar[103].

Henry, deixa ao teólogo a função de fazer dialogar sua fenomenologia da vida com a fenomenologia da verdade de Balthasar. É preciso dizer que é desta pendência que nos encarregamos aqui. Nosso trabalho consiste em afirmar esta intuição de que pode existir uma comunicação fecunda entre o conceito de mundo e vida que aparece tanto em Henry quanto em Balthasar. Neste sentido, partindo da questão da revelação, uma das questões centrais a ser trabalhada nesta abordagem deve ser aquela de verificar em que sentido a verdade do mundo e da vida em Balthasar se aproxima das categorias verdade-mundo-vida no pensamento de Henry. Retomaremos a possível divergência entre as concepções de mundo dos dois autores no momento em que discorrermos sobre o problema do privilégio da categoria geração em Henry. Igualmente já apontamos que sabemos que a concepção de mundo em Balthasar não é outra que aquela de mundo como criação. Ainda recordamos que foi justamente a investigação sobre a comunicação das categorias de verdade e mundo entre Henry e Balthasar que nos levou a pensar a intuição de um projeto de reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade em Balthasar.

Contudo, é a partir da questão da revelação como autocomunicação de Deus, que emerge o tema da *kenosis* como objeto de diálogo entre Henry e Balthasar. Trata-se especificamente de pensar uma teologia da *kenosis* em conexão com a fenomenologia da vida. A questão emerge em Henry a partir de uma afirmação e, por outro lado, de uma provocação feita por seu interlocutor Souletie:

> Sua insistência sobre a autodoação da Vida não pode encontrar outra coisa que um eco favorável na teologia, uma vez que o conceito de autodoação pode ser identificado na reviravolta que opera a teologia a partir do Vaticano II quando exprime o que é revelação[104].

Em primeiro lugar Souletie, em sua leitura de Henry, pensa que existe uma possibilidade real de aproximação de sentido entre o que o filósofo chama de autodoação da Vida e o que a teologia concebe como revelação, retomado no Vaticano

---

[103] Idem.
[104] SOULETIE, Jean-Louis.Incarnation et Théologie. In CAPELLE, p. 136.

II como autocomunicação de Deus. Contudo, neste contexto, debatendo sobre a relação entre autocomunicação de Deus e verdade do mundo, bem como, preocupado com a questão central da conciliação entre verdade de Deus e verdade do mundo, surge uma pergunta que interpela o pensamento henryano:

> É na história dos homens que Deus se autocomunica, Deus se revela revelando o mundo como sua criação. Então é na encarnação do Filho que nós conhecemos Deus como Pai e Criador. [...] Acaso você busca dizer, assim como os teólogos, que aqui verdade de Deus e verdade do mundo surgem como em um concerto (sempre em comunicação)[105]?

Vemos então que, se por um lado, o conceito de autorrevelação da Vida, em Henry, pode se referir ao denso sentido teológico da autocomunicação de Deus, por outro lado, no contexto desta autocomunicação, emerge o desafio de compreender como, em Henry, acontece a relação entre Deus e mundo, já que sua categoria de mundo parece excluir de imediato a manifestação mesma de Deus enquanto vida. A possibilidade de compreensão desta questão se encontra, da parte dos intérpretes do filósofo, em saber reconhecer que o conceito de mundo em Henry, não é estritamente teológico, mas fenomenológico. Bem como a distinção entre a questão da incorporação e encarnação. Se a incorporação se refere ao aparente conflito entre o corpo material visível e a vida invisível, conflito próprio da fenomenologia do mundo que se reduz à manifestação da exterioridade. Já a encarnação somente pode ser compreendida a partir de uma fenomenologia da carne como a matéria fenomenológica da vida invisível. Neste sentido, Henry dirá que somente pode admitir esta relação, como num concerto, entre a autocomunicação da Vida e a verdade do mundo, se a "verdade do mundo" for admitida aqui num sentido outro que o da estrutura fenomenológica. Trata-se justamente da "verdade do mundo" em seu sentido teológico. Este tema será retomado com maior detalhe no 4º capítulo.

Contudo, é justamente da distinção entre incorporação e encarnação, ou melhor, a partir da pergunta se a incorporação é o mesmo que a encarnação[106], que emerge, em Henry, a interpretação sobre a kenosis como mistério intrínseco do fenômeno da encarnação:

---

[105] Ibid, p. 137

[106] Cf. HENRY, M. Phénoménologie et Incarnation. In. CAPELLE, p.186. Recorda-nos o autor que a tarefa de distinguir a questão da incorporação do que é propriamente a encarnação já se encontra formulada na resposta que deu a Falque.

> O Cristo veio ao mundo como nós; como nós, sobre sua aparência corporal, ele revestiu a realidade desta carne sofrente, que é nossa vida finita. Tal será então minha resposta à questão do professor Souletie sobre uma teologia da kenosis, que é neste caso aquela de Balthasar. No N.T não há mais que uma frase de Paulo sobre a dita kenosis. Esta circunstância deixa aberta a possibilidade de interpretação. Eis a minha: Eu não penso que a encarnação seja apenas a vinda do verbo na objetividade. Se a kenosis não visa somente uma "incorporação" sempre abstrata - no sentido de que o homem não só um simples corpo, que o corpo humano é um Leibkörper, não no sentido husserliano de um corpo que tem a significação de ser uma carne, mas no sentido de um corpo real, habitado por uma carne real, viva e, como tal, invisível, se então a vinda à condição de homem é uma encarnação e não uma simples incorporação, então a kenosis não poderia ser compreendida a partir da verdade do mundo, a partir de uma objetivação e ou de uma objetividade qualquer. É o Deus invisível que vem neste mundo, e que permanece invisível neste mundo assim como nós[107].

Neste sentido, Henry aponta o desafio de interpretar a frase paulina sobre a kenosis. Parece-nos que para Henry a *kenosis* precisa ser pensada a partir da retomada da questão da encarnação como evento primordial em relação ao tema da incorporação. Neste contexto, desponta a questão teológica crucial de interpretar o que significa dizer que o Verbo abriu mão de sua condição divina em sua *kenosis*.

> A verdadeira questão da *kenosis* é então a de saber se o Verbo depositou sua forma de Deus no Pai, para não ser mais, em sua vinda em nosso mundo, que uma vida finita como a nossa ou se, assumindo plenamente esta condição de uma vida finita e assim a condição humana na sua natureza própria, ele não se torna menos Verbo na sua existência histórica, "Verbo e homem ao mesmo tempo", como diz Santo Agostinho. Acaso preciso dizer que partilho o ponto de vista de Agostinho, pensando como ele que este é o dogma cristão, em seu paradoxo aos olhos do mundo, mas em sua verdade teológica e metafísica? A afirmação central do cristianismo não é aquela, como dizemos na linguagem dos homens, de que a natureza de Cristo é dupla: humana e divina ao mesmo tempo?[108]

Desta forma, interpreta Henry o hino kenótico de Filipenses (2, 6-7). E em sua interpretação insere o risco de que o cristianismo fique fixado na exterioridade e confunda assim o fenômeno mundano da incorporação com o fenômeno da vida da encarnação. É a redução da encarnação à simples incorporação que faz com que o mundo não se abra ao mistério do Deus-Homem. Desta forma, a afirmação do "abrir mão de sua forma divina", referida em Filipeneses, não pode ser compreendida no

[107] Ibid, p. 186-187.
[108] Ibid, p. 187.

sentido de opor radicalmente humanidade e divindade. O texto paulino não pode ser uma afirmação de que para se fazer humano Deus deixa de ser Deus. Caso assim fosse, a verdade cristã do homem-Deus entraria em colapso. Esta afirmação gera outra heresia que consistiria num gnosticismo às avessas. Para a compreensão da kenosis é preciso retomar a afirmação simultânea segundo a qual Jesus assumiu a natureza humana, mas enquanto Filho de Deus ele aparece como um homem determinado, em um corpo de carne. Trata-se da questão da ecceidade de Cristo, enquanto conjugação da encarnação e da incorporação. Neste sentido, é preciso afirmar que a mesma natureza humana situada no tema da incorporação (viemos e vivemos neste mundo em um corpo objetivo), segundo a revelação cristã e a fenomenologia da vida, não pode ser compreendida de forma autônoma, mas se encontra sempre referida à revelação primordial segundo a qual fomos criados à imagem e semelhança de Deus. Isto é: estamos doados na vida a partir da geração do homem no seio da Vida em seu Verbo[109]. E isto diz respeito ao mistério profundo da encarnação. Retomemos aqui a questão do meio criado por Deus para se comunicar com o homem, em Balthasar, citado por Souletie. Acaso este meio não é a carne de Cristo em sua missão universal, tal qual fala Balthasar? E nessa carne de Cristo, não aparece nossa possibilidade de encarnação enquanto criados à imagem e semelhança de Deus (Henry dirá gerado)? A encarnação e não a incorporação emerge aqui como um ponto de contato entre a fenomenologia da vida em Henry e a teologia da encarnação e da kenosis. A carne emerge aqui então como o próprio dom de Deus através da missão universal de Cristo. Neste dom da carne encontramo-nos doados em Deus em nossa possibilidade de relação com ele. Isto é a inteligibilidade que nos revela a *kenosis*.

3. Balanço: à guisa de conclusão

A questão da *kenosis*, em sua possibilidade de diálogo entre a fenomenologia da verdade em Balthasar e a fenomenologia da vida em Henry, a partir das colocações de Souletie, conduziu-nos à distinção fundamental entre encarnação e incorporação. A compreensão do mistério da *kenosis* conjuga a universalidade da natureza humana com a singularidade ou a ipseidade de Jesus como homem determinado enquanto Filho de Deus. Trata-se da ecceidade de Cristo que, por sua vez, remeter-nos-á a outro possível ponto de reflexão no diálogo entre Henry e Balthasar. Referimo-nos aqui ao desafio de

[109] Ibid, p.188.

pensar algo como uma fenomenologia da intersubjetividade, tema a ser trabalhado no capítulo derradeiro desta tese. Esta possibilidade se estabelece a partir da percepção da função ético-salvífica do corpo místico de Cristo, em sua missão universal. Um corpo singular enquanto arquicorpo, o primeiro 'Si' gerado eternamente na Vida no qual todos nós, como homens e mulheres singulares (em nossa ecceidade), encontramo-nos dados[110]. Um tema que de uma forma ou de outra se encontra conectado à compreensão kenótica. Encontramo-nos aqui com o tema da nossa condição de filhos situados neste corpo místico de Cristo em sua missão universal de conduzir todos os homens à casa paterna. Contudo é nesta recondução que emerge o tema de uma fenomenologia da intersubjetividade enquanto experiência do corpo do outro:

> Tais são as pressuposições fenomenológicas imediatas da doutrina do corpo místico sobre o qual me interroga o professor Souletie, e que não são, com efeito, nada diferentes daquelas da missão universal de Cristo. Aqui uma vez mais deixo a tarefa ao teólogo para que examine o degrau exato de proximidade que se pode reconhecer entre a compreensão de Urs von Balthasar e minha própria concepção da experiência do outro e sua relação com a doutrina do corpo místico, a primeira tendo servido de abordagem para a segunda, a qual constitui, contudo, o fundamento da primeira. A experiência do outro que foi uma das preocupações centrais da fenomenologia do século XX, constitui também uma de suas maiores lacunas. Uma teoria coerente da experiência do outro deve responder a dois requisitos: primeiro deve fundar a ipseidade do Si, se tal experiência é sempre aquela que um Si faz de outro Si. É o que uma fenomenologia do mundo é incapaz de fazer se é verdade que a ipseidade, a relação do Si a Si, não pode se edificar na exterioridade. Em segundo lugar tal teoria não pode tomar seu ponto de partida num ego autônomo a partir do qual lhe é impossível compreender o alter-ego (alteridade) de outro modo que sobre a forma de uma representação ou de uma significação noemática, por princípio, irreal[111].

Desta forma, Henry coloca dois pressupostos que nos possibilitam pensar uma teoria coerente da experiência do outro. Estes dois pressupostos estão na base de uma fenomenologia da possibilidade transcendental da subjetividade que, por sua vez, fundamenta a possibilidade de uma ética e uma reflexão sobre a alteridade na fenomenologia da vida. O primeiro pressuposto se refere à necessidade de uma fenomenologia da ipseidade (do Si). Esta fundamentação preliminar da ipseidade (do Si) é, segundo Henry, necessária porque a intersubjetividade não deve ser compreendida como sendo outra coisa que uma experiência que um Si faz de outro Si. Portanto,

[110] Idem.
[111] Ibib, p. 189.

necessariamente, antes do diálogo entre dois Sis (duas subjetividades), é preciso compreender a possibilidade transcendental da vinda de algo assim como um Si (ego). Esta tarefa é realizada pela fenomenologia da ipseidade que se insere na fenomenologia da carne. O segundo pressuposto diz respeito à necessária referência de todo Si (ego) à Vida. Trata-se, em suma, da consideração do nosso nascimento no seio da Vida e de nossa condição de filho. Isto supõe um abandono da tese de nossa total autonomia. Encontramo-nos dados na Vida e é impossível compreender a nós mesmos e aos outros fora desta Vida. Neste sentido, a compreensão do outro no mundo da representação somente pode gerar a mentira. Trata-se de uma falsa compreensão que dá lugar ao falso diálogo, às máscaras, à ignorância e à intolerância. Temos então que nossa aproximação entre fenomenologia da vida e a teologia de Balthasar, enquanto uma fenomenologia da verdade, pode ser vislumbrada a partir de quatro abordagens centrais, a saber. Partindo da questão da verdade do mundo e da vida segundo Balthasar, abordamos em primeiro lugar a questão da revelação. Percebemos, num segundo momento, que a centralidade do discurso sobre a revelação no autor faz emergir a perspectiva de uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo ou da epistemologia moderna. Contudo, num terceiro momento, o tema da revelação conduzir-nos-á, por sua vez, ao âmbito da teologia da *kenosis* em referência à fenomenologia da vida. Por último, a questão sobre a *kenosis* nos lançará à tarefa de pensar uma fenomenologia da intersubjetividade no horizonte da função ético-salvífica do corpo místico de Cristo.

CAPÍTULO 4: FENOMENOLOGIA DA VIDA E CRISTOLOGIA: A VOLTA PARA A CASA PATERNA

Introdução:

No presente capítulo aprofundaremos a reflexão sobre a relação entre Fenomenologia da vida e Cristologia. Trata-se de concentrar nossa atenção sobre a questão da possibilidade da salvação, em seu sentido cristão, como um retorno à casa do Pai, a partir de nossa condição de filhos no Filho. Na linguagem fenomenológica henryana, trata-se do encontro do vivente com a Vida, o que, na linguagem clássica, equivale a falar da relação entre criatura e Criador. Abordaremos algumas questões como pontos principais que uma reflexão teológica pode levantar quanto à possibilidade de uma abordagem cristológica do pensamento de Henry.

Num primeiro momento, no contexto específico da relação fenomenologia da vida e cristologia, delinearemos um horizonte de possibilidades e limites. Após situar nosso discurso sobre o pano de fundo das "calúnias contra a vida", trataremos da controvérsia que se refere ao privilégio da categoria da "geração-nascimento" no pensamento de Henry, em relação à categoria teológica clássica de "criação-criatura". A abordagem desta temática explicitamente cristológica, uma vez que estende também ao homem a categoria de 'geração', deve levantar algumas questões. Isso porque a categoria da geração se encontra na tradição teológica exclusivamente utilizada para se referir ao Verbo 'gerado não criado'. Devemos então nos perguntar quais são as implicações teológicas da afirmação segundo a qual a criação da vida humana não é outra coisa que uma geração? Como neste contexto podemos pensar a diferença entre Criador e criatura? Nesta ocasião abordaremos o desafio de pensar uma hermenêutica fenomenológico-cristológica do homem criado à imagem e semelhança de Deus, no contexto de uma fenomenologia do nascimento para além da visão axiológica. Evidentemente este tema requer a evocação do horizonte maior do mistério cristão que diz respeito ao evento da encarnação. Neste contexto, a fim de enriquecer nossa perspectiva, lançamos mão de um breve diálogo com a "cristologia cósmica" proposta por Teilhard Chardin à luz de algumas considerações sobre a teologia da criação feita por Adolphe Gesché, pois cremos que tal perspectiva, menos hamartiacêntrica, ajudar-nos-á a compreender a relação entre as categorias centrais de Criação-Geração-Encarnação-Salvação. Não oferecemos resposta fechada a estas questões. Por isso, elas

permanecem como pano de fundo para a possibilidade de diálogo entre a fenomenologia da vida e o cristianismo.

A segunda parte focará a atenção na possibilidade de pensar uma Antropologia teológica fundamental conectada à revelação primordial de nossa humanidade como filhos no Filho. Este segundo momento se encontra estruturado a partir de dois temas: em primeiro lugar abordaremos a relação da antropologia teológica fundamental com a possibilidade transcendental da escuta. De certa forma, retoma-se aqui a questão da geração do homem transcendental no Primeiro vivente, mas é a questão fundamental do "ouvinte da palavra" que marca o ritmo da reflexão. No derradeiro momento, a fim de pensarmos o retorno para a casa do Pai, concentraremos nossa atenção sobre a função salvífica da carne de Cristo. Ele é o pedagogo que nos narra Deus. Duas categorias importantes para pensar a abordagem fenomenológica do cristianismo em Henry perpassam a reflexão, explícita ou implicitamente. Trata-se, por uma parte, da questão central que se refere à nossa condição de filhos no Filho e, por outra parte, da interessante categoria da 'Ilusão transcendental do ego', o esquecimento por parte do homem de sua 'condição originária'.

1 Fenomenologia da vida e Cristologia: possibilidades e limites

Esta primeira parte tratará da possibilidade da relação entre fenomenologia da vida e Cristianismo a partir do foco de possibilidades e limites. Nesta perspectiva, retomaremos, no horizonte das questões preliminares, a questão das três calúnias contra a vida[1]. Estas três "calúnias" não podem ser interpretadas como resultado de uma opção axiológica, mas metodológica. A partir desta reflexão se faz possível situar melhor o pensamento henryano em seu viés fenomenológico e não somente axiológico, como corremos o risco de fazer quando o colocamos em contato com a tradição cristã.

Na segunda parte abordaremos algo sobre uma fenomenologia do nascimento. Aqui se encontra situada a questão da controvérsia entre a categoria de geração e criação. A terceira parte busca tratar da possibilidade de uma hermenêutica fenomenológica e cristológica da afirmação henryana segundo a qual o homem precisa ser compreendido como uma "criatura diferente" em seu sentido fenomenológico. Dialogaremos com a perspectiva da teologia da criação assinalada pela tradição e

[1] Cf. HENRY, *Cést moi la vérité*, p.66. O autor trata das três calúnias no terceiro capítulo da citada obra, o qual afirma que existe um elemento de ligação entre as três calúnias contra a vida. Este elemento parece ser a exterioridade justamente enquanto representação.

retomada por Gesché e outros pensadores cristãos como Teilhard de Chardin em suas reflexões sobre a noogênese e a cristogênese. Emergirão neste contexto, especialmente a partir de Gesché, os possíveis limites da abordagem henryana no que diz respeito a uma fenomenologia e hermenêutica da alteridade. Lacuna que surge devido à insuficiência da abordagem bíblica do sentido da 'criação'.

1.1 Questões preliminares: as três "calúnias" sobre a vida. Entre a opção metodológica e axiológica

Iniciamos esta parte afirmando que a questão de fundo da interpretação henryana do homem, como fruto de uma geração e não de uma criação, deve ser resituada antes num horizonte fenomenológico que axiológico. Aos poucos esclareceremos esta relação do que chamamos aqui de axiologia e fenomenologia. Por agora dizemos que talvez não seja prudente falar de uma teologia fenomenológica, assim como se fala de uma psicologia fenomenológica. Contudo, nos parece realmente rica a intuição de Henry quando nos propõe uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Esta abordagem pode justamente nos ajudar a resgatar o valor de uma reflexão mais fundamental sobre nossa origem em Deus, evitando o discurso unívoco baseado somente no viés axiológico da questão. Nesta perspectiva, afirma-se o homem como uma criatura diferente do produto de um mundo da representação. Ele é gerado e dado na vida. A verdade do homem é que ele é dado em Deus, e por isso é bom.

Concebemos a possibilidade da relação entre fenomenologia da vida e cristologia a partir da salvação em sentido cristão como uma volta para a casa paterna. Uma volta que na verdade significa um reencontro, já que de fato o homem como vivente se encontra sempre dado no seio da vida sem jamais se separar da mesma. Isto porque tal separação, em sua possibilidade radical, coincide com a nadificação própria da estrutura fenomenológica do mundo, que outra coisa não gera a não ser a morte e sua perdição. O homem se perde da Vida quando se encontra jogado na ilusão transcendental do ego. O ponto de partida desta reflexão consiste na recolocação do homem no seio da Vida. Numa linguagem teológica sistemática diríamos que é a consideração de toda antropologia a partir de uma teologia. É justamente na intercessão entre teologia e antropologia que se dá o lugar a partir do qual podemos situar o discurso cristológico. Em Henry, isto não é diferente. No autor, também a possibilidade de uma cristologia, como uma fenomenologia do Cristo, encontra-se na intercessão da

relação entre a Vida e o vivente. Desta intercessão brota a rica e complexa análise fenomenológica da relação entre a Vida e o Primeiro vivente gerado eternamente em seu seio. E somente desta relação entre a Vida absoluta e o Primeiro vivente é que se aborda, em Henry, a geração do homem transcendental. Recorda-nos o autor que toda esta análise se refere a uma fenomenologia transcendental, cujas categorias principais coincidem com o mistério do Pai e do Filho em sua significação da revelação cristã. Henry afirma ainda que a palavra 'transcendental' assume aqui sua significação filosófica, pela qual não designa as coisas em seu sentido imediato como as percebemos na estrutura do aparecer do mundo, mas diz respeito à sua possibilidade mesma enquanto essência. Todas as vezes que utilizarmos tal conceito, referir-nos-emos, então, à condição de possibilidade enquanto o que existe de mais interior e, assim, de verdadeiro em algo.

Contudo, como já dissemos ao tratarmos da revelação, esta fenomenologia transcendental somente é percebida como tal a partir da constatação do limite do aparecer do mundo, o qual revela uma falha ontológica caracterizada pela famosa exteriorização da exterioridade. Diante do limite deste poder de doação, que é a estrutura ek-stática do mundo, somos conduzidos a uma verdade mais originária que chamamos de Vida fenomenológica absoluta. Nos últimos escritos henryanos, esta Vida absoluta coincide com o que a tradição cristã compreende como o horizonte do mistério de Deus. Tudo isto já foi trabalhado nos capítulos anteriores. Por isso, retomaremos somente algumas reflexões que nos parecem centrais. Nesta perspectiva, a concepção cristã que afirma que não somente a Vida é verdade, mas que a verdade é a Vida deve ser concebida como modo originário de doação em relação ao aparecer do mundo. Trata-se da situação de uma fenomenologia da vida (chamada fenomenologia transcendental) como pressuposto para uma fenomenologia do mundo.

Em sua atitude de ignorância, segundo Henry, o aparecer do mundo abordará o mistério da vida a partir de três “mentiras” ou “calúnias”. A primeira delas provém daqueles que creem falar como cientistas da vida e consiste em reduzir a vida aos processos materiais, fisiológicos (reducionismo do discurso biológico, psicofísico, etc.). Neste sentido, a vida é identificada grotescamente com aquilo que se analisa nos laboratórios, ao ponto, por exemplo, de o DNA ser nomeado como tijolo da vida. Mas de que vida o DNA é o tijolo? Responder-nos-ão os 'cientistas da vida': "*ora, desta vida que manipulamos e dissecamos, a única que existe de forma palpável*".

A segunda “calúnia” contra a vida diz respeito à perspectiva filosófica que reduz a vida ao aparecer do mundo, negando-lhe assim a possibilidade mesma de que ela possa aparecer como outro modo de doação ou manifestação que não seja o ser definido pela racionalidade ocidental[2]. Sem adentrarmos demasiadamente no tema, convém lembrar apenas que, para o autor, esta segunda “mentira” sobre a vida se encontra desenvolvida em representantes da fenomenologia contemporânea como Heidegger. Sobre esta questão sugerimos com o autor a consulta da obra de Didier Franck, que fala da incapacidade do pensamento heideggeriano de dar conta do problema da vida[3].

A terceira “mentira” contra a vida surge da tentativa da filosofia do século XIX de recuperar a questão da vida como manifestação essencial. A má compreensão das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, assim como da teoria de Freud, gerou a terceira “calúnia” contra a vida. Tal “mentira” consiste em situar a vida como princípio metafísico do universo. A “calúnia” consiste em que tal vida como princípio metafísico, (identificada com a vontade em Schopenhauer, a vontade de poder em Nietzsche e o inconsciente em Freud), é concebida como uma vida cega e sem princípio algum de inteligibilidade que não seja uma força incontrolável e arbitrária. Trata-se, neste caso, de uma força destrutiva e trágica, quando se interpreta o dionisíaco como irracional em contraposição ao apolíneo como da ordem da razão.

Para o autor, estas três “calúnias” resumem, de certa forma, o modo como o pensamento ocidental concebeu a vida, revelando assim a incapacidade da fenomenologia do mundo em oferecer uma análise fenomenológica da vida como "outro modo de doação". O que não encontra sua possibilidade de realização a partir da verdade do mundo, a saber, uma análise fenomenológica da vida, encontra sua chave de leitura mais fecunda no que o autor chama de verdade do cristianismo. E é isto mesmo que justifica esta investigação.

Ainda sobre as três “calúnias” contra a vida, parece-nos conveniente fazer mais algumas observações como preâmbulo da questão teológica, antropológica e cristológica em Henry. Neste sentido, percebemos que a Vida em sua significação fenomenológica, identificada com a verdade cristã, não deve ser confundida, como na primeira “mentira”, com a vida imediatamente apreendida pela verdade do mundo (reducionismo do discurso científico sobre a vida). Desta forma, se alguma vida aparece neste mundo (no laboratório), tal vida não é jamais a Vida absoluta ou a vida em sua

[2] Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*, p. 11-38.
[3] Cf. HENRY. *C'est moi la vérité*, p. 64.

significação fenomenológica como modo de doação original. O que aparece neste mundo, enquanto estrutura ek-stática, não é outra coisa que a significação vazia da Vida. Isto quer dizer que a vida captada imediatamente pelo aparecer do mundo não é mais que uma ilusão e, assim, uma vida passageira que, como vimos, desliza sempre para o nada. Trata-se de uma vida que não é vida a não ser em sua relação de ser-para-a-morte. A Vida fenomenológica absoluta jamais pode ser captada em sua essência pelo olhar intencional sobre o qual se encontra fundamentado o saber científico moderno. Aqui ecoam as palavras de Cristo: "*meu reino não é deste mundo*", e mais ainda a dificuldade dos homens, impregnados da estrutura do aparecer do mundo, em reconhecerem esta vida como "outro poder de doação". De repente escutamos outra sentença que ambienta toda esta discussão: "*Ele veio para os seus, mas os seus não o reconheceram*" (Jo1, 11). Não se trata aqui da exclusão radical entre o dado revelado (fé) e a ciência, mas da resituação de duas verdades uma frente à outra, enquanto possibilidade de abertura a outro poder de doação, outra estrutura de manifestação que não seja univocamente a deste mundo. Neste contexto, a cristologia em perspectiva de retorno para a casa paterna não quer ser outra coisa que uma original reflexão que busca abrir o homem à outra forma de doação, libertando-o da tragicidade ontológica do simples aparecer do mundo.

Convém lembrar, contudo, que para Henry, apesar de sua crítica radical à fenomenologia histórica, a incapacidade do aparecer do mundo em reconhecer por si mesmo outro poder de doação que não seja o seu, não possui uma significação axiológica. Isto quer dizer que não é por uma 'maldade intencional', no sentido moral, ou egoísmo consciente, que a fenomenologia do mundo reduz tudo ao seu aparecer, excluindo radicalmente a vida. Destarte, segundo pudemos notar, o aparecer da vida não é considerado pelo aparecer do mundo basicamente por duas causas. Se a primeira delas, mais superficial, diz respeito à diferença radical entre o postulado metodológico da ciência moderna, identificado com a redução galileana e cartesiana, e a própria forma de revelação da verdade da Vida. A segunda causa, mais profunda, pela qual a vida se encontra excluída das análises da fenomenologia do mundo, deve-se a esta forma de revelação da própria vida que como tal, por sua essência mesma, não viria nunca ao aparecer do mundo pelo fato de lhe ser radicalmente diferente. Trata-se realmente de dois modos do aparecer, o da vida e o do mundo. Desta forma, a redução galileana-cartesiana, que ao princípio parece ser a única culpada do esquecimento da vida, encontra-se agora absolvida quando se percebe que a vida em si mesma, como se

encontra dito nos capítulos anteriores, é esquecimento à causa de sua imanência radical. Ainda assim, a propósito do postulado metodológico da ciência moderna, convém retomar brevemente o pressuposto do que chamamos redução galileana.

Sobre tal redução, em conexão também com a filosofia cartesiana, podemos dizer que ela consiste na opção metodológica que resulta na exclusão da qualidade sensível de todos os corpos do universo. Exclusão a partir da qual se passa do corpo sentido ao corpo científico e que coloca como postulado central a afirmação da geometria como uma ciência segundo a qual todo corpo pode ser conhecido a partir de sua delimitação essencial pelas formas geométricas. Contudo, como nos recorda Henry, a exclusão das qualidades sensíveis implica a exclusão da sensibilidade e, desta forma, a exclusão mesma da Vida fenomenológica absoluta que fundamenta o aparecer mesmo da sensibilidade. Longe de negar os frutos científicos desta opção metodológica da suspensão das qualidades sensíveis, assumida pela fenomenologia do mundo enquanto fundamento da ciência moderna, Henry considera esta exclusão da sensibilidade como algo catastrófico, pois tal opção metodológica retardou o reconhecimento do outro modo de doação que diz respeito à verdade da Vida. É interessante perceber que é justamente neste contexto que aparece também a desculpabilização da opção metodológica chamada redução galileana, livrando-a assim da identificação com uma opção axiológica. Este movimento da desculpabilização acontece quando o autor afirma que a redução acontece devido a uma ignorância do saber científico. Cabe-nos, porém, perguntar: o que tal saber ignora?

O que tal saber ignora, o que o aparecer do mundo não compreende, tem a ver com o dado fenomenológico fundamental segundo o qual as qualidades sensíveis, por ele excluídas, jamais existem como mera propriedade acidental dos objetos. Isto quer dizer que antes de tais qualidades serem projetadas sobre o objeto pelo aparecer do mundo, elas são realmente as impressões subjetivas puras que pressupõem uma sensibilidade transcendental, que outra coisa não é que esta essência invisível da Vida identificada com o horizonte da verdade cristã. Aquilo que a ciência moderna ignora é justamente que o aparecer da sensibilidade não possui outra fonte que não seja a Vida fenomenológica absoluta enquanto afetividade primordial, um *arquipathos*.

Esta tese radical, haurida das reflexões de Henry, rendeu-lhe a hostilidade de não poucos pensadores contemporâneos, que o acusam de haver transformado a mais rica tradição fenomenológica em mera teologia. Trata-se do que se chama "*le tournant*

théologique de la phénoménologie française"[4]. Contudo, eis a maravilha do pensamento vivo. Pois o que eles consideram como fracasso, é o que, em Henry, consideramos a força e a riqueza de seu pensamento enquanto possibilidade de reflexão teológica. Seria demasiada pretensão afirmar que neste contexto também percebemos a força da sentença paulina segundo a qual aquilo que aparece como loucura para os homens é sabedoria de Deus? Realmente nos causa grande incômodo esta mania que Deus tem de escolher as coisas loucas deste mundo para confundir a sabedoria dos homens (1Cor1, 25-27). De qualquer forma, voltando à nossa reflexão, o que devemos perceber consiste justamente na diferença radical entre o postulado metodológico da ciência moderna e a própria forma de revelação da verdade da Vida. Desta forma, Henry conclui que o postulado metodológico e, dizemos nós, não axiológico da ciência moderna, ao excluir a sensibilidade, o que exclui em realidade é a possibilidade de reconhecer outra forma de manifestação diferente da sua, a manifestação da Vida fenomenológica absoluta. Por tal motivo suas pesquisas jamais poderão conduzir com profundidade à Vida enquanto essência de toda manifestação[5].

Contudo, a segunda causa da exclusão da Vida da perspectiva do aparecer do mundo, desculpabiliza ainda mais a opção metodológica da redução galileana, ultrapassando radicalmente toda possibilidade de conceder um valor axiológico à mesma. De acordo com esta segunda causa, o motivo principal da ausência da Vida nas pesquisas científicas se deve à irredutibilidade ou exclusão recíproca, enquanto estrutura fenomenológica ou modo de doação, entre a verdade da Vida e a verdade do mundo. Neste sentido, o autor ressalta algo fundamental para a concepção da fenomenologia da vida. Trata-se da afirmação de que mesmo o mundo pré-científico, o mundo cheio de sensações que parece nos remeter diretamente à Vida, este mundo que a fenomenologia chamou em certo momento de mundo-da-vida (*Lebenswelt*); mesmo neste mundo das sensações e pulsões, a Vida fenomenológica absoluta não aparece jamais. De onde provém sentença tão impactante? De fato, esta afirmação resulta ser uma das mais desconcertantes do pensamento henryano. Contudo, não é mais desconcertante que fundamental. O motivo desta afirmação verdadeiramente impactante resulta ser o fato de que mesmo a "apreensão" da vida neste mundo pré-científico, denominado mundo-da-vida (*Lebenswelt*), não se dá de outra forma que não seja a partir da própria verdade do mundo. Isto é, mesmo nisto que a fenomenologia contemporânea chamou de mundo-

[4] Cf. JANICAUD, Dominique. Le tournant théologique de la phénoménologie française, p. 121.
[5] Cf. HENRY, *C´est moi la vérité*, p. 46-53.

da-vida, a vida não aparece a não ser a partir do horizonte de visibilidade do mundo que, em si mesmo, enquanto estrutura de exteriorização, não pode manifestar interioridade alguma e, portanto, vida alguma.

Neste mundo pré-científico é ainda o olhar intencional que pretende ver a vida e assim a esvazia. Neste contexto, diz Henry, justamente porque nós não percebemos a vida nela mesma, neste mundo pré-científico, é que nós somente a captamos sob a forma de uma significação vazia, ou como uma significação noemática irreal, para utilizar uma linguagem fenomenológica mais recorrente[6]. Henry esclarece o sentido do que vem a ser uma significação noemática irreal ou uma significação vazia, ao estabelecer concretamente a diferença radical entre as significações visando à vida e as significações visando às coisas. Para ele, seguindo a visão de Husserl, ao visar às coisas, toda significação vazia pode se tornar algo como uma intuição completa ou uma percepção. Por exemplo, a significação noemática irreal "cavalo branco", torna-se uma percepção ou intuição completa, deixando de ser uma significação vazia, quando ao abrir a janela vejo no campo um cavalo branco. Contudo, qual é o problema manifestado aqui? O problema é que isto que acontece com as significações visando às coisas, não acontece com as significações visando à vida, justamente porque a vida não é uma coisa, mas a verdade enquanto outro modo de doação, diferente daquela na qual as coisas se encontram dadas. Desta forma, posso dizer "este homem está vivo", porém, jamais será possível ver a vida na qual este homem se encontra dado dissecando seu corpo, mesmo que haja nele ainda sinais vitais. É como se a Vida fenomenológica absoluta se ocultasse constituindo o fundo fenomenológico do que nomeamos por 'sinais vitais'. Tais sinais são justamente aquilo que aponta para algo que não se vê. O sinal não é a realidade, mas algo que aponta para tal, um sintoma. Neste horizonte se encontra explicitado o que Henry chama de '*dissimulação da Vida fenomenológica absoluta*'[7]. É esta Vida que não aparece no mundo senão em forma de significação vazia. É justamente tal dissimulação que inocenta a redução galileana no sentido de afirmar que não é a redução, em seu sentido metodológico, que torna incapaz a percepção da Vida no aparecer do mundo. Isto porque é a própria estrutura fenomenológica da Vida, enquanto outro poder de doação, que não se manifesta jamais em mundo algum tal como o concebemos como estrutura fenomenológica. Não nos deparamos aqui, no fundo, com a intuição principal que conduz Kant a sugerir justamente duas formas de

[6] Ibid, p.55.
[7] Ibid, p. 57.

doação de sentido, esboçadas em seu sistema filosófico a partir do que se conhece como Crítica da razão pura e Crítica da razão prática[8]?

Para Henry, a reflexão da primeira "mentira" sobre a Vida, estritamente conectada à opção metodológica da redução galileana, conduz a uma segunda "calúnia" contra a Vida. Esta segunda "mentira" não é mais percebida como simples consequência de uma opção metodológica, mas como a consequência da negação de outro modo de manifestação. O autor aborda este tema advogando que é possível analisar esta segunda "mentira" sobre a Vida a partir da forte diferença entre a redução galileana e o que podemos chamar da redução no contexto da analítica do Dasein heideggeriano. Porém, em que consiste mesmo tal diferença? Consiste no fato de que, segundo Henry, enquanto a redução galileana exclui a vida do campo de investigação por uma opção metodológica, simplesmente não se interessando pela questão, no caso da filosofia heideggeriana acontece algo diferente. Heidegger, ao reduzir a verdade da Vida à verdade do Dasein, não faz outra coisa que negar a possibilidade mesma de outro modo de manifestação que aquele do mundo. Destarte, Henry afirma que neste caso o esquecimento da Vida não é acidental, como no caso da opção metodológica de Galileu, mas se trata de um esquecimento principial. Será possível afirmar que Henry não vê em Heidegger uma opção metodológica, como viu na redução galilena, mas uma opção axiológica? Seja como for, a crítica a Heidegger se manifesta em toda sua franqueza e respeito. Neste sentido, para o autor, apesar de ter a pretensão de criticar e colocar fim à reflexão metafísica do ocidente, Heidegger não faz outra coisa que conduzir às últimas consequências os pressupostos fenomenológicos sobre os quais se encontra fundada a tradição que pretende criticar.

Para Henry, a radicalização dos pressupostos fenomenológicos que funda a metafísica ocidental se encontra cumprida em Heidegger quando ele reduz a Vida a um modo do ser. Curiosamente, assim como ele acusa a teologia de ter reduzido o Ser a um ente (ontoteologia), ele também reduziu a Vida ao vivente/ existente - "Dasein". Desta forma, segundo o autor, Heidegger diria, por exemplo, que a vida é um modo de ser particular cuja essência não se pode ter acesso a não ser no Dasein. Contudo, o Dasein que, por sua vez, constitui a única forma de acesso à Vida, não parece ser outra coisa que ser-no-mundo, ou seja, justamente abertura ao mundo no qual a Vida jamais se manifesta[9]. Então, se temos acesso à Vida somente pelo Dasein e este não é outra coisa

[8] Ibid, p. 55-59.
[9] Ibid, p. 66.

que abertura ao mundo, segue-se então que o acesso à Vida não se dá pela Vida, mas se encontra reduzido ao aparecer do mundo. Contudo, como dissemos, se a Vida somente é acessível no mundo, ela não é em si mesma um modo de doação, um poder de fenomenalização, mas uma coisa a mais no mundo, ainda que identificada como um modo de ser particular. Sobre a questão da redução de todo aparecer ao aparecer do mundo e sobre a incapacidade heideggeriana de abordar o problema da Vida, voltamos a abordar a influência que o filósofo francês Didier Franck, especialista em filosofia alemã, parece exercer sobre as análises de Henry[10]. Abrimos mão de retomar em detalhes a terceira "mentira" sobre a Vida, a qual diz respeito à retomada da vida como fundamento metafísico do universo a partir das filosofias de Schopenhauer, Nietzsche e Freud, pois cremos haver trabalhado suficientemente o tema nos capítulos precedentes. Feitas estas considerações, que nos permitem perceber a emergência de uma fenomenologia da vida em sua coincidência com a Verdade do cristianismo, a partir dos limites do aparecer do mundo, estamos em condições de aprofundar a possibilidade da relação entre Fenomenologia da vida e Cristologia.

1.2 Fenomenologia do nascimento: controvérsia sobre a categoria de geração e criação

É no horizonte de compreensão da Vida fenomenológica absoluta como o mais essencial da Verdade cristã que esta controvérsia cristológica sobre as categorias de 'geração-criação' emerge com todo vigor. Recordando a reflexão sobre o aparecer da vida na primeira parte da tese, e mesmo no tópico que versou sobre as três calúnias, percebemos que é no contexto da percepção de uma forma de manifestação radicalmente diferente à do mundo, que Henry ressalta a intuição decisiva do cristianismo segundo a qual não é somente que a *Vida seja Verdade, mas que a Verdade é a Vida*. Dizer que a Verdade é a Vida significa mais que afirmar simplesmente que a Vida é verdade. Intenciona-se dizer que o princípio de realidade e inteligibilidade de toda manifestação se dá a partir da Vida. A Vida é a revelação primordial, a forma de doação originária na qual tudo se encontra doado.

Assim como a definição da realidade a partir da categoria do Ser, da metafísica ocidental, implica uma concepção de homem, uma nova antropologia emerge também a partir da fenomenologia radical que proclama a Vida como constitutiva da revelação

[10] Ibid, p. 69.

primordial[11]. Esta concepção do homem, situada nesta forma primordial de revelação, afirma que ele é um vivente. Percebemos, a partir de Henry, que esta antropologia que concebe o homem como um vivente, visto que se encontra primordialmente dado na vida, difere da compreensão do homem no pensamento ocidental que o afirma como mais que um vivente. Na concepção filosófica corrente, o homem é mais que um vivente porque é dotado de logos (razão e linguagem). A consequência direta que podemos tirar desta afirmação é expressa assim por Henry: "*Mas se o homem é mais que um vivente então a Vida é menos que o homem*" [12]. Logo, se a Vida é menos que o homem, a condição humana não se encontra definida pela Vida (lembremos que vida diz respeito sempre à afetividade). Destarte, a condição humana se encontra fora da Vida, num logos desencarnado, ou seja, apático, indiferente. A condição humana se encontra fundada na frieza da lógica e na irrealidade da linguagem. Seria de fato uma pobre condição humana. O que a antropologia proposta pela fenomenologia da vida, que coincide com os dados da revelação cristã, quer proclamar, consiste justamente no contrário da concepção antropológica fundada na metafísica da representação (fenomenologia do mundo). Na concepção do ser humano, que parte da revelação da verdade cristã, proclama-se que a Vida é mais que o homem, assim como o Ser é mais que o ente, mais que aquilo que aparentemente constitui sua humanidade, pois a Vida é mais que o logos enquanto razão e linguagem. A Vida é o manto que tudo envolve em seu abraço patético. Contudo, segundo o autor, existe uma afirmação ainda mais radical. Isto porque dizer que a Vida é mais que a humanidade implica também afirmar que a Vida é mais que este homem enquanto vivente singular.

Esta Vida que é mais que o homem não é outra realidade que a Vida fenomenológica absoluta, que aponta para o horizonte do mistério absoluto de Deus. Uma vez mais se faz evidente o fundamento teológico da fenomenologia da vida, tal como expressamos em nossa pesquisa precedente[13]. Advogamos que aqui reside uma conexão entre fenomenologia da vida, antropologia e teologia. Se a Vida é mais que o homem, ou seja, se ela é algo mais primordial no qual todo homem enquanto vivente singular se encontra fundado, então temos que o ponto de partida da investigação de uma fenomenologia da vida não deve mais ser univocamente antropológico. No sentido

[11] Ainda sobre a relação entre o Ser e a Vida, seria lícita a pergunta filosófica: o Ser é mais que a Vida? A Vida é todo o Ser?
[12] Ibid, p. 67.
[13] Cf. GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial*.

de dizer que não deve mais ser univocamente o homem, enquanto este vivente singular, mas a Vida mesma na qual este se encontra dado que ocupa o centro da reflexão sobre uma antropologia fundamental. Contudo, esta Vida, como dissemos, não quer apontar para outra realidade que não seja aquela mesma de Deus. Segue-se então que o ponto de partida para a compreensão do homem como vivente está no horizonte de doação onde todo homem se encontra dado. Isto significa dizer que tal ponto de partida se situa no horizonte de Deus e não univocamente no homem. Assim, em Henry, como nas reflexões cristológicas de Rahner e Balthasar, de teólogos contemporâneos como Gesché, e mesmo de místicos cientistas como é o caso de Teilhard de Chardin, a antropologia se encontra precedida por uma teologia. Aqui também a fenomenologia da vida precede e funda a fenomenologia do mundo. Contudo, Henry vai ainda mais longe ao afirmar que, na medida em que em Deus a Vida precede o vivente, então é pela vida de Deus mesmo, enquanto processo eterno e imutável no qual Deus mesmo se faz Vida, ou seja, do mistério deste processo da autogeração da Vida como geração do Primeiro vivente, que deve partir toda reflexão basilar sobre nossa humanidade. Trata-se da geração do que Henry chama de homem transcendental no seio da Vida. Dizemos então que é do mistério da geração eterna do Primeiro vivente no seio da Vida que deveria partir a reflexão sobre os outros viventes. Destarte, se lembrarmos de que este Primeiro vivente é identificado ao próprio Cristo, então temos que uma antropologia precisa ser precedida por uma Cristologia:

> Na medida em que, em Deus mesmo, a Vida precede o vivente, é nele também, pela Vida, pelo processo eterno e imutável no qual ela se faz Vida que convém começar. A relação da Vida com o vivente é o tema central do cristianismo. Tal relação, do ponto de vista da vida, chama-se geração, do ponto de vista do vivente, nascimento. É a Vida que gera todo vivente concebível. Mas a Vida somente pode efetivar esta geração do vivente em si mesma porque ela é capaz de se engendrar a si mesma. A Vida que é capaz de se engendrar a si mesma, aquela que o cristianismo chama Deus, nós chamamos Vida fenomenológica absoluta[14].

Já podemos notar então que é ao chegar nesta conclusão que o autor entra em uma especulação profunda que coincide, em nossa visão, com o mundo da especulação trinitária. É a partir daqui que se dá a complexa reflexão sobre a autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente. O autor aborda então o tema central do cristianismo como a relação da Vida com o vivente. Ele compreende este tema a partir da linguagem

[14] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 68.

fenomenológica, através do binômio geração-nascimento. Na tradição teológica, o mesmo foi abordado à luz do binômio criação-criatura. Esta é uma das grandes questões teológicas, implicando especificamente a cristologia, que julgamos aparecer na fenomenologia da vida de Henry:

> Desde que a relação da Vida ao vivente se encontra no interior de Deus mesmo, ela se produz como geração do Primeiro Vivente no seio da autogeração da Vida. Desde que tal relação diz respeito não somente à relação de Deus com ele mesmo, mas sua relação com o homem, ela se produz como geração do homem transcendental no seio da autogeração de Deus. Veremos como esta geração do homem transcendental no seio da autogeração de Deus implica a geração, nesta autogeração, do Primeiro Vivente[15].

Como dissemos, a possibilidade de compreender o privilégio da categoria de 'geração' no pensamento de Henry, parte da abordagem fenomenológica do que ele chama "autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente". Esta abordagem se encontra desenvolvida com maestria no capítulo IV da obra *C'est moi la vérité*. Contudo, o ponto de partida para compreender esta relação primordial da autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente, consiste na interpretação da vida como fenomenológica por essência. Trata-se simplesmente da tese central da verdade do cristianismo segundo a qual a Verdade é a Vida e esta Vida é fenomenológica por essência porque sua forma de revelação consiste em uma autorrevelação. Isto é: nada se mostra na Vida a não ser a Vida mesma. Se pudéssemos traduzir tal tese em uma reflexão filosófica mais simples, conectando-a com o conceito fenomenológico moderno de "coisa-em-si", poderíamos fazê-lo como se segue. Se não acreditamos em ideias inatas e não temos acesso à coisa-em-si, então de onde nos vem a ideia mesma de um noumeno, ou seja, de uma coisa-em-si para além do fenômeno? Ora, se as ideias inatas não existem e nós não podemos ter acesso por nós mesmos ao noumeno, somente podemos pensar na possibilidade de uma coisa-em-si porque ela mesma vem a nós, ou seja, revela-se em si mesma a nós por si mesma. Desta forma, não somos nós que temos acesso a ela, mas ela que nos permite aceder a si por si mesma, doando-se a nós. Parece-nos que é esta a afirmação fundamental da fenomenologia da vida, a partir da verdade do cristianismo. Afirmação que diz respeito à autorrevelação da Vida e o acesso a ela que é concebida como sendo Deus mesmo. Acesso este que não se dá a não ser pela

[15] Ibid, p. 68-69.

Vida e na Vida. Nisto consiste o ponto de partida que é a interpretação da Vida como sendo fenomenológica por essência.

Temos, portanto, que esta Vida que é fenomenológica por essência, assim o é porque se autorrevela. Esta Vida que se autorrevela é a única Vida, não existe outra. Daqui surge uma questão simultânea à própria autorrevelação da Vida. Trata-se da indagação de como é possível ter acesso à Vida. Já dissemos que o acesso à Vida não acontece senão a partir dela mesma. Esta resposta nos lança no seio da tese que identifica a autorrevelação da Vida com sua autogeração. Isto porque, como aponta Henry, esta tese que afirma que somente na Vida podemos ter acesso à Vida implica o pressuposto fundamental da mesma autorrevelação da Vida. Este pressuposto fundamental consiste na afirmação de que é a Vida ela mesma que vem a si, já que ela é a única Vida e não há outra na qual possa se encontrar dada a não ser em si mesma como Vida fenomenológica absoluta. Dizer que é a Vida que vem a si mesma equivale a afirmar sua autogeração. Por isso, a autorrevelação da Vida acontece a partir do autoengendramento ou autogeração da Vida mesma. Encontramo-nos diante do núcleo central da análise henryana. É no mistério desta autogeração da Vida que aparece a temática central desta secção que consiste na compreensão do privilégio da categoria de geração em Henry em relação à categoria "criação". A análise fenomenológica da autogeração da Vida traz como pano de fundo a temática central da relação da Vida com o vivente e, por isso, Henry intui que a autogeração da Vida acontece como geração do Primeiro Vivente. A partir daqui todo o processo de autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente será pensado basicamente a partir de três categorias basilares, a saber: 1) a questão do abraço patético da Vida a si mesma como fundamento da ipseidade e nascimento do Primeiro Vivente; 2) a questão da fenomenologia do nascimento; 3) por fim, a categoria chave que envolve toda reflexão que é a questão da interioridade recíproca do Pai e do Filho. Para melhor sistematização de nossa reflexão desenvolveremos brevemente um comentário sobre cada um desses pontos.

1.2.1 O abraço patético da Vida como fundamento da ipseidade e nascimento do primeiro vivente

No primeiro momento da reflexão da autogeração da Vida, o que prevalece é a afirmação desta autogeração como "*o abraço patético da Vida a si mesma*". Neste abraço patético da Vida a si mesma, encontramos implicitamente as duas notas essenciais da verdade da Vida que se manifesta como *imanência* e *arquipathos*, ou

ainda, como *autoafecção*. Isto quer dizer que a Vida goza eternamente de si mesma, sem poder escapar deste gozo, tal qual o manifestamos anteriormente quando tratamos da representação como uma sátira. O que este abraço patético da Vida a si mesma revela é a forma própria do poder de manifestação da Vida como sendo um *arquipathos* e uma autoafecção, como sendo este eterno vir da Vida no gozo de si mesma. O que se encontra excluído desta forma essencial de revelação da Vida é o poder de revelação do mundo fixado através do horizonte do que a metafísica interpretou como Ser[16]. Assim, de acordo com Henry, o conceito de Ser, como categoria própria do aparecer do mundo, parece ficar excluído desta análise da Vida. Isto porque a vida não se identifica com o ser do mundo (a vida não é), a vida consiste em um eterno *vir a si*, neste abraço patético a si mesma ao qual não pode escapar. A Vida, enquanto imanência radical e arquiafecção, jamais coincide com o ser do mundo, o qual se apresenta sempre como constante saída de si, projeção (fora-de-si), num olhar intencional apático e indiferente a tudo aquilo que nele se manifesta. Que a Vida seja este constante vir a si, no abraço patético a si mesma, implica que o que ela experimenta é sempre a si mesma. Isto, por sua vez, implica dizer que o que se experimenta coincide com o experimentado, o que sente com o sentido. Daqui brota a categoria de "Ipseidade essencial da Vida". Isto porque, segundo Henry, *esta identidade entre o que experimenta e o que é experimentado, este se sentir a si mesmo, consiste na essência original da Ipseidade*:

> No processo da autogeração da vida como processo pelo qual a vida vem a si, colide contra si, experimenta-se a si mesma e goza de si, uma Ipseidade essencial está implicada como a condição sem a qual e fora da qual processo algum deste tipo seria possível de se produzir. A Ipseidade não é uma simples condição do processo da autogeração da vida: ela lhe é interior como o modo mesmo onde o processo se cumpre. Assim se edifica, conjuntamente com a vinda em si da vida no se experimentar a si mesma do gozo de si, a Ipseidade original e essencial da qual o que se experimenta a si mesma tira sua possibilidade, a Ipseidade na qual todo se experimentar a si mesmo se cumpre[17].

Esta Ipseidade essencial é concebida por Henry como um "Si singular" que se abraça a si mesmo e sem o qual este abraço não seria jamais possível. Cremos que nos encontramos no núcleo duro e mais abstrato da fenomenologia da autogeração da Vida.

---

[16] Sabemos da complexidade da interpretação do ser no horizonte da metafísica tradicional. Ser aqui se refere à estrutura do aparecer no mundo enquanto exteriorização, produção. É preciso recordar aqui que nos referimos ao âmbito da discussão precedente sobre a relação entre ontologia e fenomenologia, ser e aparecer.

[17] Ibid, p. 75.

Isto porque aqui se dá a identificação deste Si singular, enquanto Ipseidade essencial, com o Primeiro Vivente. E neste contexto, Henry propõe a conexão mais estreita de sua fenomenologia com o cristianismo. Isto acontece quando ele identifica o Primeiro Vivente com o Arquifilho, propondo assim sua noção de Arquinascimento transcendental, como geração do Primeiro Vivente na Vida, como condição de possibilidade para a geração do "homem transcendental" a partir do Arquifilho (Ipseidade essencial). Desta forma, o homem em sua condição transcendental, como gerado na Vida a partir do Arquifilho, não é mais um ser criado, tal como o compreende a inteligibilidade da metafísica da representação, mas nascido da Vida. Neste contexto é que emerge uma fenomenologia do nascimento que contrapõe toda *criação como um vir à luz do mundo* (a metáfora da mulher que dá a luz), à *categoria de nascimento como geração no seio da Vida*. Sobre isto falaremos mais adiante. Importa agora retomar a identificação henryana do Primeiro Vivente com este Si singular:

> Este Si singular no qual a Vida se abraça a si mesma, este Si que é o único modo possível segundo o qual este abraço se cumpre, é o Primeiro Vivente. É assim que na sua autogeração absoluta a Vida gera nela Aquele cujo nascimento é o autocumprimento desta Vida-seu autocumprimento sobre a forma de sua autorrevelação. O Pai – se nós entendemos por isso o movimento que nada precede e que nenhum conhece o nome, pelo qual a Vida se joga em si para se experimentar a si mesma –, o Pai engendra nele eternamente o Filho, se nós entendemos por isso o Primeiro Vivente, Aquele em Ipseidade original e essencial de quem o Pai se experimenta ele mesmo[18].

Se não houvesse em Henry uma lacuna evidente em relação à ação do Espírito, diríamos que aqui se encontraria expressa uma das mais profundas teologias sobre a trindade imanente, ou a relação intratrinitária. A partir daqui, Henry opera uma aproximação radical da revelação cristã, identificando a autogeração como geração do Primeiro Vivente com a geração eterna do Filho no Pai. Esta geração eterna do Primeiro Vivente na Vida, do Filho no Pai, será denominada por Henry como um Arquinascimento transcendental do qual surge a noção de Arquifilho. Encontramo-nos aqui no terreno de uma fenomenologia do nascimento. Contudo, do ponto de vista teológico a reflexão possui a lamentável lacuna pneumatológica, ao tematizar este abraço patético da Vida a si mesma, e, por isso, ainda que a reflexão henryana evoque algo da tradição teológica sobre a trindade, ela não pode ser considerada como trinitária.

[18] Ibid, p. 76.

Retomaremos essa questão quando falarmos da terceira perspectiva que se refere à interioridade recíproca entre Pai e Filho.

1.2.2 A autogeração da Vida e a fenomenologia do nascimento

No segundo momento da reflexão da autogeração da Vida desponta a questão de algo como uma "fenomenologia do nascimento". A abordagem desta fenomenologia consiste para nós na possibilidade principal de compreendermos o privilégio da categoria da "geração" sobre a categoria da "criação". A fim de prosseguirmos a análise desta categoria retomemos a intuição fundamental expressa no fim de nosso último parágrafo no que diz respeito ao Primeiro Vivente e o abraço patético da Vida. Como dissemos, esta geração eterna do Primeiro Vivente na Vida, do Filho no Pai, é considerada por Henry um "Arquinascimento transcendental". Deste Arquinascimento transcendental nasce o Arquifilho. A categoria do Arquifilho é fundamental porque ela retoma e esclarece uma sutileza teológica que parece constituir um dos núcleos da teologia da geração eterna do Verbo, juntamente com a categoria principal do Filho Unigênito. Este esclarecimento acontece quando Henry, por exemplo, afirma que o Arquifilho não pode ser concebido simplesmente como um filho primogênito. Isto porque a ideia de filho primogênito nos remete ao imaginário do nascimento próprio da estrutura ek-stática e temporal do mundo, no qual o primogênito é simplesmente o primeiro numa ordem temporal, o primeiro de todos que virão. Contudo, o Arquifilho não é simplesmente aquele primeiro nascido de uma série de irmãos vindos posteriormente. Sobre isso diz Henry: "*Ele é aquele que habita a origem, o começo mesmo, Aquele que é gerado no mesmo processo pelo qual o Pai se engendra a si mesmo*"[19]. Neste arquinascimento não há precedência temporal do Pai em relação ao Filho. O que existe é uma autogeração da Vida (autodeterminação do Pai) como geração do Filho, ou ainda na linguagem fenomenológica, uma autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente. O que se manifesta aqui é a unidade primordial entre o Pai e o Filho, a Vida e o Primeiro Vivente. Unidade expressa muitas vezes na narrativa joanina quando Jesus declara expressamente: "*Eu e o Pai somos um*" (Jo 10,30), ou ainda "*quem me viu, viu o Pai*" (Jo 14, 9).

Neste sentido é que o Arquifilho é Unigênito. O único gerado no Pai a partir desta unidade primordial que implica uma interioridade recíproca entre Pai e Filho. Se bem entendida esta explicação teológica primordial do porquê ou em que sentido o

[19] Ibid, p. 77.

Filho é Unigênito, compreenderemos que não implica necessariamente em um absurdo teológico o resgate da categoria da geração na fenomenologia do nascimento. De fato, Unigênito, o que equivale a dizer Filho Primordial ou Arquifilho, somente existe um. Este Filho, em seu nascimento transcendental, continua sendo o único gerado no Pai desde sempre, por este processo do Arquinascimento transcendental. E somente porque ele é este Unigênito, à maneira como a fenomenologia da vida expressa, é que os outros filhos podem ser gerados à sua imagem e semelhança. Está aqui o núcleo da questão.

O que a fenomenologia do nascimento aponta ainda, através da categoria do Arquinascimento transcendental, consiste na diferença radical entre o aparecer do mundo como criação e o aparecer da Vida como nascimento. Vejamos como o autor manifesta tal diferença e como assim se encontra justificada nele o uso privilegiado da categoria "nascimento e geração". A primeira coisa que precisamos ressaltar é a finalidade mesma do qualificativo 'transcendental' na expressão "Arquinascimento transcendental". O termo transcendental não tem outro propósito que a função de dissociar o processo de autogeração da Vida absoluta, no seu modo próprio de doação, a partir das suas duas notas fenomenológicas essenciais de imanência e afetividade, de todo processo de fenomenização mundana[20]. Nesta perspectiva, o termo "transncendental" assume proximidade semântica com o termo "originário-principial". A partir da análise fenomenológica do significado de 'nascer', na acepção do aparecer do mundo, é que Henry nos leva a perceber esta ruptura entre o nascer no mundo e o nascer na Vida:

> Nascer, segundo a acepção ordinária do termo, quer dizer: vir ao ser, entrar na existência. Da mesma forma que morrer quer dizer sair, entrar no nada. Mas como o ser reenvia sempre a um aparecer que o funda em realidade, posto que só aquilo que se mostra a nós existe para nós – como, para o dizer filosoficamente, a ontologia reenvia sempre a uma fenomenologia prévia, consciente ou não –, a proposição " vir ao ser" deve ser transcrita fenomenologicamente. "Vir ao ser" se escreve então: vir ao aparecer, ou seja, segundo o pensamento ocidental, se mostrar na verdade do mundo: vir ao mundo. Vir ao mundo, não é, portanto, para todos e para cada um, filósofo ou não, o que significa nascer[21]?

De fato, nascer, no horizonte fenomenológico do mundo, é definido nesta mesma linguagem como vir ao ser, vir ao mundo. É desta forma que designamos a realidade fisiológica do parto através das expressões "dar a luz" ou "X veio ao mundo".

[20] Idem.
[21] Ibid, p.78.

Dar a luz é trazer alguém a este mundo. Que este alguém seja um vivente não é percebido mais que através do que o mundo mesmo concebe como sendo vida a partir das três "mentiras" já mencionadas. Em sua definição do ser, quem veio ao mundo como um vivente, a luz do mundo o diz em suas três "calúnias": este ser é um vivente porque tem sinais vitais (possui vida, no sentido fisiológico, psicológico); este ser é um vivente porque se encontra lançado-no-mundo em sua possibilidade de relação, é um Dasein, um ser-para-a-morte; ou ainda, na terceira mentira em relação à Vida, este ser é um vivente porque pulsa nele uma vida cega que se manifesta num instinto de vida e morte. Contudo, o aparecer do mundo em sua linguagem dissimulada sobre a Vida jamais dirá: este é um vivente porque se encontra gerado na Vida, ou ainda, este é um vivente porque todo vivente somente é possível na Vida. Percebemos então que nascer para o mundo pode significar qualquer uma destas três coisas. E todas elas juntas não significam mais que um "vir à luz do mundo" ou um "vir ao ser". Porém, como no aparecer do mundo, a fenomenologia funda a ontologia e assim ser é aparecer, então dizer que alguém veio ao ser, significa dizer que alguém veio ao mundo, veio à luz, ou seja, apareceu neste horizonte de visibilidade do mundo. Mas como bem sabemos, o que aparece neste horizonte de visibilidade do mundo perde sua realidade e é esvaziado de si no instante mesmo em que aparece pela própria estrutura interna do tempo. Desta forma, se a Vida é realidade e plenitude de si, vida alguma pode vir a este mundo a não ser que aceite ser alienada de si, não sendo mais vida senão morte. Por isso, o nascimento no mundo não pode significar, segundo a fenomenologia da vida, um real nascimento. Emerge aqui a expressão mais radical segundo a qual vivente algum repleto de vida pode vir ao mundo. Pois neste mundo, compreendido como estrutura fenomenológica, vida alguma é possível. E não é possível simplesmente porque o que aparece nele, não aparece mais que para ser esvaziado e conduzido ao nada.

Destarte, se nascimento algum é possível no mundo, então nascer é algo próprio da Vida. Para Henry, o nascimento como vir à vida possui duas significações essenciais. A primeira e mais evidente significa que vir à vida é se compreender, sobretudo, como um vivente, participando assim da essência da Vida enquanto imanência e autoafecção. O vivente é aquele que, nos poderes da Vida, percebe-se como único (esseidade) e se sente constantemente a si mesmo (ipseidade). Contudo, é em sua segunda significação essencial que o nascimento como vir à vida manifesta ainda mais claramente sua radical diferença com o nascimento na concepção do aparecer do mundo. Nesta segunda significação, vir à vida quer dizer vir da Vida. Diferentemente do aparecer do mundo,

na concepção de nascimento da Vida, é a Vida mesma que aparece como ponto de partida e não mais como simples ponto de chegada. Se na acepção mundana de nascimento, a expressão "vir ao mundo" pressupõe o mundo como ponto de chegada, na concepção de nascimento em sua compreensão originária como nascimento na Vida, a expressão "vir à vida" não pensa a Vida como ponto de chegada, mas como fundamento da possibilidade mesma de todo nascimento. Isto é dizer o óbvio: é da Vida que nasce o vivente.

Diante deste contexto emerge a questão que segue: se no mundo não existe a possibilidade de haver nenhum vivente, o que então aparece neste mundo, que classe de coisas o mundo manifesta em seu aparecer? Surge aqui todo o campo de reflexão próprio à fenomenologia do mundo e seu poder de "produção" enquanto objetivação. Poder de produção e objetivação que, como vimos, não é outra coisa que este poder de exteriorização enquanto este colocar-fora-de-si um conteúdo. Todo este processo pode ser concebido, segundo a fenomenologia da vida, como o "poder de criação" próprio à fenomenologia do mundo e estranho ao modo próprio de revelação da Vida, cuja imanência radical não permite conceber uma separação radical entre a Vida e o vivente gerado no abraço patético primordial da Vida. Este ponto cume da fenomenologia henryana levanta um problema filosófico e teológico que somente poderá encontrar alguma luz na concepção do homem como filho no Filho. Tal problema diz respeito à questão do risco de um panteísmo e se expressa como a necessidade de salvaguardar a originalidade primordial da Vida, enquanto Deus mesmo, em relação a todo vivente ou homem particular. A questão pode ser mais bem expressada através da pergunta que segue: como não confundir a Vida fenomenológica absoluta com um simples vivente, já que esta jamais se separa dele? A possibilidade de pensar este problema exige de nós a volta à unidade primordial entre a Vida e o Primeiro Vivente como Arquifilho. O que entra em cena neste momento é o que Henry nomeia como "redes de relações transcendentais" que formam o conteúdo mesmo do cristianismo. Estamos no âmago da questão do mistério da relação intratrinitária. A fim de pensarmos tudo isto é preciso evocar a categoria da "interioridade fenomenológica recíproca" entre a Vida e o Primeiro Vivente, o Pai e o Filho.

1.2.3 Autogeração da vida e a Interioridade fenomenológica recíproca

Eis que chegamos ao terceiro momento da reflexão da autogeração da Vida na qual desponta a questão da categoria da interioridade fenomenológica recíproca. Esta

categoria é o conceito utilizado por Henry para tratar da relação primordial entre a Vida e o Primeiro Vivente, que é identificada pelo autor com a relação intratrinitária do Pai com o Filho no Espírito[22]. Esta categoria se refere especificamente à relação primordial que forma o núcleo da rede de relações transcendentais que Henry afirma ser o conteúdo mesmo do cristianismo. Especifiquemos através do autor um pouco mais destas relações transcendentais, a tessitura da trama desta rede:

> Estrangeiro à história e mais geralmente à verdade do mundo, o "conteúdo" do cristianismo consiste numa rede de relações transcendentais, acósmicas e invisíveis, que nós podemos formular como segue: relação da Vida absoluta e do Primeiro Vivente – do Pai e do Filho, de Deus e do Cristo; relação da Vida absoluta e de todos os viventes – do Pai e dos filhos, de Deus e dos homens; relação do Filho e dos filhos, do Cristo e dos viventes; relação dos filhos, dos viventes, dos homens entre eles – o que se chama em filosofia de intersubjetividade[23].

Neste momento da reflexão, a partir da retomada desta relação transcendental primordial identificada como interioridade fenomenológica recíproca entre Pai e Filho, não faremos mais que delinear um horizonte para pensar a objeção acima sobre o risco de confundir Vida e vivente, Deus e criatura. A questão central da interioridade fenomenológica recíproca diz respeito à unidade primordial entre Pai e Filho que a linguagem dogmática cristológica chamou de consubstancialidade. Trata-se aqui da relação íntima entre Pai e Filho. Relação esta de intimidade tal que implica entre Pai e Filho uma simultânea e mútua revelação do Pai no Filho e d'Este no Pai, acrescentaríamos, pelo Espírito. Diz Henry:

> A interioridade recíproca do Pai e do Filho – a saber: a autogeração da Vida enquanto que geração do Primeiro Vivente – sendo fenomenológica por essência, ela pode se dizer em termos de conhecimento, de tal modo que o conhecimento do segundo não é possível sem o conhecimento do primeiro. "Vós não conheceis nem a mim nem ao meu Pai. Se vós me conhecêsseis, vós conheceríeis também meu Pai" (Jo 8, 19) [24].

A interioridade recíproca do Pai e do Filho constitui, desde os primórdios da teologia cristã, uma pauta da reflexão trinitária. Tertuliano já aborda tal interioridade recíproca ao falar da geração do Filho no interior do Pai como sabedoria[25]. Não

---

[22] Destacamos que Henry não aborda a questão do Espírito na autogeração da Vida.
[23] Ibid, p. 80-81.
[24] Idem, p.88.
[25] Cf. SESBOÜE, Bernad; WOLINSKI, Joseph. *O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 172.

entramos aqui na discussão sobre a negação ou não da eternidade da sabedoria em Tertuliano. Sabemos que a teologia trinitária no grande teólogo aparece paulatinamente através de sua dialética da apologética da fé e defesa da ortodoxia[26]. Contudo o que mais salta aos olhos na reflexão de Henry sobre esta interioridade recíproca é justamente a lacuna pneumatológica. Causa certo incômodo a percepção de que o autor, ao desenvolver sua reflexão sobre a relação entre Pai e Filho, ignore, mesmo não sendo teólogo, a questão intratrinitária fundamental da processão do Espírito. As teologias que concedem importância ao tema peneumatológico, como é o caso de Tertuliano, Atanásio de Alexandria e dos Capadócios parecem ter sido ignoradas pelo autor[27].

Como pudemos perceber, Henry recorre ao evangelho narrado por João para sugerir como esta interioridade fenomenológica recíproca entre Pai e Filho aparece nas palavras mesmas de Cristo no contexto da explicitação de sua missão de revelar o Pai. Uma vez mais ecoam as palavras do Mestre: "*Quem me viu, viu o Pai*", "*ninguém vai ao Pai senão por mim*", ou ainda, "*ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair*" (Jo 6, 37). Estas declarações de Jesus o revelam como o Cristo (Vida) vindo de Deus, vindo da Vida para manifestar a Vida. Segundo o autor, tais declarações desafiam a estrutura fenomenológica do mundo, causando escândalo e surpresa aos seus contemporâneos. Escandalizados com estas declarações de íntima união e, mais adiante, de identificação mesma com a Vida (*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*, Jo 14,6), os homens haverão de colocar não somente a questão da identidade de Jesus, mas também haverão de questionar sua autoridade ou *exousia* (Jo 8,53; 19,9; Mc 11,27-30). Neste sentido, aparece ainda como mais surpreendente a afirmação progressiva de que a autoridade das palavras e atos de Cristo não possui outra fonte que Deus mesmo, a Vida.

A interioridade fenomenológica recíproca, denominada também como "tautologias essenciais da Vida" e concentradas no prólogo de João dos vv. 1-4[28], não é propriamente em Henry uma categoria teológica, mas, sobretudo, fenomenológica. Ainda que tal categoria faça referência explícita ao contexto nuclear da reflexão trinitária, não é possível identificar diretamente este discurso de Henry com uma reflexão do mistério trinitário. E isto pelo fato óbvio, como já dissemos, de que existe uma notável lacuna pneumatológica na abordagem desta interioridade fenomenológica

[26] Ibid, p. 172.
[27] Ibid, p. 173.
[28] Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, p.84.

recíproca. Pode ser que a afirmação segundo a qual a fenomenologia da vida está tão cheia do Espírito que não se sentiu falta de explicitá-la, faça algum sentido[29]. Mas permanece sendo uma justificativa vaga da ausência do Espírito no discurso mais nuclear sobre a Vida enquanto Deus no pensamento de Henry. Este tema merece investigação mais profunda, mas no momento não cabe a nós realizá-la. O que nos importa agora é retomar a tese de que o privilégio da categoria de 'geração' sobre a da 'criação', que por sua vez, conduziu-nos à rica perspectiva da fenomenologia do nascimento, lança-nos diante de uma questão crucial que diz respeito ao risco de confusão entre a Vida e o vivente. A fim de apontarmos possíveis horizontes de respostas a esta questão, devemos lançar mão da reflexão henryana sobre a 'rede de relações transcendentais' que constituem o 'conteúdo mesmo do cristianismo'.

Nesta perspectiva, abordamos a relação primordial da Vida com o Primeiro Vivente, a partir da categoria da 'interioridade fenomenológica recíproca', como ponto de partida para a compreensão desta rede de relações na qual é possível perceber que não existe confusão entre a Vida e o vivente. Este princípio de não confusão aparecer-nos-á a partir da missão de Cristo como Arquifilho. Missão esta que consiste em revelar o Pai e, assim, nossa condição de filhos no Filho. A revelação do rosto do Pai, segundo a interioridade fenomenológica recíproca, não acontece de outra forma que não seja através do rosto do próprio Filho, engendrado no Pai eternamente. Se a revelação do Pai se dá pela epifania do próprio Filho, então aqui se encontra justificada a Cristologia não somente como uma fenomenologia do Cristo, mas como uma fenomenologia da Vida enquanto Deus. A Cristologia como fenomenologia de Cristo se estabelece como o terreno teológico e, destarte, antropológico, no qual acontece a revelação desta rede de relações transcendentais a partir de onde é possível perceber as identidades e, assim, a diferença. Através da fenomenologia do Cristo, encontra-se revelada, na interioridade fenomenológica recíproca, a relação primordial do Pai com o Arquifilho, bem como se encontra manifestada a relação da Vida com os viventes através da relação do Arquifilho com os outros filhos. A partir daqui se dá a revelação de nossa condição humana primordial como filhos no Filho, apontando assim para uma antropologia fundamental. O desembocar de todas estas revelações consiste na possibilidade de conceber a comunidade humana como comunidade de irmãos. Funda-se aqui a possibilidade mesma de pensar as relações intersubjetivas a partir da revelação de nossa

[29] Cf. HENRY, *Palabras de Cristo*, p.12

humanidade como sendo, originalmente, a condição de filhos no Filho. Sobre este tema trataremos mais adiante. Convém ainda aprofundarmos um pouco mais na possibilidade hermenêutica fenomenológica e cristológica do homem criado à imagem e semelhança de Deus. Assim, notaremos que a possibilidade da fecundidade teológica da intuição henryana somente pode ser efetivada se compreendermos seu postulado fenomenológico para além de uma visão axiológica.

1.3 Encarnação e fenomenologia do nascimento: hermenêutica fenomenológico-cristológica do homem criado à imagem e semelhança de Deus como prelúdio da antropologia fundamental

Para melhor compreensão desta secção, a mesma será abordada em dois tópicos. Em primeiro lugar abordaremos brevemente as duas tradições teológicas que buscam discutir o mistério do fenômeno da encarnação, tais como suas consequências positivas e negativas para o mundo e o homem. Num segundo momento, buscaremos, em diálogo com alguns teólogos contemporâneos, pensar elementos fundamentais de uma teologia da criação (e do cosmo) e sua possível comunicação com o pensamento henryano em sua hermenêutica das categorias cristãs da geração-criação.

1.3.1 Duas tradições sobre o mistério da encarnação: por uma teologia da Graça e do amor

O desafio de pensar uma hermenêutica fenomenológico-cristológica do homem criado à imagem e semelhança de Deus, no contexto de uma fenomenologia do nascimento para além da visão axiológica, requer antes a inserção do tema no horizonte maior do mistério da encarnação. Em primeiro lugar é importante fazer breve anamnese das clássicas teses elaboradas pela teologia sobre este tema central da nossa fé. Nesta perspectiva, lembramos que ao longo dos séculos duas teses principais sobre o motivo da encarnação foram defendidas, a saber: a primeira delas diz respeito ao tema da "*feliz culpa de Adão*", cantada no Pregão Pascal como anúncio solene da Salvação em Cristo. Trata-se da tese hamartiacêntrica, a qual defende que entre pecado e encarnação existe uma relação causal. Se não houvesse pecado não existiria humanidade decaída, e consequentemente não haveria necessidade da encarnação como evento salvífico. Esta reflexão teológica haurida por Agostinho das Escrituras (Rm 5,12s; 1Cor 15, 3s),

encontra-se reformulada pelo argumento de Santo Anselmo[30] sobre o porquê da encarnação. Ele aparece também na Suma teológica (TOMÁS Aq., S.T., III, q.1, a.3). Embora os três artigos da questão primeira que discutem o problema da conveniência da encarnação tenham sua lógica interna, possuindo assim certa autonomia em seu discurso argumentativo, toda a questão está envolvida por uma dialética maior que diz respeito à tese de que a encarnação ocorreu pela 'feliz culpa de Adão'. De outro modo, é para nossa salvação (da morte por causa do pecado) que o Filho de Deus se fez carne. Esta é a resposta que Anselmo dá à pergunta fundamental que intitula uma das obras mais importantes da literatura cristã, assim pergunta Boso, o interlocutor de Anselmo: "*Por qual necessidade e causa Deus, que é onipotente, assumiu a vil e débil natureza humana para restaurá-la* (*Cur Deus Homo?)."* [31].

Uma segunda perspectiva desponta na tradição cristã através da teologia da Criação, que leva em conta o que podemos chamar de uma cristologia cósmica que se encontra presente, por exemplo, nos respectivos textos Paulinos (Cl 1,15-20; Ef 1,3-10; 20-23). Neste horizonte, podemos recordar os padres Gregos, assim como a teologia de João Duns Escoto, que a Encarnação já faz parte do mistério do plano da Criação. Neste sentido, existe uma forte solidariedade semântica entre protologia e soteriologia. Isto é, a criação já contempla a salvação[32]e, portanto, a encarnação. O que desponta aqui é a necessidade de recuperar uma teologia da criação, como propõe Gesché, através da retomada da dimensão escriturística do próprio termo "criação"[33]. O que permanece em aberto na segunda perspectiva, ao se desvincular da posição hamartiacêntrica, é justamente a pergunta pelo porquê da encarnação. Neste sentido é que nos parece sugestivo o horizonte da discussão cristológica suscitado pelos textos de Henry. Estas discussões dizem respeito justamente à possibilidade de pensar o porquê da encarnação desvinculado da tradição hamartiacêntrica. A salvação como ápice do mistério da encarnação convém ser compreendida para além da "*feliz culpa de Adão*" que traz em si uma acepção mais axiológica que fenomenológica.

Duas perspectivas despontam quando o mistério da encarnação é compreendido a partir da postura hamartiancêntrica. A primeira diz respeito ao fato de que conectar univocamente a encarnação ao pecado, gera o problema de pensar que a encarnação é

---

[30] Cf. ANSELMO de Cantuária. *Por que Deus se fez homem*. São Paulo: Novo Século, 1998, p17.
[31] Idem.
[32] Cf. VASCONCELOS, Aparecida Maria de. *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin*: "Omnia in ipso constant" (Cl 1, 17). 2015, 333p. Tese (Doutorado Teologia) - FAJE, Belo Horizonte, p. 110-138.
[33] Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 5-9.

algo acidental em Deus. Não estava nos planos de Deus, mas por causa de nosso pecado, Deus se encarna. Daqui decorre uma consequência imediata que nos parece bastante dramática para uma teologia da concepção da perfeição do ser Divino. Isto porque o homem aparece então como sendo capaz de causar uma mudança em Deus. E ainda mais, uma mudança nos planos divinos. A segunda perspectiva apresenta uma consequência menos dramática, sendo mais mística e pode se resumir da seguinte maneira: por amor Deus é capaz de mudança. Deus se encarna por amor aos homens, para sua salvação. Assim, a única força que poderia produzir uma mudança em Deus seria o amor. Contudo, como diz João, se Deus é amor, então a mudança em Deus por amor, está implicada essencialmente em sua própria subsistência.

Parece-nos que a possibilidade de diálogo entre Cristologia e Fenomenologia da vida, no que diz respeito ao tema da encarnação, encontra-se mais concentrada na tradição da teologia da criação em perspectiva de uma cristologia cósmica. A questão da fenomenologia da carne trabalhada em toda obra henryana, apesar de reconhecer a finitude e a passividade do corpo de carne, não o interpretará como sendo primeiro da ordem do pecado, mas da graça. Isto porque nosso corpo é um corpo doado. Doado onde e por quem? Doado no seio da Vida, e por seu Arquifilho. Esta perspectiva difere essencialmente da "*feliz culpa de Adão*". O que a reflexão henryana imputa à tradição hamartiacêntrica é justamente o fato de esta deixar em aberto a possibilidade sempre latente de uma radical ruptura entre Deus e homem. O problema da redenção vicária, baseado no argumento de Santo Anselmo, retomado brilhantemente por Tomás, de que a natureza do homem, por ser finita, não poderia reparar uma culpa contra alguém infinito, pode levar a supor uma natureza humana independente e radicalmente separada de Deus. Isto é, uma natureza humana no sentido absoluto. Sabemos que obviamente não é este o espírito da discussão teológica da tradição cristã evocada aqui pelo discurso de Anselmo e Tomás. Contudo, não podemos descartar que a possibilidade desta interpretação seja real. O que no fundo aparece aqui é a discussão fundamental da autonomia absoluta do homem em relação ao transcendente evocada na imagem do homem vitruviano reproduzida com maestria na aurora da modernidade por Da Vinci. É neste contexto que surge a preocupação de repensar a categoria da criação como uma geração no seio da Vida. Esta discussão somente se justifica em Henry, e ainda mais, somente pode ser compreendida tal como a expomos se pensarmos que o pano de fundo desta problemática cristológica, no autor, encontra-se situado no horizonte de uma cristologia cósmica, incluída na perspectiva da teologia da criação, na qual toda

protologia nos reenvia a uma escatologia e vice-versa. Propomos que o tema da encarnação em Henry seja resituado a partir desta perspectiva. Porém, resituá-lo a partir deste horizonte significa também ressignificar as noções de carne e corpo, reenviando-as à perspectiva primordial da Graça e não do pecado.

Embora no artigo terceiro, sobre a possibilidade da encarnação de Deus mesmo sem que o homem tivesse pecado, Tomás responda afirmativamente à questão[34], a razão maior da encarnação permanece focada na perspectiva de que ela é remédio para nossa salvação, o que de forma alguma contestamos. O que nos parece teologicamente arriscado é a univocidade desta afirmação e sua vinculação exclusiva ao fenômeno da culpa e do pecado.

A possibilidade de compreender o mistério da encarnação a partir do diálogo entre as duas posições, a saber: a da "*feliz culpa de Adão*" e a do horizonte da Teologia da criação, nos parece ser mais sensata. Permanece, porém a tendência a nos perguntar se existe uma destas posturas que deve ser colocada como mais fundamental em detrimento da outra. Pensamos que as duas perspectivas são fundamentais para a contemplação do mistério da encarnação. Contudo, em cada uma delas aparece um elemento que diríamos ser mais primordial em detrimento de outro que aparece como mais marginal. Por exemplo, na perspectiva hamartiacêntrica, da "feliz culpa de Adão", parece-nos que o mais fundamental enquanto "causa" da encarnação não convém ser pensado como o pecado, que é justamente a primeira perspectiva que uma leitura superficial desta teologia pode nos sugerir. Convém que o acento seja colocado justamente numa "Caridade primordial". O que nos parece ser o motivo principal da encarnação, numa leitura da perspectiva da "feliz culpa de Adão", desponta através do argumento teológico dito anteriormente de que somente o amor é capaz de causar uma mudança em Deus. No fundo, esta parece ser também a perspectiva comungada por teólogos contemporâneos, como por exemplo, Balthasar e Rahner.

Caso pretendamos buscar o elemento fundamental da segunda perspectiva teológica, que supõe a contemplação do mistério da encarnação a partir da perspectiva da cristologia cósmica, inserida no mistério maior da Criação-Salvação, perceberemos que o acento parece estar situado no denso significado da palavra "Dom", que aparece através da expressão recorrente em nossa tese de que "*somos doados na Vida*". O fundamental aqui é nossa passividade em relação ao Mistério da Vida que Nela nos gera

[34] Cf. TOMÁS Aq., S.T., III, q.1, a.3.

através de seu Filho Primordial. A encarnação, a de Cristo, e a nossa, como processo de possessão dos poderes da Vida, é sempre vislumbrada através do mistério do dom. A palavra teológica que deve ser pronunciada a cada momento é a "Graça". Percebemos então, através desta modesta hermenêutica, que as duas experiências fundamentais que subsistem como condição de possibilidade para a reta contemplação deste mistério aparece através de duas categorias evangélicas que são chaves de toda vida de fé, a saber: o Amor e a Graça. Nós cremos e esperamos que por amor Deus nos conceda o bem maior: o dom, a graça da compreensão da encarnação do seu Filho e também da nossa.

1.3.2 Por uma teologia da criação ou do cosmo

A preocupação esboçada por Gesché da retomada do conceito bíblico da "criação" para pensar a relação Deus-mundo-homem possibilita a crítica e, ao mesmo tempo, a melhor compreensão do pensamento henryano sobre os termos geração e criação. A íntima relação entre os mistérios da encarnação e redenção não pode ser compreendida sem a retomada de uma teologia da criação que resitue Deus e homem frente à alteridade impactante do mundo. É neste sentido que Gesché afirma que "*O cosmos constitui uma espécie de 'exterioridade do logos [...] Como o outro, o mundo resiste aos nossos poderes*[35]". Estas palavras se instauram contra um antropocentrismo exacerbado, até mesmo em teologia, o qual pode ofuscar o verdadeiro dom de Deus concedido no mistério da criação-salvação. Desta forma, afirma Gesché que "*Um mergulho na imanência unicamente de nossa razão poderia nos levar a uma cegueira*[36]". Justamente esta cegueira que conduz o homem a ignorar e mesmo esquecer esta realidade outra que sempre lhe aparece como outro que resiste aos nossos poderes, o *continuum* resistente da filosofia.

No fundo o que se coloca aqui é o desafio de uma racionalidade que não seja monista ou unívoca e que não se feche nem numa transcendência que ignore a graça da autonomia nem, tampouco, numa imanência cega ou míope à graça e ao mistério da alteridade. Trata-se da defesa de um pensamento mais dinâmico que é capaz de sair e de retornar mais enriquecido. Parece-nos plausível a tese de Gesché que defende a retomada do conceito bíblico-teológico da "criação" como auxílio que nos ajude na tarefa de fugir destas posturas extremas citadas acima. Trata-se de pensar Deus, mundo

[35] GESCHÉ, *O cosmo*, p.8.
[36] Idem.

e homem a partir da criação em seu sentido teológico originário. Contudo, para isto é preciso evitar os conceitos que ofuscaram a compreensão desta mesma criação e da relação básica que ela compreende (Deus-mundo-homem). Conceitos que conectam a criação com causalidade, explicação e razão[37]. A proposta de Gesché consiste em revisitar o conceito bíblico de criação, em busca de sua originalidade e interpelação.

Neste contexto, segundo o teólogo, a grande questão inicial gira em torno do mistério da liberdade da criatura tanto como homem quanto como mundo (espaço). Esta liberdade do homem e do cosmo em relação a Deus, seguindo as reflexões de Levinas[38], é determinada, no sentido positivo do termo, como um a-teísmo, por Gesché. Em torno do mistério deste a-teísmo gira a grande questão da salvação em Deus que nos criando sem nós não pode nos salvar sem nós. Após a apresentação do problema, retomamos com o autor a questão de nossa 'situação' neste cosmo. Em termos heideggerianos falamos de nossa situação enquanto Dasein, este ser lançado no mundo. Afinal o que se coloca aqui, segundo Gesché, é o mistério de nossa habitação no espaço. Para o autor, esta questão foi respondida por muitas tradições de pensamento, que em sua maioria promoveram uma resposta que culminou no esquecimento do mundo. Este esquecimento do cosmos ou da sua autonomia desencadeou uma virada antropocêntrica na teologia. O antropocentrismo exagerado reforça este esquecimento do cosmos fazendo desvirtuar ou mesmo perder o conceito originário de criação no sentido bíblico. A noção de criação no sentido bíblico-teológico de não confusão entre Deus-mundo-homem, mas que ressalta a perspectiva da comunhão, pode nos ajudar a pensar o mistério deste a-teísmo, ou seja, desta alteridade do cosmos e do homem em relação a Deus, sem reduzi-los a si mesmos e sem submetê-los, por exemplo, a um antropocentrismo ou a um teísmo. Está claro que a retomada do conceito bíblico de criação, segundo vimos, pode muito favorecer para que pensemos o cosmos e o homem em sua autonomia e originalidade[39]. Gesché retoma as reflexões de Levinas afirmando a importância teológica deste "intervalo" ou separação entre Deus e a criatura, implicado no conceito de criação, evocado pelo termo hebraico *Bara'* (fazer separado). Afirma o autor que é este 'intervalo' que fornece à criação toda sua grandeza. Recordamos também a importante distinção feita por Moltmann entre *Bara*', enquanto se refere ao agir criador de Deus em sua perspectiva de continuidade, que se refere também a esta

---

[37] Idem.
[38] Cf. LEVINÁS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
[39] Cf. GESCHÉ, *O cosmo*, p.9.

eterna presença do Deus criador, numa espécie de *schekinah* cósmica, e o verbo *Assah*, que é o verbo destinado a falar da criação realizada pelos homens, a criação como produção a partir de algo[40]. Retomando Levinas, Gesché fala da maior glória de Deus em sua criação: "*Certamente é uma grande glória para o Criador ter colocado em pé um ser capaz de 'ateísmo', um ser que, sem ter sido causa sui, tem o olhar e a palavra independentes e está em casa*[41]".

Movidos por esta intuição dizemos que a glória de Deus é o homem vivo e diferente; a glória de Deus consiste no mistério de ter criado algo ou alguém capaz de ateísmo no sentido etimológico radical do termo, algo ou alguém que não seja ele mesmo (*a-theós*). A criação do cosmos como verdadeira alteridade é para Gesché uma possibilidade de sua inteligibilidade. Ao desatrelar a existência do mundo e do cosmos da 'necessidade', a partir da noção bíblica da criação, surge outro princípio de inteligibilidade para a compreensão do cosmos. Emerge então a compreensão do mundo a partir de sua dimensão de gratuidade, de existência sabática, como diz Levinas, citado uma vez mais pelo teólogo:

> O infinito se produz ao renunciar à invasão de uma totalidade. Um infinito que se retira para dar lugar a um ser separado existe divinamente. Então se desvanece o plano do ser necessitado, ávido por seus complementos, e se inaugura a possibilidade de uma existência sabática. O intervalo da distância é uma noção terceira entre o ser e o nada[42].

Emerge destas palavras de Levinás uma noção do divino que evoca a suprema liberdade e amor como essência mesma de Deus, pois, como diz o autor, existe divinamente 'um infinito' que se retira para dar lugar a um ser separado. É neste ato criador de um Deus que, em sua liberdade, cria livremente o cosmos, que Gesché encontra a possibilidade de evocar Deus para pensar o mundo e o homem. Para pensar, nas palavras de Levinas, o mistério desta noção terceira entre o ser e o nada que todos somos, o intervalo da distância posto por Deus na criação do mundo:

> Paradoxal, mas precisamente pelo fato de haver essa mediação da criação longe de qualquer imediatês que funde, podemos propor 'Deus para pensar o cosmo'. Entre um mundo inventado por si mesmo, mas então tautológico; um mundo inteiramente à mercê do homem, mas então alienado; um mundo inteiramente absorvido por Deus, mas onde

[40] Cf. MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy. *O futuro da criação*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium, 2014.
[41] LEVINÁS, Emmanuel. *Totalité et infini*. *Apud* GESCHÉ, *O cosmo*. p. 9.
[42] Ibid, p 9-10.

> então nem esse mundo nem o homem estariam à vontade; entre essas posições extremas e que não libertam, mas oprimem, há uma outra noção, e que ademais teria o mérito de não causar prejuízo às justas legitimidades dos outros discursos (autonomia do mundo, liberdade do homem, relação com a transcendência)[43].

Destarte, autonomia do mundo, liberdade do homem e transcendência de Deus podem ser compreendidas numa relação de não redução através do resgate de uma teologia da criação que recupere o sentido da "criação" em seu viés bíblico. Notamos então que diferentemente do que parece acontecer em Henry, Gesché não considera a noção de "criação" como inapropriada para pensar os três termos da relação fundamental (Deus-mundo-homem). Ao contrário, o teólogo pensa esta categoria em sua originalidade como capaz de revelar uma inteligibilidade também primordial. O que seria este princípio de inteligibilidade no conceito de criação é justamente evocado pelas noções bíblicas do verbo *bara'* como *criar separando*, *criar o separado*, *criar diferenciando*. Poderíamos dizer que, focado em sua fenomenologia da imanência da vida, faltou em Henry uma fenomenologia da alteridade? Seja como for, o importante é ressaltar que em suma este sublime "intervalo" entre Deus criador e a criatura é o que livra o cosmo de seu esquecimento e o que dá ao mundo e ao homem sua liberdade e autenticidade originárias. Assim, ficam excluídas três concepções que marcaram a originalidade da relação fundamental entre Deus, o mundo e o homem, a saber, a concepção da criação como necessidade, tautológica; a criação alienada de si e entregue ao homem, antropocentrismo cego; e, por fim, uma criação absorvida por Deus onde não há espaço nem para o homem nem para o mundo, o que seria a desfiguração do ato criador de Deus.

Emerge com força uma questão. Levando em consideração as reflexões henryanas sobre as categorias criação e geração e a carne patética como princípio de inteligibilidade, como pensar a arquiafetividade transcendental de Henry como princípio de inteligibilidade neste esquema de recuperação do termo "criação" proposto por Gesché? É possível tal empreitada? Ainda que seja possível não é nossa intenção trabalhar no sentido de fazer conformar uma teoria à outra, acreditamos na riqueza da diferença do pensar. Contudo, é importante confrontar visões a fim de poder construir um discurso mais rigoroso, menos tendencioso. Daí a autenticidade da questão emergente. Em princípio, mais do que responder à questão, parece-nos importante esclarecer que, a nosso ver, parece que Henry atrela o conceito de criação ao conceito

[43] GESCHÉ , *O cosmo* p.10.

antropocêntrico de "produção" como "representação". Esta observação pode fazer toda a diferença na hora de pensarmos as riquezas e os limites de ambos autores, Henry e Gesché. A impressão que temos é que Henry não consegue trabalhar esta riqueza originária do conceito de criação apresentada pelo teólogo. Parece-nos que o filósofo descarta ou simplesmente não investiga o potencial inventivo do conceito de criação para pensar o cosmo porque não adentra o sentido bíblico do termo criação, mas já o identifica diretamente com o sentido filosófico antropocêntrico do criar como produzir, representar. E não o faz compreensivelmente porque sua matriz é o dualismo fenomenológico segundo o qual somente duas formas de aparecer são possíveis, aquele da vida (primordial) e aquele do mundo (representação). Mas caso assim seja, qual seria então a importância teológica da intuição henryana, no que diz respeito à questão do privilégio originário do termo geração em detrimento do termo criação? Henry realmente ignorou este sentido teológico da criação que coloca o intervalo entre Deus e a criatura como o mais primordial? Sua proposta do conceito de geração como mais originário que o de criação para uma inteligibilidade primordial, acaso é fruto de sua 'ignorância' do sentido bíblico de criação ou apenas outra linguagem para denunciar a prisão do mundo ao homem e do homem ao mundo e de ambos a um Deus que não é mais que um ídolo? De qualquer modo, é importante prestar a atenção na suspeita levantada pela crítica de Yves-Marie de Blanchard a Henry. Tal crítica, das mais severas em nossa opinião, levanta a questão se o esforço especulativo de Henry compreende suficientemente o prólogo de João como para tomá-lo como ponto de partida para uma possível fenomenologia da encarnação[44].

Os questionamentos acima são críticas autênticas e passíveis de serem feitas ao pensamento de Henry. É sabido que uma das possíveis lacunas de sua fenomenologia é a falta de uma resposta mais forte sobre a realidade da alteridade como antes expressamos. Por isso, é acusado de incorrer ou num neodualismo ou num novo monismo incapaz de separar Deus e homem. Parece-nos que no fundo o que compõe uma das preocupações de Henry é a concepção de que a criação, compreendida como uma produção, evoca uma transcendência que separa Deus e homem de uma forma radical. Resta-nos perguntar: a separação entre Deus e homem, proposta pela teologia bíblica, é radical em que sentido? Radical é sinônimo de inconciliável? Se o fosse não se poderia falar de possibilidade de salvação, nem mesmo de teologia. É a possibilidade

[44] Cf.CAPELLE, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, p.86.

desta separação radical entre Deus e homem que Henry contesta e chama de Ilusão transcendental do ego. Contudo, o conceito bíblico de criação deixa acaso margem para ser pensado como uma 'produção' à maneira da metafísica da representação? A nosso ver se tal possibilidade de interpretação não fosse possível não seria também necessário recuperar o conceito bíblico de criação. Se Gesché o recupera é justamente porque a 'criação' em seu sentido bíblico foi alienada e identificada com a categoria da produção enquanto 'representação'. Não se trata de responder, contudo, sim ou não. Trata-se de perceber que, de um lado, o conceito bíblico de criação, como diz Gesché, fundamentado em Levinas, carrega muito mais densidade que a noção de ser e, por isso, não pode ser univocamente atrelado à noção de "produção" da metafísica da representação, como parece ter ocorrido em Henry.

Por outro lado, é preciso perceber que realmente a noção bíblica de criação, em toda sua densidade, acabou por vezes sendo associada ao conceito de "produção". Isto por sua vez desencadeia uma série de consequências nefastas do ponto de vista teológico e filosófico. Um deles, talvez o mais absurdo, é o que Henry denomina como Ilusão transcendental do ego, que pode ser considerado a síntese do que trabalhamos como as três calúnias contra a vida e que, a nosso ver, outra coisa não é que a tradução em termos psicológicos do antropocentrismo denunciado por Gesché. Antropocentrismo que, paradoxalmente, anuncia o homem perdido de si mesmo como o centro de todas as coisas. Desta forma, a retomada da noção de geração em seu privilégio concedido por Henry em relação à categoria de criação como 'produção', pode ter sido um ato de "negligência" do sentido originário do termo em seu sentido bíblico. Contudo, não deixa de ser também uma denúncia válida das possibilidades nefastas que geram a interpretação da criação por uma metafísica da representação como produção. Se Gesché está preocupado em afirmar o cosmo como uma alteridade que se coloca como uma espécie de 'exterioridade do logos'[45], Henry, ao propor a geração ao invés da criação, está preocupado em afirmar que esta alteridade não é fenomenologicamente absoluta, não é *causa sui*, por mais verdade que seja em sua autêntica liberdade. E nisto consiste o mistério de Deus-cosmo-homem em sua relação de amor e liberdade. Como é possível que haja uma alteridade (mundo-homem) que mesmo não sendo absoluta, jamais deixa de ser ela mesma um 'outro'? Como é possível que o absoluto se retire sem

[45] Cf. GESCHÉ, *O cosmo,* p.8

se retirar? Como é possível o "mistério deste intervalo" que todos somos entre o ser e o nada?

Sobre o cosmo como lugar de salvação aparecem em Gesché duas ideias interessantes: a primeira tem a ver com a afirmação de que a sacralização do mundo leva à perda da autonomia do cosmo. E em segundo lugar emerge a afirmação de que o mundo é também morada de Deus[46]. Este anúncio pode ser vislumbrado no prólogo de João a partir da afirmação segundo a qual o Verbo voltado para Deus veio para os 'seus'. O Verbo de Deus se sente em casa vindo ao mundo. Isto nos lembra a experiência da *shekiná*, do Deus que faz morada entre os homens sem que para ele isto seja um sacrifício. Estas colocações do mundo como morada de Deus e lugar de salvação podem levantar um problema ao dualismo fenomenológico henryano se este não for bem compreendido. A isto recordamos a distinção entre mundo criado à maneira bíblica e o mundo da representação enquanto estrutura fenomenológica. Na perspectiva de Gesché, nos referimos ao mundo criado. E neste sentido, o mundo é morada de Deus porque como diz o teólogo: "*o mundo e não somente o homem, é expressão de uma vontade ou de uma presença de bondade, beleza e verdade: terra de logos*" [47]. O cosmo aparece, portanto, como lugar de salvação. Como bem se recorda, no mundo não há veneno de morte[48].

Deus não criou o mundo como um rival para o homem. O contínuo resistente que ele se lhe apresenta é simplesmente a verdade de sua alteridade. A alteridade não é por si um opositor, antes é sempre possibilidade de comunicação e pressuposto para afirmação da identidade. Esta perspectiva pode encontrar eco em Chardin com sua afirmação de uma noogênese, enquanto nova inteligibilidade, uma nova noesis, a partir da cristogênese, ou seja, a partir do fenômeno do Cristo encarnado. Ainda que a noogênese não esteja ligada necessariamente ao Cristo encarnado, tratando-se simplesmente do fenômeno da aparição da inteligência reflexiva no mundo. Sobre a perspectiva de Chardin falaremos brevemente adiante. Por agora é importante ressaltar que toda esta reflexão se insere no contexto da afirmação de que o mistério da salvação não acontece senão a partir do fenômeno da encarnação que tem seu lugar no mundo. Uma vez mais é preciso afirmar que este mundo criado, palco da ação de Deus, em sua graça transbordante, não pode ser simplesmente identificado com o mundo enquanto

[46] Ibid, p. 14
[47] Ibid, p. 15.
[48] Ibid, p. 16.

estrutura fenomenológica, enquanto representação. Toda esta valorização do mundo em Gesché e intelectuais cristãos como é o caso de Chardin nos faz retornar à clássica tese teológica segundo a qual "a graça pressupõe a natureza". A dignidade do cosmo não pertence somente à ordem da criação, mas também da salvação. A criação enquanto cosmo em sua autonomia não rivaliza contra a salvação do homem, ao contrário, é o seu locus. Por isso Deus se fez homem, dizemos respondendo à indagação feita a Santo Anselmo[49].

Preocupado em recuperar o lugar do cosmo na salvação, Gesché propõe um caminho para releitura de nossa experiência de fé através de uma teologia da criação. Ao iniciar este percurso o autor nos recorda que o território teológico se divide basicamente em três: a questão sobre Deus, sobre o homem e sobre o cosmo. A questão teológica fundamental da salvação diz respeito à relação entre Deus-cosmo-homem. Criticamente o autor afirma que ultimamente a reflexão teológica esqueceu o cosmo e se centrou no homem. Como dissemos ao início, existe uma virada antropológica na teologia. Contudo, esta guinada nos conduziu a um antropocentrismo teológico que mesmo não sendo negativo, pode levar a ignorar o aspecto fundamental do mistério da fé, a saber, o de que o homem não existe para Deus a não ser como uma criatura situada no mundo. Por isso, se faz urgente retomar uma teologia da criação e mesmo do cosmo.

Neste contexto, retomamos a possível crítica à reflexão henryana. Pensamos que a maior dificuldade de uma leitura teológica da reflexão sobre criação-geração em Henry, além da lacuna pneumatológica de seu discurso, acontece porque o ponto de referência do autor parece estar centrado exclusivamente na fenomenologia da vida enquanto reflexão sobre o aparecer da vida de Deus e do homem. Uma leitura imediata deste ponto de vista leva a nos perguntar se então o cosmo, para Henry, é desabitado de vida e reduzido ao mundo da representação. Contudo, reformulemos a questão. Antes seria melhor dizer que o mundo desabitado de vida é justamente o mundo da representação e, ainda que isto não apareça claro no autor, através de nossa percepção, concluímos que o mundo da representação, enquanto estrutura fenomenológica, não parece coincidir com o conceito teológico-bíblico de mundo criado. Somos, então, forçados a admitir que Henry ignorou o conceito bíblico de mundo e criação? Parece-nos que em certa medida sim. Gesché afirma o mundo criado (cosmo) em sua independência como um segredo primordial: "*O segredo primordial é que o mundo tem*

[49] Cf. ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Porque Deus se fez homem*, p. 17.

antes de tudo uma espécie de independência, que eu chamaria de um 'quanto-a-si-mesmo', um kath'auto" [50]. Retomemos aqui uma das intuições de Balthasar trabalhadas no terceiro capítulo quando falamos de uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo. Acaso não é deste kath'auto do cosmo que o teólogo se refere ao falar do mistério da liberdade e interioridade do objeto[51]?

Contudo, um olhar mais atento sobre o fundamento da tese que versa sobre a 'essência da manifestação', sugerir-nos-á uma visão mais profunda e menos reducionista da teoria henryana. O autor pode ter muitas lacunas, mas não nos parece que o simplismo seja uma delas. É importante recordar que seu dualismo fenomenológico não leva absolutamente à exclusão do mundo (mesmo o da representação), mas à sua ressituação como uma manifestação não primordial. Apesar da autonomia do cosmo, advogada pela teologia da criação, quem poderia negar a verdade de que ele, em toda sua liberdade, mesmo portando em si uma inteligibilidade, não pode portá-la jamais de uma forma primordial? Na teologia da criação, o cosmo e o homem, mesmo em sua autonomia (liberdade criada), não se manifestam como o mais originário ainda que possuam certa originalidade. Parece-nos, porém, necessário admitir que Henry não chegou a elaborar sua teoria levando em conta todas as consequências teológicas da concepção bíblica da criação.

O caso é que devemos admitir com Gesché, contra todo reducionismo do mundo criado ao mundo da representação, que considerando Deus somente como Deus do homem o reduzimos à nossa medida e necessidade e negamos a revelação bíblica do Senhor como Deus de todo o universo (Sal 33,6)[52]. Daí a importância da ressituação do cosmo em uma teologia da criação a fim de não operarmos uma inversão teológica na qual fazemos Deus à nossa imagem e semelhança. Será mesmo justo pensar o homem como medida de todas as coisas até mesmo de Deus? A propósito ainda do termo criação ou da categoria do criador, parece-nos sugestiva a diferenciação no plano ontológico feita por Gesché:

> O termo criador não define Deus e não é o seu nome próprio. Deus 'é' criador no sentido gramatical e lógico do verbo ser, porque efetivamente criou; mas ele não é criador no sentido ontológico do verbo 'ser' e no qual o termo criador receberia sua definição, sua natureza, seu ser. A criação é um ato livre de Deus, não o que o

[50] GESCHÉ,*O cosmo*, p.151.
[51] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 19-55.
[52] Cf. GESCHÉ, *O cosmo*, p. 22.

> constitui, e o fato de ser criador o qualifica, porém não o expressa de nenhum modo[53].

O termo "criador" não define Deus, não pode ser a ele aplicado ontologicamente, mas ao inverso nos perguntamos: o termo criador define o homem, é acaso parte de sua estrutura ontológica e mesmo fenomenológica? O homem é enquanto cria, enquanto aparece ao criar seu mundo da representação? Ao contrário de Deus, o homem pode ser definido inteiramente por ser criativo em sua liberdade? Ele é livre para não criar, como é o caso de Deus? O homem é necessariamente um ser criador? Acaso a natureza do homem pode fugir do fato de que é sua criatividade que o faz homem? Assim, ele cria a linguagem, a arte, a história, a filosofia e a ciência para se expressar. Sem criar tudo isto o homem poderia ainda ser o que é? É possível que esta diferenciação sugerida por Gesché e captada neste breve insight possa nos ajudar a compreender a diferença entre o mundo criado, segundo a perspectiva bíblica, e o mundo enquanto estrutura fenomenológica proposto por Henry? Talvez possamos pensar que a grande diferença instituída entre Deus criador (não necessário) e o homem criado e criador (necessário), seja justamente o fato de que o segundo, mesmo em sua liberdade e autonomia, foi criado necessariamente criador. Em toda esta discussão sobre o 'ser criador' como atributo gramatical e não ontológico de Deus o que se encontra preservada é a transcendência do Ser Divino, e excluídas estão as categorias da causalidade e necessidade para pensar a relação Deus-criação.

Com a retomada de uma teologia do cosmos também é proposto que se repense o tema do hamartiacentrismo na doutrina da salvação. A propósito disto, Gesché retoma da teologia patrística a afirmação da não corrupção para se referir ao cosmos e ao homem. A natureza do cosmos e a do homem não está corrompida, mas apenas ferida[54]. Diante disto o teólogo abre as portas para uma nova hermenêutica das palavras de Cristo ao afirmar que não somos deste mundo (Jo15,19). Que o homem não pertença a este mundo significa dizer que ele não pertence a este mundo ferido, subjugado, vazio de vida, nas palavras de Henry. O homem não pertence originalmente, mas somente de forma segunda, ao mundo que ele mesmo cria através da ilusão transcendental do ego (mundo da representação). Não somos deste mundo porque pertencemos ao mundo criado em sua bondade e autonomia[55]. E neste caso o mundo criado em sua autonomia

[53] Ibid, p.33
[54] Ibid, p. 153.
[55] Idem.

inclui o homem vivente e é, portanto, também o mundo cheio de vida e não vazio como é o caso do mundo produzido pelo homem em sua frágil ilusão. Deste ponto de vista, o problema de Henry, com o conceito de criação, não estaria acaso num antropocentrismo e, por sua vez, na identificação entre o modo de criar de Deus (criação livre porque amorosa e assim cheia de graça) e o modo de criar do homem como uma produção (terreno da representação necessária)? O mundo da representação em suas características filosóficas apresentadas por Henry pode estar esvaziado de vida, pode ser esquecedor da vida. Porém, o mundo criado pelo Deus vivo, mundo do qual faz parte nosso corpo de carne, é um mundo vivo, sendo muito mais que, simplesmente, um mundo repleto de vida.

Entretanto, este corpo de carne, este corpo vivo que somos, habita um espaço, um seio providencial que nos é dado por Deus, como diria Chardin, e este espaço é material[56]. Gesché discorre sobre a importância do espaço e a insistência de que a teologia da criação retome a afirmação do homem que habita um lugar. O homem é um ser que habita. Contudo, qual é verdadeiramente a habitação do homem ou, ainda melhor, por que ele é capaz de habitar? O que lhe confere o 'poder' de ser um habitante? Sua possibilidade de habitação não reside justamente em ser este corpo de carne? Este 'poder de habitar' que difere da noção de esconder dos animais, como nos recorda Gesché, não se dá devido à sua carne patética? Não é porque o homem traz em si uma passividade radical que ele precisa sempre também de uma habitação? Mas, qual é a morada do homem? Não é antes o sentimento? É o próprio Gesché quem afirma que o amor é o espaço, oikos, casa do homem[57]. Mas então, o que é o amor senão um sentimento, o poder de afetar e ser afetado? O que é o amor senão a tonalidade afetiva enquanto poder de afecção mais sublime que define a existência humana? Portanto, se o amor é a morada, o abrigo, o espaço por excelência do homem, se o amor é o *ethos* humano primordial, então, como nos recorda Balthasar, a relação ética e intersubjetiva que pressupõe esta comunicação entre dois lugares, duas moradas, possui a caridade como espaço originário comum. Para Gesché, o que falta à reflexão teológica parece ser uma hermenêutica e fenomenologia do espaço como lugar do homem e do tempo[58]. E é

[56] Cf. CHARDIN, Teilhard de. *O meio divino*. Lisboa: Editorial presença, p. 119.
[57] Cf. GESCHÉ, *O cosmo*, p. 164
[58] Ibid, p. 163.

por falta desta fenomenologia do espaço que não conseguimos reconhecer este segredo de salvação escondido desde o início do mundo (Mt13, 35) [59].

Parece-nos que este segredo escondido desde a fundação do mundo de alguma forma faz referência à vida invisível. Esta vida invisível Gesché reconhece, seguindo Henry, como sendo o tecido do visível. O teólogo toma o conceito de invisível principalmente da obra de Henry que trata sobre Kandinsky (*Voir l'invisible; sur Kandinsky*) [60]. O mistério desta vida invisível continua nos remetendo a outro mistério, a saber, O mistério da cohabitação de Deus e homem num mesmo cosmo. O mundo também é morada de Deus. Deus quis habitar o mundo desde sempre, desde os tempos dos nossos pais quando sua presença enchia a tenda (Shekiná). Aparece aqui o maravilhoso e espantoso anúncio de que o mundo não é vazio de Deus, não é vazio de vida. É preciso afirmar que o cosmo humano e o Logos divino estão próximos um do outro, embora exista o princípio fundamental da transcendência que propicia a não confusão entre Deus e a criatura, que preserva a esta de ser uma emanação necessária de Deus. Poeticamente Clemente de Alexandria o expressa assim, citado por Gesché retomando o discurso de Gongar em "*Je crois en L'Esprit Saint*" :

> Ora, então o Verbo de Deus abandonou a lira e a cítara, instrumentos sem alma, para fazer coro, por meio do Espírito Santo, com o mundo inteiro condensado no homem. Serve-se dele como de um instrumento de vozes múltiplas e, acompanhado de seu canto, desse instrumento, que é o homem, ele toca para Deus[61].

Mesmo abordando o mistério da cohabitação de Deus através do evento salvífico da encarnação do Verbo, Gesché afirma que é no mistério da ressurreição que encontramos a possibilidade de síntese entre natureza e graça, ou a possibilidade de compreensão da comunhão requisitada pela teologia da criação entre Deus-Cosmo-Homem. Isto porque no corpo ressuscitado de Cristo se encontra revelado que é este corpo de carne que hoje anda, fala, sofre e que ressuscitará; este corpo e não outro:

> O segredo do corpo (as coisas escondidas desde a fundação do mundo [...]) é ter um germe de corpo de glória. E esse segredo não está escondido no céu como um dia pensou Orígenes por meio de sua teoria de um soma *ouranikon*, de um corpo que nos espera no céu e do qual seremos revestidos no último dia. Este segredo do corpo está escondido na terra (é o corpo semeado que ressuscita), ele se encontra

[59] Ibid, p. 153.
[60] Ibid, p. 150.
[61] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Apud* GESCHÉ, O *cosmo*, p. 168.

> aqui embaixo, no cosmo [...] O corpo desta terra tem uma estrutura ressurrecional[62].

Este é um dos sentidos da clássica afirmação de que a graça pressupõe a natureza. Não há possibilidade de salvação sem o mundo criado. Deus ama e salva o mundo inteiro, isto é, o cosmo e o homem enquanto parte deste mundo, e o mesmo cosmo enquanto lugar de Deus e do homem. Acaso não é esta intuição que a doutrina da divinização dos padres Gregos nos ensina, de forma especial a doutrina da divinização como recapitulação formulada por Santo Irineu[63]? Cremos que também é de algo semelhante que Chardin trata ao defender a matéria como o seio ou berço providencial que Deus preparou para o homem[64]. Tudo isto revela o cosmo, criação no sentido bíblico, como lugar de redenção. A força espiritual da matéria, cantada pelo cientista Jesuíta, remete-nos à ideia desta estrutura ressurrecional do corpo. Não seria acaso esta potência espiritual da matéria, também o segredo escondido desde a fundação do mundo? Mas, o segredo escondido desde a fundação do mundo não é acaso a vida invisível que sustenta todo o visível? Então seria a matéria, enquanto criação no sentido bíblico, habitada também pela vida de Deus? Neste horizonte, encontramo-nos com a perspectiva mística do canto do louvor da criação, onde todas as criaturas, até mesmo aquelas que para o mundo da representação não possuem vida, e, portanto palavra, são capazes de louvar o Senhor (Dan 3, 51-90). Nesta perspectiva é possível falar de um logos do cosmos como um logos autônomo capaz até mesmo de louvar a Deus pela simples existência.

Ainda sobre a teologia do cosmo e a questão da divinização, esclarecemos que o que intencionamos dizer ao afirmar a primazia de uma estrutura fenomenológica em relação à estrutura axiológica da revelação, parece encontrar proximidade de sentido com a afirmação de Gesché quando ele diz que o segredo mais íntimo do mundo consiste em que somos seres de destinação e não seres de 'simples moral' e que *"é o próprio mundo que nos revela que nosso fim que nele se desenrola, se completa fora dele*[65]". Isto tudo diz respeito à revelação primordial do nosso destino a participarmos da vida divina, como afirma a theósis no pensamento de Irineu[66]. E como nos recorda Gesché, aqui está uma das possibilidades de compreensão da frase de Jesus ao afirmar

---

[62] GESCHÉ, O cosmos, p.170.
[63] Cf. MENESES, Pedro Urbano López de. *Theosis la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia. Pamplona: Eunsa, 2001, p. 39-41.
[64] Cf. CHARDIN, *O meio divino*, p.119.
[65] GESCHÉ, *O cosmo*, p. 173.
[66] Cf. MENESES, *Theosis la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas,* p. 39-41.

que não somos deste mundo (Jo15, 19). Recordemos neste contexto que o que Henry faz é identificar Deus e Vida. Neste sentido, não pertencer a este mundo, na perspectiva henryana, significa pertencer ao mundo originário da vida. Este mundo que, para a leitura bíblico-cristã da criação, pode ser compreendido como mundo criado em sua autonomia diferente do mundo da representação que se revela (fenomenologia do mundo) como um mundo atado ao egoísmo transcendental do homem 'produtor', um mundo vazio de vida, um mundo alienado. Neste contexto, é também Gesché que nos recorda o kerigma fundamental da nossa fé "*o telos, o fim de nosso ser é a vida.* (Rm 6,22) [67]". Ora, neste versículo querigmático duas coisas são reveladas: primeiro que se o fim de nosso ser é a vida, e esta vida está escondida em Deus (Col 3,3), assim, Deus mesmo é vida; segundo, que a divinização se relaciona, sobretudo, a este nobre fim: viver em Deus. Este é o segredo escondido desde sempre e revelado em Cristo.

Após esta breve reflexão sobre a necessidade de recuperar uma Teologia da criação (ou do cosmo), ainda sobre a questão da encarnação, em perspectiva de diálogo com a fenomenologia da vida, vale a pena explorar os possíveis aspectos de convergência/divergência entre a fenomenologia da carne de Cristo em Henry e a questão da encarnação no que alguns nomeiam como sendo uma cristologia cósmica em Pierre Teilhard de Chardin. Aparecida Maria de Vasconcelos aborda este tema em sua tese doutoral segundo o interessante aspecto da encarnação como a cristogênese na história do ser humano. Neste contexto, afirma que Chardin assumiu também a perspectiva da teologia cósmica haurida das cartas de Paulo, explorada pelos padres orientais e retomada pela teologia clássica através de Duns Escoto e Boaventura. Na perspectiva evolucionista de Chardin, sobre a encarnação, aparecem dois aspectos explorados na dita tese que intuímos serem interessantes para o diálogo com a perspectiva fenomenológica de Henry, a saber, em primeiro lugar, a questão da encarnação compreendida em sua íntima relação com a evolução e com a matéria; em segundo lugar, a questão de uma terceira natureza de Cristo (o Cristo cósmico) explorado na obra *O coração da matéria*[68]. Vejamos brevemente a riqueza hermenêutica destas duas perspectivas.

No primeiro horizonte, ou seja, a partir da compreensão da encarnação em sua íntima relação com a matéria e a evolução, opera-se o que chamamos de uma contra-

[67] GESCHÉ, *O cosmo*, p. 182.
[68] Cf. VASCONCELOS, Aparecida Maria de. A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin, p. 110-139

diabolização entre Deus e matéria. Nesta perspectiva, tal como em Henry, Chardin reconcilia a carne do homem com o universo e envolve os dois no "Meio Divino". Destarte, afirma:

> "A alma humana, por mais criada à parte que a nossa filosofia imagina, é inseparável, no seu nascimento e na sua maturação, do universo onde nasceu. Em cada alma Deus ama e salva parcialmente o mundo inteiro, resumido nesta alma dum modo particular e incomunicável[69]."

Dizer que o homem em seu nascimento e em sua maturação, em outra linguagem, em sua evolução, não se separa do universo onde nasceu, significa afirmar a importância da matéria no próprio processo de divinização do homem. Assim, encontramos em Chardin, como Gesché deseja, uma valorização do cosmo, do mundo criado e, assim, a possibilidade de pensar uma teologia da criação colocando o cosmo como lugar de divinização do homem, porque morada de Deus. Neste horizonte, a encarnação de Cristo precisa ser compreendida para além da teologia da redenção vicária centrada no pecado. Pois, esta visão promove constantemente uma cisão entre carne/corpo/matéria e Meio divino. Nesta mesma perspectiva, deparamo-nos com a fascinante afirmação de Chardin que define a matéria como "*o seio providencial*" no qual Deus colocou o homem[70]. Segundo tal horizonte, a matéria é o berço divino preparado para a evolução do homem. É interessante notar que nesta perspectiva da cristologia cósmica de Chardin, sobressai a interessante categoria da diafania, pela qual se compreende que Deus não é e nem está nas coisas, mas se manifesta por meio delas. A questão colocada nos situa frente ao desafio de conciliação do nosso amor a Deus, através da matéria. A tudo isto se deve colocar metodologicamente a questão provocante de como esta perspectiva de Chardin pode encontrar possibilidade de diálogo com a fenomenologia da carne e da encarnação em Henry, bem como uma fenomenologia do Cristo. Cremos que esta questão permanece como intuição válida para uma futura investigação. Aqui apontaremos apenas possíveis horizontes para a reflexão.

Para além de buscar identificar simplesmente as intuições teológicas de Chardin e a fenomenologia da vida de Henry, não obstante, parece-nos evidente que um ponto de convergência entre os dois autores consiste no fascínio de ambos pela matéria.

---

[69] CHARDIN, *O meio divino*, p. 59.
[70] Ibid, p. 119.

Malgrado as intuições errôneas que uma leitura superficial de Henry possa provocar, gerando, por exemplo, acusações como a que se refere a um neodualismo, importa recordar que seu pensamento diz respeito, sobretudo, a uma fenomenologia material. A matéria é também o centro de gravidade do pensamento de Henry, assim como o é no de Chardin. Contudo, em Henry esta matéria não é outra coisa que a carne patética da Vida absoluta, definida como uma Afetividade Transcendental. Trata-se, portanto, da matéria fenomenológica da Vida. É a partir da descrição fenomenológica da matéria como carne da Vida em Henry, e da afirmação da matéria como "seio providencial" onde Deus colocou o homem, em Chardin, que se pode pensar a potência ou força espiritual da matéria, enquanto corpo, enquanto carne, enquanto poder de sentir, poder de se transformar. Parece-nos que o grande incômodo do evento salvífico da Encarnação reside em pensar que Deus mesmo, em Jesus de Nazaré, o Cristo, se apresenta como matéria. Este amontoado de moléculas configuradas num corpo de carne que sente, que ama, que padece, que morre e ressuscita. E aqui, em perspectiva teológica, parece-nos conveniente dizer que talvez, Chardin, com sua cristogênese nos tenha aberto a porta para uma reconciliação com a matéria de uma forma tão profunda como a fenomenologia da vida tenta balbuciar. A profundidade da reflexão de Chardin transparece nesta oração de súplica verdadeiramente comovente: "*Pela virtude de vossa dolorosa encarnação, descobri-nos, depois ensinai-nos a captar para vós, com todo cuidado, a força espiritual da matéria*"[71].

Neste sentido, não nos parece absurdo dizer que em Chardin a divinização aconteceria por meio desta força espiritual da matéria, como este "seio providencial" onde Deus colocou o homem. Talvez esta perspectiva também possa lançar luzes para a melhor compreensão do horizonte da estética teológica de Balthasar. No capítulo precedente citamos o conceito intrigante da estética teológica de Balthasar que fala de uma profundidade do objeto, afirmando que existe certa luminosidade inacessível no interior da matéria. Cabe bem aqui o conceito de diafania, como aquele que diz respeito à Inteligibilidade primordial em Henry, enquanto luz a partir da qual todas as coisas são iluminadas. Até mesmo aquilo que nos parece radicalmente opaco, obscuro, sem vida e sem sentido, como é o caso de uma pedra em meio ao nosso caminho. Desta forma, Chardin afirma uma vez mais esta força espiritual da matéria ao falar do caminho do homem neste seu processo de noogênese, inteligibilidade, ou de iluminação:

[71] Idem.

> Nenhuma alma contata com Deus, sem ter feito, através da matéria, um determinado trajeto, o qual num sentido, é distância que separa, mas, noutro é caminho que reúne. Sem certas posses e conquistas, ninguém existe como Deus deseja. Todos nós temos a nossa escada de Jacó cujos degraus são formados por uma série de objetos. Não tentemos, pois, evadir-nos do mundo antes do tempo. Mas saibamos orientar nosso ser no meio do fluxo das coisas[72].

Estas palavras revelam um místico que compreendeu que esta força espiritual da matéria é simbólica, no sentido etimológico da palavra. Ou seja, neste "seio providencial" Deus dispôs, inclusive pela encarnação de seu Filho, a força necessária para que o homem possa descobrir, assumir e vir a ser o que ele desde sempre é: um filho de Deus. Aquilo que o texto bíblico diz em todo seu estupor: "*Portanto, não sois mais estrangeiros, nem imigrantes; pelo contrário, sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus*" (Ef 2, 19).

Sobre a segunda perspectiva, que trata a questão de uma terceira natureza de Cristo, ou seja, o Cristo cósmico abordado na obra *O coração da matéria*, o autor diz:

> No Cristo total (sobre este ponto a tradição cristã é unânime) não há somente o Homem e o Deus. Mas há ainda Aquele que, em seu ser "teândrico", reúne toda a Criação: "omnia in ipso constant". Até agora, e malgrado o lugar dominante que são Paulo dá em sua visão de Mundo, este terceiro aspecto ou função – ou mesmo, em um sentido verdadeiro, esta terceira "natureza" do Cristo (natureza nem humana, nem divina, mas "cósmica") – ainda não atraiu muito a atenção explícita dos fieis e dos teólogos[73].

O que Chardin quis dizer com esta terceira natureza cósmica de Cristo? Parece que esta terceira natureza, revelada no evento da encarnação, diz respeito ao mistério do Cristo como o pilar de todas as coisas. Trata-se justamente da afirmação de que todas as coisas subsistem em Cristo (*omnia in ipso Constant*)[74]. Embora a fenomenologia da vida não aborde explicitamente este tema a partir da categoria escriturística do "*Omnia in ipso constant*", parece-nos que, não obstante, a ideia de uma Inteligibilidade primordial poderia bem se aproximar do sentido deste Cristo total em Chardin. Não nos parece possível nem mesmo plausível fazer uma identificação direta entre, por exemplo, a Inteligibilidade primordial em Henry e a natureza cósmica de Cristo em Chardin, nem mesmo é este nosso propósito. Contudo, parece-nos honesto afirmar que a intuição

---

[72] Ibid, p. 121.
[73] CHARDIN, Le coeur de la matière. *Apud* VASCONCELOS. *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin*, p.118.
[74] Cf VASCONCELOS , *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin*, p. 110-119.

henryana de uma Arqui-inteligibilidade, ou Inteligibilidade primordial, a partir da qual os dois modos de manifestação (vida-mundo) podem ser compreendidos, possui uma afinidade semântica com a ideia do Cristo cósmico de Chardin. Se no Cristo cósmico Deus e homem se encontram definitivamente no evento da encarnação, na Inteligibilidade primordial acontece a epifania de Deus no mundo e do mundo em Deus através da carne patética do Filho Primordial. Este é também o fundamento do que compreendemos em Henry como uma fenomenologia da encarnação ou uma fenomenologia do Cristo. O "*Omnia in ipso constant*" aparece de certa forma na fenomenologia da vida se compreendermos a fundo o sentido da carne de Cristo como uma Inteligibilidade primordial a partir da qual todas as outras carnes, a do mundo[75] e a nossa, encontram-se iluminadas e compreendidas.

Temos então que a carne é por excelência o princípio de inteligibilidade, ou o princípio de iluminação. Mas não se trata de qualquer carne, senão da Carne do Filho Primordial gerado eternamente na Carne da Vida absoluta. Todo vivente subsiste nesta vida. O que sobressai aqui, mais do que falar de uma terceira natureza, é a função cósmica de Cristo em Chardin, assim como a função de Inteligibilidade primordial em Henry. Se em Chardin, o Cristo total compreende sua função cósmica a partir da qual todo o universo ganha sua sustentação n'Ele (*Omnia in ipso constant)*, em Henry podemos dizer que na carne de Cristo, como Inteligibilidade primordial, tanto a carne deste mundo (aspecto material no sentido físico) como o corpo de carne gerado no seio da Vida, encontram sua iluminação última. Por isso mesmo, tanto em Henry quanto em Chardin, o evento da Encarnação, a partir da perspectiva da cristologia cósmica, não possui seu centro no pecado enquanto visão axiológica determinante, mas no mistério da carne/matéria como Dom e Amor. Sobressai aqui o aspecto fenomenológico que diz respeito ao fundamento mesmo do que Chardin chama, por exemplo, de Meio divino e Henry de Afetividade primordial da Vida ou Inteligibilidade primordial.

Parece-nos que a possível diferença entre os dois autores está na compreensão da categoria de matéria. Chardin, imbuído da tradição cristã, procura integrar a matéria física do mundo criado, vendo-a como um berço providencial dado por Deus para a evolução-iluminação-divinização-salvação do homem, matéria como condição de possibilidade da noogênese. Henry, por sua parte, revela o aspecto fenomenológico da matéria como sendo uma carne, ou seja, como um poder de afecção, ou ainda como uma

[75] Recordando que para Henry, no mundo, carne alguma, no sentido fenomenológico radical, pode ser concebida.

Arquiafetividade ou Afetividade transcendental da Vida. Neste sentido, em Henry, não é que exista uma negação da realidade material, mas uma recolocação ou resituação fenomenológica do aparecer deste mundo (enquanto corpo material a partir das categorias de espaço-tempo-causalidade), e o aparecer primordial da Vida absoluta que também é interpretada como matéria, porém em seu sentido fenomenológico radical. Por isso, fala-se de uma fenomenologia material. Ou seja, trata-se da carne a partir da qual toda carne e todo corpo de carne está dado ou encontra sua possibilidade última de compreensão.

1.3.3 Fenomenologia do nascimento: prelúdio para uma antropologia fundamental

Neste momento, convém tratar da Fenomenologia de Cristo e da encarnação do homem, como um nascimento transcendental, como prelúdio para uma antropologia teológica fundamental. Vimos que na perspectiva de uma teologia da criação, em Gesché, e da cristologia cósmica, tanto em Henry como em Chardin, a revelação de nossa humanidade a partir da afirmação do homem criado à imagem e semelhança de Deus (protologia), encontra-se intimamente conectada à revelação do rosto de Deus na carne do homem de Nazaré (Encarnação- soteriologia-escatologia). Como condição de possibilidade para pensarmos a questão da revelação de nossa condição humana como filhos no Filho, bem como o tema de uma Antropologia teológica fundamental, é preciso partir das conclusões da reflexão cristológica que em Henry recebe o nome de 'fenomenologia de Cristo'. Neste sentido, afirmamos que na obra *C'est moi la vérité*, a fenomenologia de Cristo não é mais que a explicitação exaustiva da interioridade fenomenológica recíproca entre Pai e Filho revelada no evento salvífico da encarnação. Ainda que não haja uma identificação positiva, afirmamos uma solidariedade semântica desta categoria henryana com a reflexão rahneriana da relação entre a Trindade imanente e a Trindade econômica[76]. Importa dizer que a fenomenologia de Cristo, ao afirmar a interioridade fenomenológica recíproca entre o Pai e o Filho, levanta uma aporia fenomenológica. Esta aporia se encontra na afirmação segundo a qual é impossível ao Cristo, enquanto Arquifilho gerado na Vida e igual a Ela, manifestar-se na luz deste mundo esvaziado de toda vida pela estrutura de nadificação do tempo. Assim mesmo, também é impossível ao homem perceber a verdade da Vida, que é Cristo mesmo, a partir do horizonte de visibilidade deste mundo enquanto representação. Neste caso, o que fica comprometido aqui é o acesso mesmo a Cristo e,

[76] Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p.168,170.

destarte, a revelação do Pai no seu rosto, o que se coloca em cheque neste contexto é o evento mesmo da Encarnação. Fica comprometida a missão mesma de Cristo enquanto hermeneuta do Pai, enquanto aquele que veio para mostrar aos homens a verdade primordial da Vida. "*Quem tem ouvidos para ouvir ouça*", mas como narrar algo sobre a gramática da Vida para um mundo esvaziado de toda Vida, um mundo analfabeto do abc da Vida? Como pode um surdo escutar?

Esta aporia fenomenológica compromete a fenomenologia de Cristo colocando também em suspenso a salvação em seu sentido cristão. Como é possível nos livrar de tal aporia? Segundo o autor, esta fica resolvida quando percebemos que é exatamente a concepção do homem como um ser deste mundo que a revelação cristã coloca em xeque e, assim, desconstrói. Tal desconstrução acontece quando a revelação cristã proclama a compreensão do homem a partir de seu nascimento transcendental. "*Quem tem ouvidos para ouvir ouça*". O homem, em seu nascimento transcendental, recebe esta capacidade de audição, ele é um ouvinte da palavra[77]. Só ele pode escutar a Vida porque é um vivente gerado nela. Este tema será tratado com maior profundidade na próxima secção. O homem em seu nascimento transcendental é compreendido como alguém gerado na Vida, filho dela. E como a Vida é Deus, daí se segue que o homem, compreendido em seu nascimento transcendental, é também filho de Deus. Para Henry, pensar o homem como filho de Deus, filho da Vida, não somente revoluciona a concepção antropológica ocidental, como também insere o homem no que se pode chamar de "sistema autárquico" da Vida fenomenológica absoluta e do seu Verbo. A partir de tal inserção fica estabelecido que o modo de compreensão da possibilidade de todo homem, como um vivente, não se encontra mais atrelado ao modo do aparecer do mundo, mas ao modo próprio de doação da Vida. Cabe dizer que é justamente a concepção do homem como filho da Vida, filho de Deus, e assim sua inserção neste sistema autárquico da Vida e do seu Verbo, que torna possível o acesso do homem à verdade da Vida, à verdade de Cristo e à verdade de Deus:

> Contudo é esta concepção do homem como ser do mundo que o cristianismo desconstrói. E esta desconstrução acontece na medida em que a revelação cristã compreende o homem a partir do seu nascimento transcendental como um Filho da Vida e, por consequência, se a Vida é Deus, como Filho de Deus. De uma parte, a interpretação do homem como Filho de Deus inverte a concepção ocidental do homem. De outra parte, ela introduz o homem no sistema autárquico da Vida fenomenológica absoluta e de seu Verbo, fazendo

[77] Cf. RAHNER, Karl. *L'auditeur de la parole*, p. 19-20.

possível seu acesso ao Cristo enquanto tal, e ao mesmo tempo, seu acesso a Deus, sua salvação[78].

A concepção do homem como filho da Vida (Deus), a partir do seu nascimento transcendental, faz parte também do núcleo da fenomenologia do nascimento anteriormente abordada. O que se encontra desconstruída em toda esta reflexão, é de fato a interpretação mundana de todo nascimento. As palavras de Cristo causam uma ruptura com a fenomenologia do mundo ao anunciar que a verdadeira paternidade vem de Deus. Somente Deus é Pai: "*A ninguém chameis de Pai, pois um só é vosso Pai*" (Mt 23,9). Para além das críticas que se possa fazer à negligência henryana do sentido bíblico da '"criação"[79], vale a pena ressaltar a intuição sobre sua fenomenologia do nascimento que brota de sua hermenêutica em relação ao privilégio dos termos "geração-nascimento". Aqui do que se trata é mesmo de um nascimento transcendental como a geração do vivente na Vida. O que tal nascimento transcendental denuncia é a ilusão da genealogia mundana. A desconstrução do nascimento como algo do mundo se dá ao percebermos a impossibilidade da paternidade no horizonte fenomenológico do mesmo. De fato, Pai é aquele que dá a vida. Contudo, o homem, enquanto vivente, não é a Vida, mas está dado na Vida. Não sendo a Vida, mas estando dado nela, o homem não pode doá-la a pessoa alguma. Isto é, não pode gerar em si mesmo e por si mesmo um vivente, pelo simples fato de que não possui a vida em si para doá-la. Portanto, esta paternidade mundana, assim como toda filiação, não é mais que, em um segundo momento, uma metáfora do verdadeiro nascimento ou nascimento originário. Somente Deus como Vida pode conceder a alguém a graça de ser um vivente, por isso, somente a ele devemos chamar Pai (Mt 23,9)[80]. Para o autor, é justamente deste nascimento transcendental que João se refere no prólogo quando esclarece que seu discurso se direciona àqueles que não nasceram nem do sangue nem da carne através da vontade humana (Jo1,12). Seu discurso se direciona àqueles que possuem a possibilidade transcendental da escuta, porque nasceram da Vida e não do mundo: "*quem tem ouvidos para ouvir ouça*".

Parece-nos claro que as palavras de João, no Prólogo, não têm como foco a afirmação negativa maniqueísta sobre a carne e a vontade humana. Mas a afirmação de que vida alguma pode nascer verdadeiramente desta carne e deste sangue,

[78] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 19.
[79] Cf. GESCHÉ, *O cosmo*, p. 8-9. Notadamente mesmo Gesché não explicitando o nome de Henry pode-se identificar no autor esta lacuna.
[80] Cf. HENRY, *Cést moi la vérité*, p. 90-95.

compreendidos em sua simples materialidade a partir da fenomenologia do mundo. Eis então que nos encontramos em condições de afirmar que a razão pela qual a fenomenologia da vida não permite confusão alguma entre a Vida absoluta e o vivente, nos é dada justamente pela análise fenomenológica do nascimento transcendental. Nesta análise, o vivente é situado numa *humildade ontológica* a partir da qual é possível reconhecer, simultaneamente, sua radical dependência da Vida fenomenológica absoluta e sua diferença ontológica fundamental enquanto gerado (dado) na Vida sem ser ele mesmo a própria Vida. Na análise fenomenológica do nascimento transcendental do homem no seio da Vida, o que o difere da mesma é justamente o fato do vivente se encontrar doado na Vida não sendo ele mesmo origem de si. O homem não é Unigênito, como o é o Arquifilho. Como veremos, a possibilidade de confusão entre Vida e vivente aparece antes como uma deturpação da fenomenologia do mundo que será identificada como uma ilusão transcendental do ego, categoria chave da análise henryana como já dissemos. Temos assim, que João (1, 12) parece expressar o núcleo de uma fenomenologia do nascimento transcendental, dissipando a possibilidade da confusão entre a Vida e o vivente, ocasionada pela ilusão transcendental do ego advinda da concepção do nascimento na fenomenologia do mundo.

A concepção do homem como filho de Deus, ao negar a origem humana como ser deste mundo, coloca também entre parênteses a concepção que compreende o homem a partir do conceito de criação interpretado a partir da metafísica da representação como uma "produção". Isto porque esta categoria, quando utilizada para falar de um mundo criado radicalmente exterior e diferente de Deus, não deve ser aplicada da mesma forma ao homem. Pois o homem não é uma criatura radicalmente exterior à Vida (Deus), tendo ele sido dado (gerado) em Deus, sendo filho no Filho. Enquanto ele mesmo é um vivente, um filho de Deus, o homem porta em si algo da essência da Vida, algo da essência divina:

> Contudo esta pertença ao mundo não é eliminada no caso de concepções religiosas enquanto elas continuarem a compreender o homem a partir do conceito de criação. Criação quer dizer criação do mundo e, portanto, que o homem ele mesmo é criado, que ele é *ens creatum*, que ele pertence também a este mundo. Isto significa notadamente, do ponto de vista teológico, que ele se encontra em relação a Deus na mesma situação que o mundo em geral, a saber, qualquer coisa de exterior à essência divina, diferente dela, separado dela, de sorte que o problema religioso consiste principalmente em

> saber como este homem distanciado de Deus será capaz de reencontrá-lo e, desta forma, de se salvar[81].

Retomemos brevemente aqui a questão das “calúnias” contra a vida. A concepção do homem como filho da Vida emerge no limite das duas concepções principais do homem como um ser do mundo. A primeira concepção é caracterizada por Henry como a visão do realismo ingênuo sobre o homem, a qual coincide com o objetivismo científico que, por sua vez, pensa o homem a partir de um materialismo radical. Esta visão natural do homem o pensa como uma criatura a mais no mundo. Neste sentido, o homem é reduzido aos fenômenos da ordem natural e toda sua diferença se encontra ignorada e, consequentemente, esquecida. O ser humano, nesta visão, não é mais que uma combinação de átomos, células, conexões neuronais etc. A matéria não é aqui nem "a carne fenomenológica da Vida", como em Henry, nem o "seio providencial", como em Chardin. Ela é apenas a realidade unívoca, a única que existe. Esta visão natural do homem (realismo ingênuo) contrasta com uma segunda visão que o concebe como ser do mundo e no mundo. Nesta segunda visão, sobressai a concepção do homem transcendental da filosofia moderna. Nesta interpretação, o que diferencia o homem de um ser intramundano, enquanto qualquer objeto, são as categorias de "experiência" e "abertura". De alguma maneira se faz presente aqui a categoria da 'consciência' compreendida como 'possessão de si' e do outro. O homem, como abertura ao mundo, encontra-se conectado a ele enquanto faz continuamente a experiência de interpretá-lo. O homem transcendental, que é concebido a partir do princípio do cogito cartesiano e da relação transcendental kantiana (sujeito-objeto), passando pela consciência intencional de Husserl até atingir a concepção do Dasein heideggeriano, encontra-se ainda situado no horizonte de compreensão do homem como um *ser-do-mundo*. Ele somente existe enquanto abertura a tal mundo. E abertura aqui se refere ao "poder de representação". Por mais que nos simpatizemos filosoficamente com o homem transcendental da filosofia moderna, é preciso dizer que esta concepção, por mais que esteja definida pelo adjetivo "transcendental", difere radicalmente da concepção do homem como filho de Deus, filho da Vida.

Destarte, o homem transcendental da filosofia moderna é transcendental no sentido da possibilidade do conhecimento do mundo pelo olhar intencional. Transcendental no sentido psicológico do "poder de representação". O que define sua

[81] Idem, p.120.

essência transcendental é justamente sua consciência intencional em sua dimensão de objetivação, exteriorização, projeção, produção/criação. Porém, na concepção cristã, o homem na qualidade de filho de Deus, pode ser compreendido como gerado na Vida a partir da Ipseidade primordial que denominamos de Arquifilho. É desta forma que ele é considerado o homem do nascimento transcendental enquanto pertence originalmente à Vida tendo como ponto de partida a experiência fenomenológica da Vida em si mesma. Nesta concepção, o homem como filho no Filho, gerado no seio da Vida absoluta a partir do Arquifilho, não pode ser reduzido a um fenômeno qualquer do aparecer do mundo. Neste contexto, parece-nos que somente uma fenomenologia da vida pode nos ajudar a realizar uma hermenêutica de algo assim como um vivente.

Cabe-nos, contudo, dizer que não se trata aqui ingenuamente de negar absolutamente a primeira e a segunda concepção do homem, visão materialista e visão do sujeito transcendental do conhecimento, proporcionadas pela fenomenologia do mundo. O que uma fenomenologia da vida propõe consiste na tarefa de compreender tais visões para depois situá-las em seu devido lugar como um aparecer segundo em relação à forma de doação original do homem como filho da Vida, filho no Filho, filho do mistério que chamamos Deus. Isto significa dizer que ao homem material e transcendental, aberto ao mundo, precede o vivente, ou seja, o homem em seu nascimento transcendental afetado e amado no seio da Vida. O homem em sua passividade originária, em sua condição de ser dado. Henry nos recorda que a análise fenomenológica da Vida, mostra que seu modo de doação, enquanto abraço patético a si mesmo e enquanto imanência e afetividade, se manifesta como totalmente diferente daquele do mundo enquanto exteriorização, *fora-de-si*, objetivação, produção (criação). Não precisa dizer que o abraço patético da Vida a si, enquanto imanência radical, não se apresenta nunca como esta abertura ao mundo do homem transcendental do olhar intencional. Trata-se justamente de outro modo de doação, de outra fenomenologia, a fenomenalidade da Vida. É a partir de tudo isto que podemos dizer que a categoria 'criação', enquanto produção, objetivação, projeção e exteriorização, estabelece-se como modo próprio de fenomenização do aparecer do mundo. Por isso, o homem enquanto nascido da Vida, não mais considerado como ser mundano, convém ser compreendido e concebido não mais como simples criatura, mas como filho da Vida. Não será neste sentido que ecoa o convite exigente do Senhor a Nicodemos? "*Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o reino de Deus*" (Jo 3,3). É interessante

o uso da palavra fenomenológica "ver" (ειδω=ιδειν em sua forma aorista)[82]. Aquele que não nascer de novo da água e do Espírito, não pode "*ver*" o reino de Deus. Este "*não pode ver*" possui a carga semântica de ineficiência para perceber. Trata-se de uma impossibilidade fundamental que arriscamos dizer que é teológica porque antes é de ordem fenomenológica. A visão desta realidade fundamental, que é a Vida enquanto Deus mesmo, supõe um segundo nascimento. Não é a partir daqui que a liturgia batismal do novo homem (nova criatura) encontra fecunda possibilidade de compreensão?

De fato, um filho no sentido radical da geração na Vida, não é nunca um produto, não é uma mera criação, mera criatura. Jamais pode ser compreendido como um produto porque para ser produzido (*pro-ducere*), teria que ser conduzido para fora da Vida, exilado da mesma. Ora, a condução para fora da Vida é a nadificação de todo vivente. Fora da Vida o que existe é morte. Um filho é no mínimo a imagem e semelhança do Pai. Acaso não é disto que nos fala Gn 1,26? Contudo, destaquemos que esta concepção cristã do homem não é, como se poderia pensar, uma concepção axiológica. Seu fundamento é antes fenomenológico e parte do modo de doação original da Vida enquanto autodoação, autorrevelação. Afirmar que a inversão da concepção do homem pelo cristianismo não é axiológica, mas fenomenológica, significa dizer que esta nova concepção antropológica não se fundamenta na defesa de um valor em detrimento de outro. Desta forma, recorda-nos Henry, que não é, por exemplo, a defesa do sensível em detrimento do inteligível que se coloca como centro da análise fenomenológica, como poderia sugerir uma leitura rápida desta tese. A fim de fazer mostrar a diferença e a radicalidade desta reflexão chegamos a afirmar que nem o sensível nem o inteligível pertencem à concepção cristã do homem como filho. Isto porque, como nos aponta o autor, ambas as categorias de sensível e inteligível são significações axiológicas que pertencem ainda à concepção do homem como ser do mundo, como uma criatura. Esta inteligibilidade (ver intencional) e esta sensibilidade (vida cega), enquanto dadas por uma fenomenologia do mundo, não pertencem à constituição do homem como filho de Deus. O homem como filho da Vida se encontra dado em outra sensibilidade e em outra inteligibilidade, a saber: a arquiafetividade que constitui a arqui-inteligibilidade da Vida primordial. Neste horizonte não existe mais no homem uma oposição axiológica entre afetividade e inteligibilidade porque, na Vida, o princípio de inteligibilidade de todo

[82] THE GREEK NEW TESTAMENT. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, four revised edition, 1994, p. 52-53.

vivente é justamente sua afecção no seio da Vida, assim como a arquiafecção é na Vida a inteligibilidade primordial. Veremos que ao compreendermos o homem como filho de Deus, o que ocorre, como diz Henry, é a paradoxal extensão ao homem das teses afirmadas sobre Cristo mesmo enquanto Arquifilho. A partir desta paradoxal extensão é que se conceberá o homem como inserido nesta rede de relações transcendentais do cristianismo como filho no Filho. É assim que o homem é inserido no sistema autárquico da Vida.

Esta inserção do homem no seio de Deus, em Henry, manifesta uma vez mais a lacuna do seu pensamento em relação ao Espírito e à concepção bíblica da criação. Neste sentido, não se pode simplesmente identificar o que o filósofo chama de inserção do homem no sistema autárquico da Vida com a tese da divinização. Primeiro porque o papel do Espírito não aparece de forma clara nesta geração (ou criação), tal como aparece, por exemplo, na tradição teológica como é o caso de Irineu que afirma a criação como iniciativa do Pai por suas duas mãos o Filho e o Espírito : "*Deus não tem necessidade do que quer que seja; mas é por seu Verbo e por seu Espírito que faz tudo, que ordena tudo, governa tudo, dá o ser a tudo*"[83]. Segundo porque esta inserção parece ser mais de ordem fenomenológica que teológica. Não aparece em Henry a preocupação da recapitulação de todas as coisas em Cristo, nem mesmo a perspectiva da deificação como uma salvação cósmica defendida pelos padres gregos e retomada, por exemplo, por Escoto:

> Para Escoto, deificação é sinônimo de reversio, de retorno: o retorno para Deus de tudo que foi criado originalmente. Trata-se de uma visão teológica da criação – não somente cósmica, que envolve também a doutrina antropológica; de forma ainda mais radical, para Escoto, deificação é, segundo aprendeu dos autores orientais, uma expressão "teológico-econômica" de Deus, manifestação de uma realidade divina que se harmoniza com o criado segundo leis próprias, cujo estudo é o objeto da filosofia e da teologia[84].

Para além das críticas que se possa fazer a Henry sobre suas lacunas teológicas, interessa-nos notar que é neste contexto de extensão ao homem das teses afirmadas sobre o Primeiro Vivente, que se dá o que ele chama de uma significação negativa e positiva da categoria homem como filho de Deus. Em sua significação negativa, afirmar que o homem é um filho da Vida (Deus) significa dizer que ele é nascido da Vida e

[83] IRENEU DE LIÃO. Contre les hérésies. *Apud* SESBOÜE, Bernard. *O homem e sua salvação*, p. 46.
[84] MENESES, Theosis, p.132

como tal não é jamais criado, se como criação entendemos o processo fenomenológico pelo qual as coisas se manifestam no horizonte de visibilidade do mundo. Neste sentido, propomos com o autor a releitura da afirmação escriturística do Gênese segundo a qual Deus criou o homem à sua imagem e semelhança. Para Henry, se o homem é filho de Deus, criar à imagem e semelhança só pode significar neste contexto o fato do homem se encontrar doado (gerado) na essência mesma de Deus-Vida enquanto vivente:

> É isto que significa a tese segundo a qual: "Deus criou o homem à sua imagem": que ele deu ao homem sua própria essência. Ele não a doou a ele como se doa qualquer coisa a alguém, à maneira de um presente que passa de uma mão à outra. Ele lhe doou sua própria essência no sentido que, sua própria essência sendo a autogeração da Vida na qual se engendra a Ipseidade de todo vivente, doar sua própria essência ao homem significa para Deus lhe doar a condição de vivente, a alegria de se experimentar a si mesmo nesta experiência de si que é a Vida e na imanência radical desta experiência, onde não existe nem "fora" nem "mundo". Engendrar quer dizer outra coisa exceto criar, se criação designa a criação do mundo, esta abertura fenomenológica de um primeiro "fora" onde se descobre a nós o reino inteiro do visível[85].

Se a significação negativa da afirmação do homem como filho de Deus advoga seu nascimento transcendental da Vida, excluindo da interpretação do homem a categoria da criação (como simples exteriorização) e lhe dotando da mesma essência de Deus, a significação positiva do homem como filho de Deus levanta em primeiro lugar uma séria questão. Se a significação negativa afirma que o homem, gerado na Vida, possui a mesma essência da Vida que é Deus, a significação positiva, como já vimos, questiona justamente o que faz então com que o homem não seja confundido com Deus e com a Vida mesma, diante da tese que estende ao homem a mesma essência da Vida e do Primeiro Vivente. Como sou diferente de Cristo, ou melhor, em que sou diferente de Cristo, se também me encontro doado em Deus como ele? A categoria que o autor introduz a fim de elucidar ainda mais esta aporia é a de "*determinação fenomenológica essencial da Vida*" que denominamos também como "*autoafecção*". Se a autoafecção é a categoria central da fenomenologia da vida, ela se contrapõe a afecção enquanto heteroafecção como característica própria do aparecer do mundo. De fato, Henry afirma que afecção quer dizer manifestação como aparecer do mundo: "*se algum ente do mundo me afeta é porque ele vem a mim, aparece para mim enquanto verdade do mundo*[86]". Por isso, verdade do mundo e afecção, ou melhor, heteroafecção, são

[85] Ibid, p. 130-131.
[86] Ibid , p. 33.

equivalentes. Se afecção (heteroafecção) diz respeito, à verdade do mundo, já que sou afetado por algo outro que vem a mim, que se manifesta enquanto verdade do mundo, então esta afecção enquanto uma heteroafecção aparece de forma oposta à autoafecção que é o modo próprio do aparecer da Vida.

Neste contexto intervém o que nosso autor chama de conceito forte e conceito fraco da autoafecção. Em seu conceito forte a categoria autoafecção é tomada como a verdade radical da Vida. Neste conceito forte de autoafecção o que afeta a Vida não é outra coisa que ela mesma. Então temos que o que aparece e vem à Vida como sua verdade é a Vida mesma. A identificação radical entre Verdade e Vida forma o núcleo deste conceito forte de autoafecção e manifesta as duas notas fenomenológicas essenciais da Vida enquanto "*imanência e afetividade"*. Estas duas notas podem ser expressas pelo simples termo autoafecção em seu sentido forte. A tudo isto a fenomenologia da vida chamará "*afetividade transcendental da Vida*". Aqui se designa o mistério profundo da vinda da Vida a si mesma neste eterno abraço patético, no qual é gerado o Primeiro Vivente enquanto 'efetividade fenomenológica' da Vida mesma, a partir do qual Ele aparece como a Ipseidade deste "Si" originário. Tudo isto diz respeito à complexa questão da autogeração da Vida que retomamos aqui a partir do conceito forte de autoafecção. Contudo, o tema já tratado anteriormente sobre a distinção entre a Vida absoluta e sua eterna relação com o Arquifilho e, por Ele, com os outros viventes, encontra sua melhor possibilidade de compreensão a partir do conceito fraco de autoafecção.

Em sua significação segunda, que chamamos de conceito fraco, a autoafecção também pertence ao "si" transcendental vivente que cada um de nós é. Também nós nos encontramos dados essencialmente enquanto autoafecção. Isto quer dizer que minha possibilidade primordial de afecção se dá porque antes sou autoafecção, ou seja, sou capaz de me sentir a mim mesmo. Sou eu mesmo o que afeta e o afetado em primeira instância. Emerge neste contexto a pergunta decisiva: diante desta afirmação, então qual é a real diferença entre a "Autoafecção" constitutiva da carne fenomenológica da Vida absoluta e minha condição singular de ser também dado nesta autoafecção? A pergunta contém em sua formulação o germe da possibilidade de resposta. Esta aparece através da expressão "ser dado". O que nos diferencia da Vida fenomenológica absoluta, em nossa essência de autoafecção, consiste justamente no fato de que nós, enquanto viventes, nos encontramos dados nesta possibilidade de autoafecção sem que sejamos nós mesmos o fundamento de tal possibilidade. Trata-se de nossa *passividade essencial*.

Somos, por essência, passivos em relação à Vida absoluta. A diferença reside no fato de que eu me experimento a mim mesmo sem que seja eu a fonte primordial desta experiência, pois, digamos assim, é a Vida que se experimenta em mim. Manifesta-se aqui o tema da "passividade" radical do vivente em relação à Vida. E aqui nos perguntamos se não encontra seu mais profundo eco as palavras paulinas em Gálatas 2, 20: "*não sou eu quem vivo, mas Cristo que vive em mim*". Poderíamos dizer: não sou eu quem vive, mas é a Vida (que é Cristo) que vive em mim. Ou ainda, não sou eu quem me experimento em absoluto, mas é a Vida que se faz experimentar em mim. Tudo isto quer simplesmente dizer que não sou fonte última desta autoafecção que constitui a essência primeira da minha manifestação vivente, desta "presença" primeira que sou a mim mesmo. Encontro-me doado na Vida. Experimento-me a mim mesmo sem que seja eu a fonte desta autoafecção, não fui eu quem a provoquei, não fui eu quem me dei a vida que sinto agora ser minha. Encontro-me, portanto, numa situação de "*passividade primordial*" em relação à Vida enquanto Deus. E o que me difere dele não é exatamente o ser criado, pois não sou deste mundo de criaturas pelo simples fato de não me encontrar fora de Deus, fora da Vida, pois sou um vivente. O que me difere essencialmente de Deus é que não sou "Autoafecção primordial", não sou o Filho Unigênito, ainda que tenha sido nele gerado, mas me encontro afetado na Vida primordial que já era antes mesmo que Abraão fosse (Jo 8,58).

É a partir desta Autoafecção naturante (Autoafecção primordial da Vida) e desta autoafecção naturada (autoafecção de todo vivente na Vida), considerando tudo que já dissemos sobre a geração do Arquifilho na Vida, que podemos compreender esta nossa passividade essencial em relação à Vida e seu Arquifilho, como o mistério de sermos filhos no Filho. Dizer que não sou eu quem vive, mas Cristo que vive em mim significa afirmar que não encontro meu lugar de vivente como filho a não ser a partir da vida do Cristo como Arquifilho gerado eternamente no Pai. Isto quer dizer que minha condição essencial de vivente é a de ser realmente filho no Filho. Aqui recordamos com clarividência o princípio teológico da criação em Cristo e a subsistência de todas as coisas nele, esboçado em Colossenses:

> Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho amado, no qual temos a redenção- a remissão dos pecados. Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados,

> Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. (Cl 1, 13-17)

O tema caro do primado de Cristo, aparece também em 1 Coríntios (8,6): *"[...] para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos."*. Neste horizonte se vislumbra a tese teológica da mediação fundamental de Cristo. Ele, como o Arquifilho, gerado eternamente no Pai, manifesta-se como a condição de possibilidade para a geração dos outros filhos. O nascimento transcendental dos homens na Vida pressupõe esta "*Ipseidade coengendrada na autoafecção da Vida absoluta cuja efetividade fenomenológica se manifesta como o Arquifilho*[87]". Neste contexto, é preciso reafirmar o sentido da expressão "*primeiro nascido entre muitos irmãos*", de Romanos (8, 28-30), a partir do pressuposto fenomenológico da Vida que exclui toda concepção temporal que carrega a palavra "primeiro". Utilizamos a categoria "Primordial" como tradução da categoria grega "*Arché*", justamente na tentativa de esboçar a ideia de um Arquifilho ou um Filho primordial no qual todos os filhos se encontram fundados. É sabido, mas vale a pena ressaltar, que o sentido da palavra *arché* ($\alpha\rho\chi\eta$) foi interpretado pela tradição filosófica como pertencendo ao campo semântico daquilo que é o fundamento e não necessariamente o primeiro.

A densidade deste discurso fenomenológico sobre o nascimento do homem na Vida, como um filho no Filho, pode encontrar sua melhor expressão teológica e espiritual, quando pensamos que a afirmação segundo a qual "*não sou eu quem vive, mas Cristo que vive em mim*", pode significar justamente a afirmação desta nossa condição de filhos no Filho. Isto porque afirmamos que nossa condição de filho vivente somente pode se dar a partir do dom da Vida deste Filho primordial. Nesta perspectiva, Cristo aparece como o mediador da vida que é Deus no homem. É nele que nos encontramos dados na Vida. É no Filho que somos gerados para a vida enquanto viventes. Em Efésios (1,3-6) aparece com clareza este tema da eleição em Cristo. Uma vez mais se vislumbra a sintonia entre o pensamento henryano e a tradição cristã da cristologia cósmica, esboçada pelo pensamento da teologia oriental e retomada, como vimos, por pensadores e teólogos contemporâneos (Gesché, Chardin). A revelação cristã afirma que Deus nos outorgou toda sorte de bênçãos espirituais em Cristo, seu Filho, e nele nos predestinou a sermos os seus filhos adotivos (Ef 1,5). É desta forma que somos filhos no Filho e herdeiros da Vida. Comentando este texto escreve Henry:

---

[87] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 140.

> "Herdeiros" quer dizer herdeiros da Vida, desta Vida que é o cume da graça e de todas as bendições: fora dela, não há nada, nela está o infinito gozo de si, a magnificência do viver. Herdeiros da Vida, nós o somos somente no Arquifilho, é nele e por ele somente que nós nos tornamos filhos, os "filhinhos" adotivos da Vida, feitos filhos em sua Ipseidade essencial e por ela[88].

Em Efésios temos uma das formulações da revelação cristã que afirma que o homem, em sua condição de um "eu transcendental vivente", não pode ser considerado filho da Vida a não ser pela compreensão de que tal homem se encontra dado a partir da Vida do Arquifilho como Primeiro vivente em sua Ipseidade originária, coengendrado no processo mesmo de autogeração da Vida. Isto significa afirmar que se somos herdeiros da Vida que é Deus, tal herança, enquanto filiação, não vem a nós mais que através do Filho Unigênito que a tradição judeu-cristã chama Cristo. Esta tese fundamental da Antropologia teológica parte da Cristologia e, na linguagem fenomenológica, encontra-se expressa na sentença que afirma que Cristo é a condição transcendental do nascimento de todo homem na Vida. Se Cristo é a condição transcendental de possibilidade da existência do homem como um vivente e filho de Deus, então a Cristologia realmente aparece como ponto de partida para a formulação e compreensão de uma Antropologia teológica fundamental. Aqui também, a categoria de cristogênese, vista em Chardin, aparece em toda sua força como Inteligibilidade primordial para a compreensão daquilo que todo homem é chamado a ser. Neste sentido, a cristogênse pode ser explicitada através da afirmação: todo homem gerado em Cristo é chamado a ser herdeiro da vida, um filho de Deus.

Uma Antropologia teológica fundamental revela o homem como filho da Vida e como filho no Filho, revelando também que o ser humano, portando em si a vida mesma de Deus, é tomado como lugar santo, como templo de Deus. Parece ser isto que afirma (1Cor 6, 19). O Espírito de Deus que habita em nós e nos faz templos, é a verdade da Vida de Deus enquanto Deus mesmo. É a vida de Deus no homem que o faz santo. Santidade aqui não significa outra coisa que a glorificação de Deus enquanto manifestação de sua verdade no dom da vida de cada vivente. É por tudo isto que podemos dizer com Irineu que a glória *de Deus é o homem vivo*. O tema do homem como templo do Espírito Santo de Deus será retomado mais adiante quando trabalharmos a questão da pedagogia cristã da encarnação numa perspectiva da teologia do corpo. Então perceberemos que a pedagogia cristã da encarnação, na perspectiva da

[88] Ibid, p.143.

teologia do corpo, enquanto busca da compreensão do mistério de nossa condição de corpo de carne, e de nossa encarnação, a partir do mistério do nascimento do homem na vida de Cristo, toca o tema central do cristianismo. Este, outra coisa não é que a possibilidade mesma da salvação.

Desta forma, percebemos que a possibilidade da salvação do homem se encontra atrelada a seu nascimento transcendental na Vida, enquanto filho no Filho. É neste nascimento do homem no Filho primordial da Vida que se dá a encarnação de todo homem, pois é aqui que a Vida doa ao homem a sua "carne fenomenológica". Esta não é outra coisa que o poder de autoafecção como o poder de ser um vivente que sente porque se sente[89]. Destarte, o que revela a encarnação de Cristo não é a tese de que Deus é capaz de se tornar homem, como se existisse uma essência humana que rivalizasse com a essência divina, uma humanidade separada de Deus. O que a encarnação de Cristo revela é o mistério, escondido desde a fundação do mundo, de que a carne do homem é uma carne viva porque provém da Vida. Ou seja, porque sua origem é Deus mesmo enquanto Deus vivo e verdadeiro, a carne do homem é deífera. Desta forma, é nossa origem divina que se encontra revelada na feliz encarnação. Se for compreendendo o fenômeno da encarnação que compreendemos a possibilidade da salvação, então podemos realmente falar de uma pedagogia cristã da encarnação e reafirmar a tese segundo a qual toda Protologia guarda no fundo uma Escatologia. Nossa destinação já está na feliz encarnação. Tal como afirmamos a partir da cristologia cósmica esboçada em Chardin e vislumbrada em Henry. Tudo isto já se refere ao tema da função salvífica da carne de Cristo e a revelação de uma Antropologia fundamental. Tal função é pedagógica porque diz respeito à recondução do homem à casa paterna. Veremos a seguir que este é o tema de nossa última abordagem sobre a relação entre Cristologia e Fenomenologia da Vida.

[89] Prestar atenção neste ponto que consideramos ser o núcleo de nossa intuição. A carne do homem como deífera, vem de Deus.

2 Antropologia teológica fundamental: a revelação de nossa condição humana como filhos no Filho e a função pedagógico-salvífica da carne de Cristo

A segunda seção deste capítulo traz como tema central a questão de uma Antropologia teológica fundamental como a revelação de nossa condição humana a partir da graça de sermos filhos no Filho. Aparece aqui como carro chefe da reflexão o que chamamos de "*função pedagógico-salvífica da carne de Cristo*". Este horizonte se estabelece como critério hermenêutico para pensarmos uma possível teologia do corpo. É porque a carne de Cristo se revela em sua função pedagógico-salvífica que podemos falar de algo assim como uma "*Pedagogia cristã da encarnação*" a iluminar toda a perspectiva da possibilidade de uma reflexão teológica e, fundamentalmente, cristológica, deste corpo de carne que todos somos. Basicamente esta secção se encontra composta de duas partes, ambas estão estruturadas em torno do tema da "*função pedagógico-salvífica da carne de Cristo*", como veremos a seguir.

Iniciamos esta secção tratando do tema da possibilidade transcendental da escuta em vista de uma antropologia teológica fundamental. Jesus aparece aqui como o pedagogo que nos narra Deus, ele é, por excelência, o exegeta e o hermeneuta do Pai. Na primeira parte, abordaremos o mistério da possibilidade transcendental da escuta a partir de quatro passos. Em primeiro lugar elaboramos uma sóbria reflexão sobre o Logos da Vida. Emerge aqui a questão central da possibilidade da escuta da palavra da Vida neste mundo onde vida alguma é possível. A função pedagógica de Jesus como aquele que nos narra Deus é o fio condutor deste discurso. Num segundo momento, a partir da compreensão da revelação de Jesus como hermeneuta do Pai, podemos falar sobre a possibilidade transcendental da escuta e do homem como um potencial ouvinte da palavra de Deus. Lançamos mão da reflexão de Rahner sobre o "*ouvinte da palavra*". Consideramos que uma antropologia teológica fundamental não seria possível se não iniciasse por esta possibilidade primordial de que constitutivamente "podemos" ouvir outra palavra que não a nossa. Como complemento da reflexão, abordamos ainda outros dois temas que nos parecem importantes como prelúdio da segunda parte desta secção. Como terceiro passo, falamos da Graça do conhecimento. Trata-se da comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar. Por fim, evocamos o complexo tema da materialidade como historicidade do homem, sobre a possibilidade de uma antropologia teológica fundamental.

A segunda parte desta seção aborda explicitamente o tema da soteriologia, isto é, da possibilidade cristã da salvação. Centrada, uma vez mais, na função pedagógica da carne de Cristo, tratamos desta possibilidade da salvação como uma volta para a casa paterna. Esta imagem da volta evoca, por sua vez, a imagem do caminho, o que nos leva a pensar especificamente o tema central da tese, a saber: o desafio de compreender e pensar o mistério da nossa salvação a partir de uma pedagogia cristã da encarnação que coloca em evidência o corpo de Cristo como Caminho que nos leva ao Pai. Por isso, sua função é pedagógica e podemos falar de uma Pedagogia da encarnação. Este horizonte nos dá elementos para a compreensão de nossa existência humana enquanto corpo de carne à luz do inefável mistério da feliz encarnação. Isto outra coisa não é que o delineamento de uma autêntica Teologia do corpo que, ultrapassando a visão axiológica, vai buscar na revelação da carne de Cristo, no feliz evento da encarnação, seu fundamento fenomenológico. Encontra-se aqui a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Esta, por sua vez, pode nos conduzir a muitas reflexões centrais e acreditamos que a Antropologia teológica fundamental se revela como a principal delas.

2.1 Jesus o pedagogo que nos narra Deus: sobre a possibilidade transcendental da escuta em vista de uma antropologia teológica fundamental

A última obra de Henry sobre a relação entre fenomenologia e cristianismo, que a propósito, como lembra Greisch, iria se chamar *Parole de Dieu*, mas acabou, significativamente saindo como *Paroles du Christ*, apresenta-se como um estudo fenomenológico daquilo que podemos chamar de "*possibilidade do chamado-escuta*". Neste sentido, a obra aparece, efetivamente, como uma tentativa de pensar o fenômeno da voz que nos chama e da resposta que a ela possamos dar, a partir da fenomenologia da vida em sua relação com o cristianismo. Neste contexto, a relação entre fenomenologia e cristianismo aparece aqui uma vez mais consagrada, para não dizer consolidada pelo autor.

Sobre a possibilidade transcendental da escuta, em sua primeira nota preparatória à obra *Paroles du Christ*, Henry destaca a condição primordial para que a escuta da palavra da Vida aconteça. Dir-nos-á o autor que a escuta transcendental supõe a condição de filho. Contudo, há de se compreender bem o que significa para Henry esta condição. Não se trata de uma condição de filho etérea, proclamada aos quatro ventos,

mas totalmente desencarnada. A condição de filho é uma categoria, podemos dizer, do campo da experiência. Trata-se, portanto, de uma condição de filho experimentada. Diz-nos Henry textualmente em suas notas preparatórias da obra: "*[La] manière d'ecouter suppose [la] condition de Fils et [l'] épreuve de cette condition = deuxième naissance*"[90]. Parece-nos que relacionar o segundo nascimento com a dimensão sacramental é fundamental para nossa abordagem. Sem falar que o segundo nascimento aparece neste fragmento como equivalente à própria condição de possibilidade para experimentar a condição de filho. Só a partir do retorno para a casa paterna, considerado aqui como segundo nascimento, pode-se dar a autêntica escuta da palavra. Abre-se então uma rica perspectiva para confirmar o já dito pela teologia sacramental no que se refere principalmente ao rito batismal.

É conveniente ressaltar que esta primeira nota traz como palavra-chave o verbo '*Entendre*', que precisa ser compreendido no contexto redacional da obra henryana, a partir do seu significado primário que Henry afirma ser, a priori, o ato mesmo da possibilidade da escuta. Portanto, compreendendo '*Entendre*' como *'ato de ouvir*' podemos então afirmar que, de fato, a primeira nota preparatória à obra *Paroles du Christ*, não toca ainda o tema da compreensão da palavra, como um leitor apressado poderia deduzir. Não obstante, fala simplesmente, esta primeira nota, da singela e ao mesmo tempo complexa possibilidade transcendental da escuta. Esta acontece duplamente. Não apenas pela simples proclamação da condição de filho, a ser feita num púlpito ou em algo que o valha, mas pela experiência mesma desta condição. Simplesmente com a profundidade aliada à assertividade desta primeira nota, Henry nos lança uma pista fenomenológica para compreendermos teologicamente, diga-se de passagem, o fenômeno da impossibilidade da escuta da palavra da Vida por muitos, ainda que estes tenham em comum a proclamação da condição de filho. É que, como apontamos anteriormente, à guisa da leitura e vivência do evangelho, a condição de filho não é mera categoria metafísica. Não se é filho de Deus por simples decreto. Tal categoria, se assim a podemos chamar, somente existe em sua dimensão experiencial, ou seja, a partir de uma práxis. Daí se pode pensar que a condição para que a possibilidade transcendental da escuta se efetive na vida do homem, não passa pela mera proclamação de sua condição de filho. De uma forma pastoral diríamos, não basta

[90] HENRY, Miche. Notes préparatoires à paroles du Christ. *Revue internationale Michel Henry*, Louvain la Neuve, nº 5-2014, UCL Presses universitaires de Louvain, p. 25 [MS A 27093/27095}.(*A maneira de escutar supõe a condição de Filho e a experiência desta condição=segundo nascimento*)

que se escute mundanamente do padre ou do pastor todos os domingos que "*somos filho de Deus*". É preciso muito mais. Urge que se viva na carne a experiência deste engendramento na Vida absoluta. É necessário que nos experimentemos em nossa condição de filhos. Como fazemos esta experiência de nos sentirmos, na carne, filhos e filhas de Deus, é outra questão que deve ser pensada a partir da revelação dos poderes da vida em nosso corpo de carne. A descrição, por assim dizer, de tais poderes resulta ser um sem fim de sentimentos e ações que cada um pode por si mesmo se colocar.

Depois do '*Entendre*', ou seja, após a abordagem da simples e ao mesmo tempo complexa possibilidade transcendental da escuta, como numa tentativa de responder à questão anteriormente colocada do 'como' se faz possível tal experiência da condição filial, o autor dá outro passo. Ele aborda, como segunda nota, a questão da "*compréhension de la Parole*". De acordo com a primeira nota, já sabemos como ouvir (Entendre) a palavra da vida, as palavras de Cristo: tal escuta supõe a experiência existencial da condição de filho. Contudo, como podemos, escutando esta palavra, compreendê-la? E a pergunta se coloca principalmente frente ao fenômeno de que muitos a escutam e poucos a compreendem. Recorda-nos Henry a sentença de Jesus segundo João 18, 36-37 (*todo aquele que pertence à verdade escuta minha voz*):

> A escuta da palavra divina é da mesma ordem que a escuta do sofrimento por ele mesmo: é um sentimento, é aquele no qual Deus se experimenta a si mesmo (Arqui-inteligível). [tal como o compreende o cristianismo][91].

O que significa esta afirmação, aparentemente enigmática, segundo a qual a escuta da palavra divina é da mesma ordem que a escuta do sofrimento por ele mesmo? Como, de fato, podemos escutar um sofrimento, ou melhor, nosso próprio sofrimento? De que tipo de escuta se fala aqui? Respondendo a estas questões apontaremos para o possível significado da enigmática frase. Segundo nossa interpretação da fenomenologia da vida, dizemos que a escuta de um sofrimento acontece não somente através, mas em nossa própria carne. Somente em nossa condição de corpo de carne podemos escutar algo assim como a voz de um sofrimento. Não será por isso que às vezes, ao chorar de sofrimentos, ou ao gozar de alegria, fazemos gestos carnais desesperados como, por exemplo: apertar alguém contra nossa carne, ou apertá-la contra algo ou alguém? Todos esses gestos não parecem ser mais que simples tentativa de sufocar ou fazer ecoar a voz

[91] Ibid, [MS A 27096]. *L'écoute de la parole divine est du même ordre que l'écoute de la souffrance par elle-même: c'est un sentiment, c'est celui lequel Dieu s'éprouve lui même (Archi-intelligible). [Telle que la comprend le christianisme]*

do sofrimento, de sufocar ou escutar o sofrimento. Assim, segundo esta intuição, se a escuta do sofrimento, que por sua vez pertence à mesma ordem que a escuta da palavra divina, acontece na carne, então podemos dizer que a escuta da palavra da vida, necessariamente, encontra também seu lugar em nossa carne. Por isso, dir-nos-á Henry, efetivamente, que toda escuta é um sentimento. E colocamos aqui propositalmente o gozar de alegria para contribuir com uma intuição. A intuição de que a palavra "sofrimento" em Henry, em sua acepção fenomenológica vai muito mais além da acepção corriqueira que sempre nos remete a dor. O autor utiliza demasiadamente a palavra sofrimento, mas acreditamos que o que está por detrás da mesma é nossa capacidade de sentir a dor ou a alegria. Nossa carne é uma carne que sofre, porque é uma carne passiva, autoimpressiva, capaz de sentir e de se sentir.

De uma forma esplêndida percebemos que a compreensão da palavra da vida, ou das palavras de Cristo, conecta-se, então, com a escuta de nossos sentimentos na carne. Abre-se aqui uma rica perspectiva para se pensar uma vez mais a ética cristã a partir da capacidade que a comunidade eclesial possui para se escutar na própria carne. E do mesmo modo para se abrir à escuta dos irmãos e irmãs que possuem uma carne opacamente emudecida pela incapacidade de escuta quer de si mesmos ou dos outros irmãos e irmãs de jornada. É justamente por isso que a escuta das palavras de Cristo, a escuta do Evangelho, deve ser continuamente repensada e compreendida como a única possibilidade da escuta transcendental. Mas recordemos, trata-se da escuta do evangelho a partir de nossa carne, de nosso *pathos* e não a partir de um banco frio de Igreja ou de grandes galpões. Ainda mais, parece-nos interessante pensar que a palavra da vida irrompe nesta palavra que aparece no mundo. Nesta palavra que parece ser do mundo se esconde a palavra primordial, a palavra da vida. Não é acaso por isso que Jesus usa as parábolas mundanas para revelar a palavra de Deus? Uma vez mais, é Deus que vem ao nosso encontro. O encontro de Deus e do homem, se dá no encontro entre as duas palavras, a palavra de Deus e a palavra do homem. Surpreendentemente, na palavra do homem pode se revelar a palavra de Deus, assim como num rosto de homem, se revelou para nós o rosto de Deus. Nesta espécie de reconciliação entre palavra "do mundo" e palavra de Deus, percebemos a possibilidade da reconciliação entre Deus e mundo[92], Deus e cosmo, recuperada na perspectiva da teologia da criação, esboçada na secção anterior.

[92] Cf. GESCHÉ, *O cosmo*, p. 9

2.1.1 O logos da Vida: Jesus o pedagogo que nos narra Deus

Ao debater o tema da incompreensão da palavra, no prefácio que nos introduz às notas preparatórias de *Paroles du Christ* como um verdadeiro canteiro de obras, Jean Greisch lança um desafio à filosofia hermenêutica. Ele se pergunta se entre as numerosas formas do mal que habitam este mundo, o fenômeno da incompreensão, ou da má compreensão, acaso não merece mais atenção do que lhe tem sido devotado até agora. Toda esta questão se situa frente ao desafio que diz respeito à possibilidade de compreender, segundo Henry, a palavra da Vida. E ainda mais, destaca Greisch em sua nota introdutória que ao ler esta obra o leitor se depara com a tese fundamental para a hermenêutica cristã dos textos bíblicos e da vida. Trata-se da tese que afirma que da palavra aparentemente mundana pode emergir uma palavra da vida invisível:

> O leitor nestas notas vê os primeiros esboços do plano do livro. Este toma como ponto de partida a tese de que a palavra humana que fala no mundo formando as significações, não é sempre e necessariamente uma palavra mundana, mas que nela pode chegar a falar também, sem que ela perceba, a vida invisível, e não mais por um discurso esotérico, mas em enunciados tão simples como: "eu me machuquei / eu te odeio"[93].

A este tema se une também a pergunta pela relação entre a compreensão e o poder. A palavra enquanto poder vincula sempre uma ação. Este tema clássico da teologia e em suma da tradição judaico-cristã perpassa a obra de Henry. E a questão que se coloca é a de saber como se produz tal poder; é a palavra humana que o produz ou ele é gerado por *um-mais-além-do-mundo*[94]? Lança luz a este questionamento a narrativa de João no diálogo entre Pilatos e Jesus. E neste contexto a palavra de Cristo não parece deixar sombras de dúvidas em relação *ao-mais-além* que gera todo 'poder': "*Nenhum poder teria sobre mim se este não lhe tivesse sido dado do alto*" (Jo 19,11).

Ainda sobre o tema da doação da palavra da Vida, parece-nos importante situá-lo no contexto filosófico henryano. Em primeiro lugar é essencial retomar o fundamento da fenomenologia da vida, o qual está constituído a partir de uma dualidade fenomenológica que significa simplesmente a afirmação da existência de dois modos basilares de doação. Segundo esta tese fundamental, as coisas nos são dadas no horizonte do aparecer do mundo, de uma forma secundária, e nos são dadas na autorrevelação da Vida absoluta de uma forma primordial. Trata-se, em suma, de uma

[93] GREISCH, Jean **.** In *Revue internationale Michel Henry*, p. 16.
[94] Idem.

fenomenologia do mundo e de uma fenomenologia da vida. É a partir desta tese que aparece a tarefa que se propõe uma fenomenologia da vida depois de perceber a essência da revelação. Tarefa de elucidar as questões filosóficas essenciais de acordo com o princípio da dualidade fenomenológica. É desta forma que surge uma análise fenomenológica do corpo, como questão filosófica essencial esquecida. E é desta forma que surge igualmente a reflexão fenomenológica sobre a palavra ou a possibilidade da linguagem. Esta intuição de um Logos mais originário aparece na tese de 1962, no §40 da obra "*L'essence de la manifestation*" quando em sua 3ª secção sobre a invisível "*estrutura interna da imanência e o problema de sua determinação fenomenológica*", o autor vai trabalhar o pressuposto ontológico fundamental do pensamento de Eckhart e a essência original do Logos[95].

Contudo, tal intuição, somente será desenvolvida com maior profundidade a partir de 1993, quando Henry inicia sua meditação filosófica sobre o cristianismo[96]. É neste contexto que vem à tona a ideia de outra linguagem como possibilidade transcendental de toda linguagem. Emerge aqui os primeiros traços de "*Paroles du Christ*". A tese da existência de um logos primordial abre, por sua vez, um vasto campo. Isto porque à existência de uma palavra primordial se conecta uma possibilidade de escuta primordial e, consequentemente, de uma hermenêutica primordial. A todo este movimento chamamos de possibilidade transcendental da escuta. Isto levanta a discussão sobre a palavra do mundo e a escuta mundana bem como sobre a problemática geral da hermenêutica ou da compreensão a partir da palavra do mundo. O que se estabelece no fundo é a possibilidade de uma crítica ou de uma suspeita frente ao saber mundano que precisa ser confrontado com uma sabedoria originária, aquela do Logos primordial da Vida. É neste sentido que na primeira parte da obra "*Incarnation*" o autor busca oferecer uma dissociação, denunciando assim a confusão entre a linguagem do pensamento (logos grego) e a linguagem da Vida (Logos joanino) enquanto Arqui-inteligibilidade de toda palavra possível. O autor estabelece desta forma, sua crítica à concepção da linguagem esboçada por Heidegger nos "Conceitos fundamentais da metafísica". Diz Henry:

> A tese sobre a qual repousa a primeira parte de 'Encarnação', consiste na denúncia da confusão entre a linguagem do pensamento que **fala do sofrimento**, o logos grego, quer trate ele de uma linguagem

[95] Cf. HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, p. 407-418.
[96] Cf. HENRY, M. Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Miche Henry*, p. 151.

> apofática ou de seu fundamento ek-statico, e uma outra linguagem, não mais aquela que fala do sofrimento, mas aquela que **fala o sofrimento**, não mais aquela que **fala da vida**, mas aquela que **fala a vida**, o Logos da Vida, e que é a Vida mesma em sua autorrevelação patética. Não mais uma linguagem própria ao sofrimento, ainda que ele tenha sua linguagem própria, mas a linguagem própria de sua carne, ao fim de contas a Arquipassividade na qual toda carne é doada a ela mesma, a linguagem da Vida em seu Verbo. Que a linguagem que fala do sofrimento porta nela as metáforas do mundo (de seu aparecer, fonte de toda metáfora), o que pode haver de mais natural e de mais verdadeiro? Que a palavra que fala o sofrimento, que a palavra da Vida – que a Vida seja nela mesma uma metáfora, o que de mais falacioso?[97]

Neste sentido, afirmamos que no Logos primordial não existe possibilidade de metáforas. Desta forma, as palavras de Cristo não falam da vida, mas nestas palavras fala a própria Vida. Esta identificação entre o Logos e a Vida constitui, do nosso ponto de vista, uma nota essencial para a abordagem fenomenológica do cristianismo. Parece-nos que é desta forma que uma abordagem fenomenológica do cristianismo recoloca ou resitua a "paixão" e sua possibilidade de compreensão no *pathos* da vida. Afirma Henry que a metáfora ou linguagem mundana sobre os sentimentos, por exemplo, sobre a dor ou a alegria, não conhece nenhuma dor e nenhuma alegria real, a não ser que esta alegria ou dor já lhe tenha 'sido dita' lá onde realmente fala, ou seja, no Logos da Vida[98]. Por isso, nenhum olhar intencional sobre a Cruz de Cristo e, desta forma, nenhum discurso metafórico sobre ela pode nos levar à compreensão real sobre sua paixão. Não será por isso que seu desejo de partilhar conosco sua vida se expressa como segue? Diz-nos o Mestre: "*Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder a sua vida por causa de mim, a encontrará*." (Mt 16, 25). Ou ainda através da pergunta: "*Podeis beber o cálice que hei de beber*?" (Mt 20, 22). Esta reflexão nos coloca diante do problema da contemplação em seu sentido cristão. Somente uma fenomenologia do cristianismo que resgate o pressuposto da revelação originária, pode nos conduzir à contemplação no sentido cristão. Nesta não existe a possibilidade de "olhar a cruz de longe", um ver intencional e analítico, mas um "tomar a cruz" o que implica num engajamento existencial expresso pelo evangelho como "a ação de seguir". Dom Luciano Mendes de Almeida, companheiro incansável do Mestre, expressava isto

[97] Ibid, p. 153-154. O destaque é nosso.
[98] Ibid, p. 154.

dizendo que o cristão é aquele que ajuda a tirar a lama do mundo, mas tendo os pés também sujos de lama. É a partir da lama que se tira a lama[99].

Ainda sobre a interpretação dos textos bíblicos por Henry, convém chamar a atenção para seu modo próprio de abordá-los. Neste sentido, Henry defende que a abordagem fenomenológica dos textos bíblicos pode fazer emergir um novo tipo de intertextualidade. Esta surge a partir da abordagem fenomenológica dos textos que revelam que antes da ordem factual dos versículos, existe outra ordem. Neste sentido, para o autor, a análise fenomenológica desvela uma ordem de razão que precede de alguma maneira a ordem factual dos versículos. Sobre esta nova ordem de razão podemos dizer, basicamente, duas coisas: primeiro, que ela deve conduzir a um princípio de inteligibilidade suscetível de esclarecer e até de justificar a ordem factual. Em segundo lugar, de forma alguma esta ordem de razão se refere à "razão" no sentido grego. Sobre isto, Henry afirma que o *Logos* do prólogo joanino pouco tem a ver com o logos ou razão dos gregos. Ao contrário, para o autor, a afirmação de um logos da Vida no prólogo de João significa a revelação de algo outro que esta razão em sentido grego. Isto porque algo como um logos da vida parece inconcebível no pensamento grego justamente porque neste existe uma clara oposição entre logos e vida. Enquanto o primeiro é considerado algo próprio do homem, que o diferencia em relação aos animais, a vida parece se encontrar identificada grotescamente ao animalesco. Basta retomar aqui a discussão nietzschiana, mesmo um pouco como caricatura, da relação entre Apolo (regido pelo logos-racional) e Dionísio (regido pelos instintos identificado com a vida no sentido mais geral). Temos que para Henry esta nova ordem de razão, que estabelece a possibilidade de uma nova intertextualidade advinda da abordagem fenomenológica dos textos bíblicos, refere-se não ao logos grego, mas ao Logos da Vida, enquanto a Vida é compreendida aqui como a essência mesma de Deus.

A partir desta nova intertextualidade bem como desta nova ordem de razão que encontra seu princípio de inteligibilidade no Logos da Vida, é que podemos abordar a questão da possibilidade transcendental da escuta. Esta se dá justamente quando compreendemos a verdade fundamental revelada no Prólogo de João. Tal verdade se refere à nossa geração, enquanto viventes, na Arquipassividade da Vida absoluta. Diz o autor: "*somente a vida que nos dá a nós mesmos nos permite reconhecer em nós a vida*

[99] Notas de um retiro espiritual pregado na Serra da Piedade para a CRB em janeiro de 2005.

que nos fala por meio dos textos sagrados utilizando nossa linguagem[100]". Aqui se encontra elucidado o princípio da nova intertextualidade que conduz ao método de interpretação segundo o qual uma ordem de razão deve anteceder à ordem factual dos versículos. Traduzindo a ideia para uma linguagem mais acessível dizemos que a possibilidade transcendental da escuta e compreensão da palavra da Vida se dá porque antes de falar nas Escrituras a palavra viva da Vida (Deus) fala na vida de cada homem que se encontra dado (gerado) no seio da Vida. Antes de falar nas Escrituras, Deus fala em nós, em nossa carne fenomenológica gerada em seu Logos primordial. De uma forma secundária, isto é, não primordial, cada homem ou mulher enquanto vivente é também palavra de Deus. Para Henry, aqui se encontra a inteligibilidade da situação incômoda que se refere ao não entendimento da palavra de Deus por alguns. Em outras palavras, quem não se sente como filho dado na Vida, jamais reconhecerá a palavra viva vinda do Pai. Encontra-se dada a possibilidade de compreendemos as palavras de Cristo que diz: "*Graças te dou, ó Pai, Senhor dos céus e da terra, pois escondestes estas coisas dos sábios e cultos, e as revelaste aos pequeninos.*" (Mt 11,25). Deparamo-nos com a verdade chocante de que não é a sabedoria deste mundo que nos abrirá os ouvidos para a palavra da Vida. E assim compreendemos porque os sábios e doutores da lei não puderam ouvir e compreender as palavras da vida, as palavras de Cristo, enquanto os mais pequeninos e pobres, tidos como ignorantes para este mundo, fartaram-se do pão da Vida em sua Palavra. É que a única possibilidade de escutar esta palavra não se encontra na possibilidade fenomenológica da palavra do mundo, mas na possibilidade fenomenológica da palavra da Vida. E este parece ser para o autor o princípio fenomenológico da abordagem dos textos bíblicos. Se nossa interpretação das Escrituras não passa de uma leitura fundamentada na possibilidade fenomenológica da palavra do mundo, através das ciências exegéticas e hermenêuticas, então podemos nos equiparar aos doutores da lei que, apesar de tanta sabedoria, tinham ouvidos e não ouviam, tinham olhos e nada viam.

Notamos em Henry uma grande coerência entre suas categorias-chave. Assim, por exemplo, nele se conectam: a possibilidade transcendental da encarnação (Deus partilhando conosco sua condição divina que se encontra justamente na possibilidade da carne enquanto arquipassividade) e a possibilidade transcendental da escuta (uma vez que estamos dados nesta vida, na arquipassividade de seu Logos, podemos escutar sua

[100] HENRY, M. Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Miche Henry*, p.167.

palavra que fala primeiramente em nossa carne). Encontramos então, a nosso ver, uma feliz relação entre a possibilidade da Encarnação e a Escuta da palavra, o que nos remete imediatamente ao maravilhoso anúncio do Prólogo: "O Verbo se fez carne" (Jo1,14). Nesta afirmação se encontra anunciada a íntima união entre Verbo e Carne, o que nos remete à relação profunda entre Encarnação e Escuta. O que de fato revela tal anúncio senão a intrínseca relação entre Carne e Verbo? Relação esta que precisa ser compreendida em sua imanência, uma vez que não há diferença essencial entre a Carne e o Verbo em Deus. Desta forma, a Carne de Deus é a Palavra de Deus, por isso o Verbo se fez Carne. Ainda que o versículo assim traduzido pareça indicar um movimento (se fez), nenhum movimento no sentido transcendente é aqui possível, somente o movimento transcendental da imanência da Vida no qual o Verbo é gerado como Carne eternamente, no qual a vida nunca cessa de vir a si mesma no seu abraço eterno e patético. A união entre Encarnação e possibilidade transcendental da escuta, aponta para uma interessante conclusão no que se refere à nossa tese de uma pedagogia cristã da encarnação. Desta união podemos compreender o papel pedagógico do Cristo e a força de sua palavra. Assim, a escuta da palavra se coloca como elemento central que nos conduz à possibilidade da própria Pedagogia cristã da encarnação. Isto significa que a inteligibilidade de nossa condição humana, como carne doada no seio da vida, não pode se dar a não ser através da escuta da palavra da Vida que fala primeiro através de nossa carne. Somente escutando primeiro em nós tal palavra, daí a importância da paixão em seu sentido cristão (o tomar a cruz), podemos nos compreender como corpo de carne. Neste contexto, desempenha papel fundamental a determinação fenomenológica da carne como afetividade. Pois somente através da carne sensível (que sente), somente através do sentimento, do *pathos*, podemos ouvir Deus. Contudo, não se preocupem os intelectuais, porque neste paradigma pensar também é sentir.

Escutar a palavra de Deus em nossa carne exige uma disposição interior para captar as coisas em nossa sensibilidade carnal. Esta escuta acontece através das coisas aparentemente triviais que podem se manifestar desde o olhar apaixonado dos amantes, passando pela compaixão de quem oferece um cobertor ao andarilho, até desembocar na sensibilidade de um artista que antes de pintar uma paisagem, chora pela simples flor que vê desabrochar. À frase "a carne é o eixo da salvação", acrescentamos que afetados no *pathos* da Vida, podemos conceber a sensibilidade provinda deste afeto primordial como a chave para uma verdadeira escuta da palavra, e assim, a chave mesma da encarnação. É por se sentir um de nós e é para que nos sentamos como um dos seus que

Deus se encarna. Será isto um absurdo teológico? Parece-nos rica a frase de Sartre retomada por Lacroix em seu livro *'O corpo de carne'*, ao falar da "*opacidade da carne do outro tornar-se solicitação a entrar em contato com a espessura de sua presença*". A frase à qual nos referimos se expressa assim: "*Eu o faço saborear minha carne para obrigá-lo a se sentir carne*[101]". Levando em conta o contexto específico da situação desta frase, parece-nos interessante pensá-la, metaforicamente, como uma provocação da encarnação. É como se Deus, através do seu Filho encarnado, nos dissesse: Eu te faço experimentar minha carne (no abraço, na Cruz, no toque, na Eucaristia) para fazer vocês se descobrirem e se sentirem carne, encarnados, gerados nesta Carne Primordial. De qualquer forma, é preciso lembrar que tudo isto que dissemos até agora não se dá senão no homem que "se sente" propriamente dado em sua condição de filho da Vida, filho de Deus, filho no Filho. Tudo isto, por sua vez, pode nos conduzir a pensar uma fenomenologia da ação cristã a partir de uma pedagogia da encarnação haurida da fenomenologia da vida, a qual, por sua vez, pode nos sugerir as bases para uma teologia do corpo. O título desta tese realça a perspectiva da pedagogia cristã da encarnação em vista de um pensar teológico sobre a corporeidade. Contudo, esta discussão sistemática não tem outro sentido senão o de nos conduzir efetivamente a uma fenomenologia do agir cristão. Aqui se encontra o que pensamos ser o mais original nesta reflexão.

A abordagem de Henry sobre a palavra do mundo e sua crítica que a define a partir de três características (distância, neutralidade - não se afetar -, esterilidade), provoca certamente reações nos defensores da filosofia da linguagem, especialmente nos teóricos do *speech-acts*[102]. Lembramos aqui a proposição do *Tractatus* de Wittgenstein: "*O que não se pode falar, deve-se calar*[103]". Esta proposição o que nega é a possibilidade de que a revelação da vida porte em si uma palavra essencialmente diferente daquela do mundo. Henry parece contrapor-se a esta posição, não porque ingenuamente pense que a linguagem do mundo possa dizer a Vida, mas justamente por considerar que a Vida possui sua própria forma de falar que não convém ser julgada com os mesmos critérios da linguagem do mundo. Na estrutura do aparecer do mundo, certamente, do que não se pode falar deve-se necessariamente calar. O que Henry parece não aceitar é uma vez mais a redução de toda linguagem à única possibilidade de

---

[101] SARTRE, J. P. L'Être et le Néant, Gallimard, 1943, p. 462. *Apud* LACROIX, X. *O corpo de carne*, p.83.
[102] Cf. GREISCH, Jean. *Paroles du Christ un testament philosophique*. In CAPELLE, p. 200-202.
[103] WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1961. P. 29.

linguagem do mundo, o que seria uma espécie de monismo linguístico. Ainda que para o mundo a Vida faça silêncio, para a Vida este mesmo silêncio é, sobretudo, a possibilidade da escuta de sua palavra. O silêncio da Vida, em relação ao mundo, esconde sua palavra primordial. Não é por acaso que o caminho da mística como suspensão da palavra do mundo, promove justamente o encontro com a palavra da Vida, no sentido cristão, Deus.

2.1.2 Sobre a possibilidade transcendental da escuta: o homem como potencial ouvinte

Prefaciando a obra "*O ouvinte da palavra*" de Rahner, Greisch afirma que a tese central do livro gira em torno da tentativa rahneriana de definir a religião como simples escuta da livre palavra revelada por Deus. Trata-se da possibilidade da simples escuta, por um lado, e da livre palavra, por outro:

> O homem como espírito situado por sua essência diante do Deus desconhecido, diante do Deus livre, não pode mais ser determinado a partir do sentido do mundo e do homem. Com esta afirmação Rahner lança nossa atenção para o fato que a alma ou espírito não é mais fato de natureza, mas questão de historicidade. Mesmo quando o homem afirma que Deus não lhe diz mais nada, seu silêncio permanece uma palavra[104].

Comentando ainda a importância da retomada da analítica do Dasein por Rahner em sua questão sobre a possibilidade da escuta humana de uma livre autocomunicação de Deus, Greisch vai apontar uma mudança de enfoque fundamental sobre o plano da antropologia. Segundo ele, sobre o plano antropológico, a partir da reflexão rahneriana, não sobressai mais a oposição entre racionalismo e irracionalismo. Trata-se antes, de duas concepções diferentes da finitude humana. Para Greisch, a primeira delas se refere a uma finitude que se fecha de alguma forma sobre sua própria positividade (Heidegger, Michel Foucault, etc.), enquanto a segunda se refere a uma finitude que admite a antecipação da infinitude do ser. Esta segunda perspectiva, de acordo com Greisch, diz respeito à visão de Rahner e também de Ricoeur, desenvolvida no *L'homme faillibe*[105]. É importante dizer que estas duas posturas do homem como espírito finito, que se fecha em si mesmo ou que se abre admitindo uma antecipação da infinitude do ser, encontram-se estritamente conectadas, em Rahner, com o mistério da escuta como uma

[104] GREISH, Jean. In. RAHNER, Karl. *L'auditeur de la parole* , p. 13.
[105] Ibid, p. 16.

obediência. O homem, como espírito finito que se abre admitindo uma antecipação da infinitude do ser, é o potencial ouvinte da palavra que se coloca em estado de acolhimento de uma possível revelação de Deus a emanar de sua palavra livre.

Contudo, como também nos recorda Greisch, tudo isto deve nos lembrar de que a ontologia geral de Rahner supõe o tema heideggeriano da diferença ontológica. Esta diz respeito às diferenças fundamentais entre o ser e os entes. Entre estas diferenças fundamentais emerge a característica fundamental do ser que o difere primordialmente de todo ente. Tal característica essencial do ser diz respeito à sua luminosidade primordial que faz dele em si mesmo o princípio de inteligibilidade de todo ente que nele se encontra dado. Recordemo-nos bem que esta perspectiva já havia sido trabalhada por nós quando abordamos a questão da fenomenologia da verdade em Balthasar. Assim, podemos deveras cantar: "*em tua luz Senhor verei a luz*" (Sl 35,10).

Daqui se segue que se o ser (Deus), em sua luminosidade primordial, é o princípio de inteligibilidade de todas as coisas, assim como do homem mesmo, então temos que em qualquer ato do conhecimento Deus se encontra já implicado. O conhecimento do mundo implica nele a admissão de uma inteligibilidade primordial que o possibilita, a luminosidade de Deus. Por isso, a abertura ao mundo se transforma, neste caso, em abertura ao próprio Deus. Daqui se segue que esta abertura a Deus se coloca como condição de possibilidade da abertura do homem ao mundo. Toda antropologia deve ser repatriada numa teologia. O tema da luminosidade do ser se desvela assim como algo fundamental e fundante. Afirmar que toda antropologia precisa ser repatriada ou resituada a partir de uma teologia, significa afirmar o homem a partir de Deus, significa dizer que ele é esta abertura infinita do finito sobre Deus[106]. Neste sentido, fazendo dialogar Henry com esta profunda reflexão rahneriana, dizemos que o que não pode ser jamais esquecido é que esta abertura infinita do finito sobre Deus não tem outro modo de acontecer a não ser a partir de um corpo de carne. Uma vez mais recuperamos o tema central da fé cristã, o evento da encarnação. Nossa fé atesta que na carne de Cristo tal abertura chegou à plenitude. Fazer intervir uma fenomenologia da carne e da encarnação neste contexto significa dar o primeiro passo para recuperar a intuição principal do cristianismo de que esta luminosidade do ser, enquanto inteligibilidade primordial, não diz respeito a um intelecto desencarnado, mas à vida mesma de Deus na qual todos nos encontramos dados em nossa possibilidade de

[106] Ibid, p.17.

autocompreensão como existência viva e encarnada. A associação não é fácil, mas nos parece necessária no contexto da fé cristã em que a palavra revelação, enquanto luminosidade primordial de Deus se conecta imediatamente ao evento salvífico da encarnação e do absurdo de um corpo de carne que encontra sua máxima expressão de glória em sua entrega luminosa de uma morte de cruz. É naquele corpo entregado na cruz que acontece para nós, como num universal concreto, esta abertura infinita do finito sobre Deus.

No horizonte de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, parece-nos importante a consideração da tese rahneriana sobre a luminosidade do ser e a estrutura do homem lançado no mundo que é capaz da captação antecipada do ser. Isto não parece ser outra coisa que a questão da receptividade originária do conhecimento humano. Nesta possibilidade de reflexão concordamos com Greisch de que talvez seja fecundo o diálogo entre os três problemas principais que formam o campo de investigação da fenomenologia contemporânea e as três teses fundamentais que Rahner formula sobre a capacidade humana de acolhida da verdade de Deus, na doação do fenômeno que aparece sob a luz primordial do ser. Eis os três problemas principais da fenomenologia contemporânea, a saber: 1) a questão da doação do fenômeno à nossa receptividade sensível e material; 2) o olhar sobre o ser enquanto tal, aberto na antecipação, ou do reconhecimento do fato que a sensibilidade é uma faculdade do espírito e para o espírito; 3) a possibilidade de uma captação propriamente humana da doação do fenômeno cumprido à luz do ser. Diante destes três problemas da fenomenologia contemporânea, podemos agora situar as três teses de Rahner, a saber: 1) que é somente no fenômeno que o ser se encontra aberto ao homem; 2) que é o ser em sua totalidade que se abre ao homem na manifestação; 3) e que é a partir de Deus e, portanto, por intermédio do fenômeno, que uma existência para além do mundo pode se revelar em seu ser concreto. Ainda é preciso dizer que uma abordagem fenomenológica do cristianismo implica necessariamente o tema da palavra e a possibilidade transcendental da escuta. Retomamos aqui a interessante ideia segundo a qual a teologia deve ser compreendida como simples escuta da palavra de Deus. E neste sentido, aparece ainda em Rahner, a afirmação fundamental de que a teologia existe porque Deus fala e não porque o homem pensa. Descartando aqui o voluntarismo ainda se pode dizer que o ponto de partida de uma abordagem fenomenológica do cristianismo deve ser o mesmo pressuposto afirmado sobre a possibilidade da teologia. Neste contexto, afirma-se ainda que a possibilidade também da cristologia, como terreno de onde pode

emergir uma antropologia teológica fundamental, deve-se também ao fato de que na cristologia, como parte primordial da Teologia, é Deus também que se revela como a essência da manifestação e não exclusivamente o homem como poderia ser o caso de outra ciência, acrescenta Rahner[107].

Todo este tema diz respeito ao que Rahner chama de uma "Ontologia da *Potentia Oboedientialis*" a uma revelação. Esta ontologia da *Potentia Oboedientialis* a uma revelação é o que nós nomeamos nesta tese como núcleo da possibilidade transcendental da escuta. Trata-se do mistério de que o homem é capaz, enquanto espírito histórico, de escutar a palavra vinda livremente de Deus como uma autocomunicação. *Potentia Oboedientialis* não é outra coisa que o mistério maravilhoso da possibilidade da escuta que aparece na estrutura do homem como um dom e uma tarefa, sobre a qual se assenta sua abertura a Deus e ao mundo. Isto caracteriza o homem como abertura infinita do finito sobre Deus. É neste sentido que em um de seus artigos (homilia) sobre a relação entre filosofia da religião e teologia, no contexto das lições de Salzbourg, Rahner volta a se referir à tarefa da teologia como uma ontologia do ser humano enquanto existente que pode e deve escutar uma livre revelação de Deus que ultrapassa o mundo, dito de outra forma, uma ontologia da *Potentia Oboedientialis* a uma revelação[108]. O que nos importa perceber aqui é que esta *Potentia Oboedientialis,* em nosso ponto de vista, se conecta com a possibilidade transcendental da escuta que, em Henry, somente se dá através de nossa condição de filhos no Filho. Daqui emana a tese cristológica de que, gerados como filhos no Filho, encontramo-nos partícipes desta *Potentia Oboedientialis*. Neste contexto, a passagem de uma Antropologia teológica fundamental para uma Cristologia se faz necessária. A *Potentia Oboedientialis* parece ser, sobretudo, este "poder-escutar" a palavra de Deus como sua livre autocomunicação. Trata-se, como nos diz Rahner, da "*possibilidade a priori da faculdade de escutar uma revelação possível de Deus*[109]".

Abrindo mão da discussão que diz respeito à relação entre filosofia da religião e teologia, discussão que contextualiza a questão de uma *Potentia Oboedientialis*, queremos ressaltar, a partir do discurso rahneriano, a questão teológica central de fundação epistemológica de uma Teologia da Revelação. Esta possui justamente como núcleo a *Potentia Oboedientialis*, enquanto possibilidade transcendental de escuta desta

---

[107] Cf. RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p. 19-20.
[108] Cf. RAHNER. Karl. Philosophie de la religion et théologie (Partie B: Le contexte des leçons de Salzbourg). In. *L'auditeur de la parole,* p. 436.
[109] RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p.53.

palavra da Vida que irrompe a partir da palavra humana. Contudo, neste contexto, intervém o caráter particular desta epistemologia que, diferentemente de outras teorias do conhecimento, não se encontra fundada univocamente a partir do homem e sua linguagem, mas a partir do próprio Deus em sua atitude livre de se autocomunicar. Desta forma, o que se coloca agora como campo de reflexão é justamente o mistério desta *Potentia Oboedientialis* como a capacidade a priori no homem que o torna ouvinte desta palavra pronunciada pelo Deus Vivo e Verdadeiro em sua livre autocomunicação. Capacidade a priori, convém ser lida e compreendida aqui a partir da categoria chave da Graça. A partir de então se ressalta que na revelação cristã a faculdade no homem da escuta desta palavra se encontra constituída a partir de dois momentos, a saber: em primeira instância, pela transcendentalidade como espírito humano, parece-nos que entra em cena aqui a questão da subjetividade e o que foi trabalhado por Balthasar como a crescente "possessão de si" pelo sujeito – seu crescimento como existência histórico-espiritual. Num segundo momento, esta faculdade de escuta se dá pelo que a tradição cristã chama de elevação ou iluminação a partir da própria Graça. Estamos próximos do campo semântico do que Rahner haveria de nomear como existencial sobrenatural?[110].

2.1.3 A Graça do conhecimento: comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar no contexto henryano da possibilidade transcendental da escuta

O que este tópico pretende é colocar a questão da Graça do conhecimento a partir da comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar. Esta abordagem deve ser resituada no horizonte maior da reflexão de uma antropologia teológica fundamental no contexto henryano da possibilidade transcendental da escuta. A reflexão de Balthasar sobre a autopossessão de si, enquanto iluminação do ser, encontra-se também trabalhada de forma bastante filosófica na secção sobre a abertura do ser da obra *L'auditeur de la parole*, de Rahner. Na busca por pensar a questão do ser do ente, subdividida em três partes (a interrogação sobre o ser em geral; uma questão sobre o ser; e a distinção do ser e do ente), Rahner se depara com a questão fundamental da possibilidade do conhecimento como algo constitutivo da existência do homem. Nesta reflexão, o teólogo retoma a concepção da metafísica tomista que define o conhecimento como uma *reditio subjecti in seipsum*, trata-se de uma espécie de retorno do sujeito a si mesmo. Este movimento, denominado como

[110] Ibid, p. 53-54.

reditio subjecti in seipsum, parece significar o mesmo que a filosofia chama de 'luminosidade do ser' enquanto autopossessão de si ou autoconsciência. Trata-se do movimento de reflexão por excelência. Esta concepção do conhecimento como 'retorno do sujeito a si mesmo', coloca, contudo, como aponta Rahner, um problema para o conhecimento do mundo: "*Como um sujeito do conhecimento pode conhecer um objeto distinto de si, se o conhecimento em último plano consiste nesta vinda a si mesmo*[111]?".

Esta questão, que poderia ser formulada também como uma crítica à fenomenologia da vida, encontrará sua tentativa de resposta no que Rahner chama de analogia do ser (fazer-parte-do-ser). No fundo, a possibilidade de resposta a tal questão nos joga novamente no horizonte da luminosidade do ser como participação de uma Luz primordial, na qual encontra sua medida toda iluminação possível: "*em sua luz Senhor, veremos a luz*" (Salmo 35, 10). Na linguagem de Balthasar, podemos dizer que se trata aqui de uma questão de justiça, ou seja, de medida do ser. Somente porque nos encontramos medidos no Ser podemos mensurar os outros seres[112]. É importante ressaltar que toda esta questão se insere, em Rahner, no horizonte da unidade originária do sujeito. Originariedade esta que ganhará também o nome de subjetividade:

> Cremos ter indicado suficientemente, na medida de sua possibilidade, que existe verdadeiramente um lugar numa ontologia tomista para nossa primeira proposição de uma ontologia geral: a essência do ser dos entes consiste em conhecer e ser conhecido na sua unidade originária, unidade que nós chamamos (*être-auprés-de-soi*) consciência de si, luminosidade do ser ele mesmo como subjetividade[113].

Contudo, se por um lado, o homem como espírito pode ser concebido como consciência de si e iluminação, por outro lado, uma nota essencial emerge como fundamental para a concepção do homem como espírito em sua possibilidade de conhecimento. Esta consciência de si, esta iluminação enquanto possibilidade de conhecimento humano encontra-se fundamentada numa "*receptividade original*". Assim nos diz Rahner ao comparar a possibilidade de conhecimento no homem em analogia com a questão da consciência de si ou conhecimento nos anjos, na metafísica tomista:

> Mas no caso do homem é o inverso. Ele não é consciência de si a não ser na medida em que capte outro objeto diferente de si, um objeto que

---

[111] Ibid, p. 127.
[112] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p180-194. Sobre a situação do sujeito no horizonte da verdade e justiça de Deus.
[113] RAHNER, *L'auditeur de la parole*, p.127

> lhe deve vir ao encontro e se mostrar a si mesmo. O retorno a si, a reflexividade-(iluminação)-em-si, que constitui a essência do conhecimento, não é possível no homem a não ser por uma saída em direção ao outro diferente dele. O homem não é consciência de si sem se voltar para o mundo. Enquanto que o homem se volta em direção a outra coisa de estrangeiro para conhecê-lo, ele dispõe de um saber que não é totalmente fundado sobre ele mesmo[114].

A citação acima afirma que para ser consciência de si, o homem depende sempre desta abertura ao outro. É esta abertura que nomeamos como uma "receptividade originária". Para ser consciência de si, o homem depende sempre da aparição de outra coisa, depende da receptividade que acolhe um fenômeno. Aqui também a ontologia do sujeito aparece fundada sobre a fenomenologia. É na saída de si em direção ao outro que o homem advém à consciência-de-si. E o problema aqui é que o 'existente' não pode ser pensado primeiro como essência pura que depois sai de si a fim de estabelecer uma relação com o outro. Ao contrário, parece ser que o homem em sua essência já se encontra, e somente se encontra, como constante saída de si mesmo, ou seja, como receptividade, como abertura de um ser que somente é ser-para-si quando é ser-para-o-outro (lançado em direção ao outro). Tudo isto são notas essenciais desta característica fundamental da existência humana como receptividade.

A questão da iluminação do ser ou da medida do ente a partir do ser, em Rahner e em Balthasar, bem pode ser considerada uma releitura do Dasein haideggeriano. Esta releitura levanta uma gama de elementos sobre a possibilidade do conhecimento no homem que aparentemente contrasta com o que até agora temos pensado a partir da fenomenologia da Vida. Retomemos nosso enfoque principal, e recordemos que este tópico pretende colocar a questão da Graça do conhecimento a partir da comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar. Contudo, como dissemos, propomos que esta abordagem seja resituada no horizonte maior da reflexão de uma antropologia teológica fundamental no contexto henryano da possibilidade transcendental da escuta. Assim sendo, a categoria que pode mediar a compreensão da luminosidade e da possibilidade do conhecimento nos três autores, emerge aqui como sendo a GRAÇA. Mesmo a perspectiva do homem como um existente, ou seja, como um sujeito que somente se estabelece enquanto tal a partir de sua saída em direção ao outro, somente encontra sua justificativa última a partir do seu "ser iluminado pela Luz primordial". Não é que o homem se lance, ele é lançado. Não é que o homem se

[114] Ibid, p. 287-289.

ilumina, ele é iluminado. E por isso repetimos o refrão "*em tua luz Senhor, verei a luz*" (Salmo 35,10). Este é o contexto da Graça primordial.

Parece-nos que nas perspectivas de Rahner e Balthasar, tal como no pensamento de Henry, a questão da iluminação do ser, ou da medida do ente a partir do ser, lança-nos para além da simples releitura do Dasein heideggeriano. Percebemos que o que aparece nos três autores é a reflexão fundamental sobre a Graça. A graça de sermos "iluminados numa Luz primordial", a graça de sermos "ouvintes da Palavra", a graça de sermos "dados na Vida". Esta reflexão aparece às vezes velada no que denominamos como possibilidade transcendental da escuta. E é no contexto desta possibilidade de escuta fundamental, que situamos a questão da Graça do conhecimento a partir da comunicação sobre a abertura do ser em Rahner e a autopossessão de si em Balthasar. Por isso, esta saída do homem em direção ao outro, na fé cristã, possui um ponto de partida e um ponto de chegada diferente daquele que propõe a fenomenologia do mundo. A partir da fé, o ponto de partida como o ponto de chegada é a Graça fundante e fundamental da Vida, ou seja, Deus. O homem nunca sai de si mesmo a partir da força de si mesmo, ele sai de Deus, a partir desta força primordial da Vida no qual está dado. Pois a Graça, sobretudo é inabitação no Espírito. É ela que nos impulsiona sempre. Somente é possível ver a luz a partir da Luz primordial. Em tua luz, Senhor, verei a luz.

2.1.4 Sobre a materialidade/historicidade do homem: possibilidade de uma antropologia teológica fundamental

Somente enquanto se compreende o homem como um potencial "ouvinte da palavra", é que, segundo Rahner, podemos afirmar o ser humano como um "evento da autocomunicação livre e amorosa de Deus[115]. Contudo, nesta compreensão do homem tanto como "potencial ouvinte", quanto como um "evento da autocomunicação livre e amorosa de Deus", emerge o dado da materialidade ou historicidade do ser humano. A partir desta perspectiva, afirmamos que a possibilidade de compreender o sentido da fenomenologia material proposta por Henry, pode encontrar boa oportunidade na interpretação da categoria de 'matéria' que Rahner oferece da metafísica tomista[116]. Esta interpretação nos conduzirá ao conceito de sensibilidade humana da tradição da metafísica tomista. É neste sentido específico que se pode afirmar o homem como ser material. Neste contexto, materialidade parece significar aqui a possibilidade da

[115] Cf. RAHNER, Karl. *Traité fondamental de la foi*. Paris: Le centurion, 1983, p.37- 162.
[116] Cf. RAHNER, Karl. *L'auditeur de la parole*, p. 299-305.

sensibilidade a partir do espaço-tempo como elementos constitutivos da subjetividade do homem[117]. Assim, a materialidade do homem diz respeito ao caráter receptivo do conhecimento.

Segundo Rahner, toda ciência é antropológica enquanto fundada sobre a existência do homem como espírito histórico, ou seja, enquanto fundado sobre a palavra (logos) do homem. Abre-se aqui uma exceção para a teologia que é a única ciência fundada não univocamente sobre uma palavra humana, mas sobre uma palavra de Deus na história endereçada ao homem. Desta forma, Rahner distingue a teologia em dois momentos, a saber, o primeiro diz respeito à simples escuta da palavra e pode ser chamada de teologia positiva. Já o segundo momento diz respeito à elaboração sistemática da palavra escutada. Esta elaboração ocorre de acordo com os pontos de vista formais que pertencem à estrutura histórica do espírito do homem. A teologia como elaboração sistemática se estabelece então como reflexão segunda sobre uma revelação primordial. Porém, eis que o próprio teólogo levanta a dificuldade de separar a teologia positiva da teologia sistemática, justamente porque a escuta primeira da palavra revelada já é realizada segundo os critérios da inteligibilidade do homem como ser material, ou seja, como espírito histórico, que sente pensando e que pensa sentido. Sendo assim, não existe uma escuta da palavra que não seja desde o princípio uma escuta humana e histórica. Não existe uma escuta pura e a-histórica, pois para o homem material/histórico, Deus somente se revela enquanto Palavra viva que irrompe numa história encarnada. Parodiando Chardin podemos dizer que a história é o seio providencial no qual Deus colocou o homem. Assim, uma teologia positiva é indissociável de uma teologia sistemática[118], ainda que a teologia possa ser metodologicamente distinguida nestes dois momentos: o primeiro momento como kerigma (simples escuta da palavra de Deus) como recepção da mensagem na fé; e o segundo momento como reflexão sistemática do que foi ouvido e acreditado. Por tudo isto é que se afirma que a teologia mesma como elaboração sistemática existe porque Deus fala e não porque o homem pensa. Pode-se ainda dizer: a teologia existe porque o homem como evento da autocomunicação livre e amorosa de Deus é antes de tudo um potencial ouvinte da palavra. É na possibilidade transcendental da escuta que se ancora este saber. Este precisa ser também um dos pontos de partida para pensar uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Neste sentido, a fenomenologia não diz

[117] Ibid, p. 292-313.
[118] Ibid, p. 401-403.

respeito mais ao aparecer do mundo do homem, mas se refere a uma fenomenologia da palavra de Deus que irrompe neste mundo através da materialidade do homem (materialidade leia-se aqui sensibilidade, capacidade de sentir/ouvir). A tudo isto Henry nomeia como uma Fenomenologia da Vida que, paradoxalmente, pretende ser uma tentativa de ver o invisível (como em Kandisk) [119]. O invisível não se contrapõe aqui radicalmente ao material, mas precisa ser compreendido sempre em relação de contraste, não precisamente de contradição, à forma do aparecer e do ver fenomenológico deste mundo. Trata-se, portanto, de uma fenomenologia material no sentido estrito do termo "matéria", como poder de sentir, capacidade de afecção e autoafecção.

Mas eis que esta tentativa de ver o invisível pressupõe sempre a capacidade transcendental da escuta no homem. Isto significa dizer que a revelação do Deus invisível como palavra na história acontece somente porque existe alguém que por pura Graça é feito capaz de escutar tal palavra. É a partir daqui que Rahner fundamenta o encontro entre Antropologia e Teologia, criando assim uma Antropologia Teológica Fundamental. Assim nos diz o autor:

> E, portanto, mesmo na teologia como ciência, não se pode simplesmente excluir o homem, pois não haveria palavra de Deus se não houvesse alguém que fosse capaz de escutar. Existe então uma antropologia teológica: não somente no sentido próprio e estrito segundo o qual Deus mesmo, no seu Logos, revela ao homem a estrutura fundamental de sua própria essência humana, tão bem que uma antropologia teológica seria uma parte do conteúdo da teologia; mas ainda uma antropologia teológica no sentido de que uma autocompreensão não refletida do homem (mesmo ingênua) é a condição de possibilidade da teologia. Pois a escuta de uma revelação vindoura pressupõe certa constituição fundamental do homem que deve ser afirmada reflexivamente na livre escuta; a palavra de Deus deve, para que o homem a possa receber, produzir-se como palavra humana, o que pressupõe uma certa constituição de homem. Isto resulta que a teologia deve pressupor uma antropologia teológica que nós chamamos uma antropologia teológica fundamental que, quanto ao seu conteúdo, pode se encontrar numa antropologia teológica propriamente dita[120].

A possibilidade da antropologia teológica fundamental se encontra conectada com o que chamamos de possibilidade transcendental da escuta definida em Rahner como a ciência ou reflexão da *Potentia Oboedientiales*, que, por sua vez, trata da concepção do homem como sujeito que, na sua história/materialidade, deve livremente

[119] Cf. HENRY, Michel. Ver o invisível: sobre Kandinsky. São Paulo: Realizações. 2012, 184p.
[120] RAHNER, Karl. L'auditeur de la parole, p. 405.

voltar os ouvidos (à escuta) para uma possível revelação de Deus em sua liberdade suprema. Não entramos aqui na discussão rahneriana de afirmar a similitude de uma filosofia da religião com a mesma antropologia teológica fundamental enquanto metafísica da *Potentia Oboedientiales*. Nosso foco se encontra somente na afirmação desta possibilidade transcendental da escuta como ponto fundamental para compreender a antropologia teológica como terreno do qual deve partir a reflexão sobre uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Tudo isto diz respeito no fundo à questão de uma teologia fundamental.

2.2 A volta para a casa paterna: função pedagógico-salvífica da carne de Cristo no processo de conversão

A carne de Cristo em sua função salvífica é a que nos conduz à casa paterna. Emerge aqui uma espécie de fenomenologia narrativa dos gestos carnais de Cristo que vai desde a acolhida aos pobres e pecadores pelo toque e o olhar, até a acolhida na cruz de seu corpo dilacerado. A perspectiva, neste sentido, chega a ser narrativa e quase poética. Contudo, para além da beleza do tema cabe também esboçar com esmero o núcleo duro desta perspectiva através de uma análise mais teórica do tema. Isto é o que faremos a seguir. Sobre a compreensão do homem a partir de Cristo, e não de Cristo a partir do homem[121], Henry destaca uma ideia fatal presente na cristologia da dupla natureza. Tal ideia se faz presente quando se afirma de forma imediata que Cristo assumiu uma "natureza humana". Numa leitura apressada do enunciado, o que parece estar pressuposto é a ideia de que existe uma natureza humana independente que se juntou à natureza divina de Cristo. Esta ideia de uma essência do homem, enquanto natureza humana absoluta, jamais pode ser admitida quando o homem é compreendido como filho de Deus. Sobre isto diz Henry:

> Uma essência do homem diferente daquela do Cristo ou de Deus aparece como impossível desde que o homem é compreendido como filho e muito explicitamente como filho de Deus. A ideia de uma natureza humana específica e como tal autônoma, de uma essência do *humanitas* enquanto tal, parece ser do ponto de vista cristão um absurdo. Construir uma cristologia, ou seja, o Cristo ele mesmo pela adição à essência divina de uma natureza humana que, do ponto de vista cristão, não existe, é o paradoxo destas teologias que acreditam poder ser construídas a partir da consideração dos dados mundanos e, por exemplo, humanos à ideia de Deus, ou seja, compreender Deus a

[121] Trata-se aqui da perspectiva segundo a qual a antropologia emerge antes de uma Cristologia.

> partir do mundo e de sua verdade. O que falta a estas construções especulativas é a presença de uma fenomenologia da vida[122].

Desta forma, a primeira coisa que deve ser descartada no caminho da recondução do homem à casa paterna, a partir da função salvífica da carne de Cristo, é justamente a compreensão de uma natureza humana absoluta, radicalmente separada da essência divina. Isto significa que o homem deve ser compreendido a partir de Cristo. E é somente nesta perspectiva que se pode afirmar que a carne de Cristo possui uma função soteriológica e mesmo uma dimensão essencialmente pedagógica enquanto, pelo Espírito, mostra-nos o caminho para a casa do Pai. Encontramo-nos no núcleo de nossa tese sobre a pedagogia cristã da encarnação. Apoiamo-nos sobre a mesma intuição da fenomenologia da Vida assim expressa por Henry:

> Compreender o homem a partir de Cristo, compreendido Ele mesmo a partir de Deus, repousa por sua vez sobre a intuição decisiva de uma fenomenologia radical da Vida, que é precisamente também aquela do cristianismo, a saber: que a Vida tem o mesmo sentido para Deus, para o Cristo e para o homem, e isto porque não existe mais que uma só e única Vida. Esta Vida que se autoengendra ela mesma em Deus e que, em sua autogeração, gera nela o Arquifilho transcendental como Ipseidade essencial na qual esta autogeração se cumpre, é a Vida de onde o homem mesmo adquire seu nascimento transcendental[123].

Desta forma, fica claro que compreender o homem a partir de Cristo significa assumir a afirmação de Jesus diante de Pilatos: "*não sou deste mundo*" (Jo 17,14), estendendo-a deste modo à toda humanidade. Dizer que não somos deste mundo não consiste numa afirmação de ordem axiológica, insistimos, mas possui um sentido fenomenológico radical. Proclamar que não somos deste mundo significa dizer que não estamos primordialmente doados (dispostos ou situados) no modo de manifestação deste mundo. Isto é, não estamos fundados originalmente nem sob a aparência da concepção natural do homem, como um corpo a mais - um ser intramundano -, nem como simples existência transcendental cuja abertura ao mundo constitui sua única possibilidade de ser humano. Do ponto de vista de nossa condição de filhos, não nos encontramos, como homens, primordialmente doados numa fenomenologia do mundo, porque nos encontramos originalmente doados no modo de manifestação de doação da Vida. É isto que significa dizer que "*não sou deste mundo*". Significa ser dado e gerado na Vida:

---

[122] HENRY, *C'est moi la vérité*, p. 127-128.
[123] Ibid, p. 128.

> É então a afirmação massiva pronunciada por Cristo sobre ele mesmo que deve ser retomada para o sujeito do homem e de sua essência verdadeira: "*eu, eu não sou deste mundo*" (Jo 17,14). Assim como o Cristo, eu homem não sou deste mundo neste sentido fenomenológico radical de que o aparecer do qual é feita minha carne fenomenológica, a qual constitui minha essência verdadeira, não é o aparecer do mundo. E isto não pelo efeito de qualquer credo pressuposto, filosófico ou teológico, mas porque o mundo não tem carne alguma, pois no "fora de si" do mundo, carne alguma e viver algum se faz possível - os quais não se edificam jamais a não ser no abraço patético e acósmico da Vida[124].

Não ser deste mundo significa, como aponta o filósofo, afirmar que minha carne fenomenológica enquanto homem não provém do modo de manifestação do mundo. Significa dizer que a essência da minha manifestação, enquanto homem, enquanto corpo de carne, está em Deus mesmo como Vida absoluta. Repetimos que esta não é uma tese com fundamentação axiológica, mas fenomenológica. A função salvífica da carne de Cristo se conecta com a questão mesma do nascimento do homem na Vida a partir do Filho primordial. Afirma-se, então, que é na carne patética do Arquifilho, enquanto Ipseidade originária pela qual a autorrevelação da Vida se faz efetiva, que todo homem como corpo de carne se encontra dado:

> No que concerne ao meu próprio eu, a proposição quer dizer que eu não tenho acesso a mim-mesmo e assim que eu não posso ser eu-mesmo a não ser passando pela porta do aprisco. Eu não sou eu mesmo e não posso sê-lo a não ser através da Ipseidade original da Vida. É a carne patética desta Ipseidade na qual a Vida se junta a si mesma, é ela que me junta a mim mesmo de tal modo que eu seja e possa ser este eu (*moi*) que eu sou. Eu não posso ser dado a mim mesmo a não ser através de Cristo, enquanto que ele se juntou a ela mesma, à Vida eterna, fazendo-se nela o Primeiro Si[125].

Subsistimos em Cristo porque ele nos doa sua própria vida, sua própria carne. Subsistimos em Cristo porque sua encarnação é nossa possibilidade de encarnação e, portanto, de salvação. Neste sentido, encarnação significa para nós o fato de nos encontrarmos irmanados na Vida, partícipes de sua essência, enquanto viventes cuja carne fenomenológica provém do Arquifilho, do Filho Unigênito em seu sentido fenomenológico por excelência de ser o único gerado de uma forma necessária. Somos filhos no Filho. Desta forma se vislumbra a função salvífica da carne de Cristo quando se concebe que todo homem se encontra dado em Cristo como este Filho primordial. A função salvífica da carne de Cristo, ganha maior elucidação quando nossa encarnação

[124] Ibid, p. 129.
[125] Ibid, p. 146.

não é compreendida mais que a partir da doação da Vida ao vivente por meio da carne de Cristo. Toda esta relação fundamental do homem, compreendido em sua carne a partir da carne de Cristo, encontra um denso desenvolvimento nos capítulos 6 e 7 da obra *C'est moi lá vérité*, principalmente na interpretação henryana do texto de Efésios (1, 3-6), assim como da parábola do Bom Pastor e de Jesus como a Porta, narradas em João (10, 9).

A partir destas interpretações, a autoafecção, como a carne fenomenológica pela qual todo homem se estabelece como um "eu vivente", encontra-se remetida diretamente à carne mesma de Cristo. Jesus, o Cristo, é ao mesmo tempo o Bom Pastor e a Porta. Esta porta designa aqui a única possibilidade que o homem possui para vir a ser o que é: um vivente. Pessoa alguma pode ser um filho de Deus, um corpo de carne, um filho no Filho, se não passar por esta Porta. Isto significa dizer que não somos autoafetados mais que na carne de Cristo. Nossa possibilidade de experimentarmos a nós mesmos como viventes não se dá mais que na carne do Filho primordial, no seu *pathos*. Não será por isso que ele diz: "*quem quiser me seguir renuncie a si mesmo, tome sua cruz e me siga, pois quem quiser salvar sua vida vai perdê-la, mas quem perdê-la por causa de mim haverá de salvá-la*"? (Mt 16,24). Renunciar a si mesmo significa deixar de lado a cegueira da Ilusão transcendental do ego que, desconhecendo o dom primordial de ser doado ou fundado na Vida, toma-se como fundamento de si mesmo. Uma riqueza de sentido brota constantemente quando situamos estas palavras de Cristo em seu horizonte fenomenológico originário, a saber: o modo de doação da Vida e não do mundo. Se de fato todo vivente se encontra dado e autoafetado na carne de Cristo, se, como diz Henry, é impossível tocar uma carne a não ser através da carne originária, na qual este corpo de carne se encontra doado, então, neste horizonte é possível vislumbrar algo como o fundamento ético-cristão das relações intersubjetivas. Isto porque ao tocar a carne de qualquer homem doado na Vida, é a carne de Cristo mesmo, enquanto carne fenomenológica comum a todo vivente, que se encontra 'tocada' por mim. É por isso que tudo que fazemos ao próximo, do mais humilde dos homens ao que se apresenta em toda sua arrogância e poder, o fazemos a Cristo presente nele. Ao tocar o outro toco a Cristo e à humanidade mesma presente nele. A partir daqui as palavras de Jesus (em Mt 25, 35) ganham ainda maior força e uma vez mais podemos notar que a significação axiológica destas palavras possui fundamento fenomenológico.

Mais que mera empatia ou altruísmo, trata-se aqui de uma questão de essência e fundamento[126].

Esta íntima relação entre a carne de Cristo e a carne do próximo, expressa outra verdade do cristianismo que diz respeito à íntima relação entre o indivíduo e a Vida. Relação esta que se encontra compreendida a partir da interioridade recíproca do Pai com o Filho na autogeração da Vida como autogeração do Primeiro Vivente. Segundo Henry, a relação entre indivíduo e Vida na revelação cristã se diferencia da relação entre indivíduos na concepção do mundo basicamente por dois motivos. Primeiro porque na Vida, esta relação do indivíduo com a vida não supõe a exterioridade e existência de dois termos independentes. E segundo, porque esta relação parte da Vida e está implicada no movimento de autogeração da vida. Assim, diferente, por exemplo, da concepção da vida pelo pensamento romântico do século XIX, a Vida não é um princípio metafísico explicativo universal que existe independentemente do indivíduo. Não há separação física ou metafísica entre indivíduo e Vida porque todo indivíduo somente existe enquanto se encontra dado na Vida[127]. A Vida não é uma força cega e arbitrária. A Vida é Deus e princípio de inteligibilidade de todo indivíduo. Como vimos, é esta vida cega, radicalmente diferente da Vida como Deus, que fundamenta o conceito ou o horizonte do inconsciente. É tal vida que fez perder o homem em sua noite, que não o ilumina, mas que a tudo torna obscuro.

Desta íntima relação entre indivíduo e Vida emerge no cristianismo o princípio de individuação como aquilo que possibilita que cada um seja este "eu" singular. Radicalmente diferente do princípio de individuação do mundo, que coisifica o homem por fundar sua individuação ou individualidade a partir do mesmo princípio do aparecer das coisas, isto é: a partir do espaço-tempo-causalidade; na Vida, o homem se encontra individualizado a partir de seu nascimento como ego transcendental na Ipseidade da Vida identificada com o Primeiro Vivente, o Logos primordial. Eis então que é a mesma carne de Cristo, ou a geração do homem como filho no Filho, que constitui o princípio de individuação na revelação cristã. Sou dado ser quem sou, misteriosamente este "eu" que pronuncio a cada momento, somente enquanto me encontro dado como filho nascido a partir da carne de Cristo. A palavra carne assume aqui toda sua importância fenomenológica, enquanto é nesta carne do Filho primordial, que aparece ou se fenomenaliza cada homem enquanto indivíduo em sua singularidade (individualidade).

[126] Ibid, p. 148.
[127] Ibid, p. 150-166.

Enquanto o princípio de individuação do mundo coisifica o homem, uma vez que ele aparece como indivíduo da mesma forma que as coisas aparecem em sua singularidade no horizonte ek-stático do espaço-tempo (esta cadeira é esta cadeira e não outra), ou seja, através do espaço-tempo-causalidade, na revelação cristã a individuação acontece de outra forma porque o indivíduo nasce de outra forma. Assim mesmo, enquanto o projeto do conceito de vida, como uma vida cega, pretende diluir até mesmo esta pseudo ou deuteroindividualidade conferida pelo aparecer do mundo tanto aos homens como às coisas (uma gota d'água no oceano). Já no princípio de individuação, revelado pelo aparecer da Vida, o homem se encontra como indivíduo na mesma Vida. Neste sentido, a Vida não será jamais lugar de anonimato, lugar de anulação ou de perdição, mas constitui, misteriosamente, o princípio de identidade de cada vivente. Princípio de identidade que encontra sua determinação na carne patética a partir da qual cada indivíduo é dado em sua autoafecção. Desta forma, é a possibilidade mesma desta autoafecção, a possibilidade de se sentir a si mesmo, que faz com que cada um de nós seja este "eu" singular. Em outras palavras, é a passividade na qual nos encontramos autoafectados na Vida, que forma o princípio de individuação da revelação cristã. Diz Henry:

> Que o homem seja um, que possa ser um homem - que o homem seja um indivíduo, um Si e um eu (*moi*), ele não o pode ser com efeito a não ser no Cristo, a saber, na Ipseidade original coengendrada pela Vida no seu autoengendramento. Esta compreensão do homem como Filho da Vida no Arquifilho e na Ipseidade original desta Vida, torna ultrapassada e mesma ridícula a concepção do homem da ideologia objetivista moderna, que seja ela aquela do senso comum ou aquela do cientificismo, sendo que o primeiro se encontra amplamente pervertido pelo segundo[128].

A autoafecção nesta carne patética é o princípio de onde brota cada "eu" e não mais o tempo-espaço-causalidade, tal como se pensa na fenomenologia do mundo. A carne de Cristo se revela como o princípio de individuação. Isto significa dizer que é nele que somos gerados como este ego transcendental. É nele que encontramos nossa identidade pessoal e intransferível de filhos no Filho. E se de fato é na carne de Cristo que somos gerados como filhos de Deus e para Deus, então, esta carne se revela em sua verdadeira função salvífica. Por isto, esta carne é eixo de salvação (*caro salutis est cardo*), como afirma Tertuliano. Neste sentido, Cristo é revelado como fonte da Vida de

[128] Ibid, p. 157.

todo vivente. Ele é o Caminho, a Verdade e a Vida (Jo 14,6). Contudo, se nossa condição humana se encontra ancorada nesta boa notícia segundo a qual, gerados no Filho, somos também filhos e partícipes da essência da Vida enquanto viventes. Então que sentido possui o anúncio da salvação cristã a partir da carne de Cristo que nos conduz pedagogicamente, como Caminho-Porta, à casa do Pai? Esbarramos uma vez mais no tema fundamental da salvação no sentido cristão.

O anúncio da salvação no sentido cristão possui significado diante do fato de que muitos homens ainda não se sentem ou não se reconhecem como filhos de Deus e se encontram perdidos nas preocupações do mundo. No entanto, por que tais homens estão perdidos? Porque esqueceram sua condição de filhos, tal como o filho pródigo na parábola do Pai misericordioso (Lc 15, 11-32). Outra pergunta emerge: qual é a causa do esquecimento tão drástico desta condição primordial de filho? A novidade do pensamento henryano, ao apontar a causa do esquecimento da condição de filho por parte do homem, consiste no fato de afirmar que tal esquecimento possui uma causa primeiramente fenomenológica e não axiológica. O pressuposto fenomenológico do esquecimento da condição de filho, descrito densamente no capítulo 8º *de C'est moi la vérité*, constitui a porta de entrada para pensar o sentido cristão da salvação a partir da revelação da Vida. Parece-nos que a análise do esquecimento por parte do homem de sua condição de filho, a partir do horizonte fenomenológico, pode ser compreendida, em Henry, através da distinção do sentido filosófico do pronome pessoal *Moi* (eu) - sentido acusativo - e *Je* (eu) - sentido nominativo -. Neste horizonte, uma pergunta aparentemente simples nos pode ajudar a compreender a questão da Ilusão transcendental do ego. Ela se expressa como se segue: por que Henry coloca o título de sua obra como *C'est moi la vérité* e não *Je suis la vérité*? Trata-se de um estilo linguístico peculiar do francês acadêmico, ou tal título revela algo mais profundo? Em nossa percepção, em realidade, o título *C'est moi la vérité* funciona como uma espécie de síntese da obra do autor. Nele está o resumo do anúncio da verdade do cristianismo que o autor considera ser o mais originário. Desta forma, pensamos que o autor prefere tal elaboração porque *C'est moi la vérité*, indicando a forma acusativa deste 'eu' enquanto um *eu-moi*, revela justamente que a verdade primordial sobre qualquer 'eu' consiste em que este 'eu' se encontra doado na vida. Desta forma é como se o autor afirmasse no título a tese primordial segundo a qual a verdade de qualquer 'eu' é ser doado na Vida absoluta. A verdade fundamental mesma deste pronome eu (*je* - ego) que se expressa no mundo como um poder, encontra-se primordialmente no sentido

acusativo *de ser nascido* na Vida (*moi*) e não na forma nominativa deste eu (*je* - ego) que se toma como fonte de si mesmo, fonte de todo poder. Portanto, no título do livro já é possível perceber o anúncio da verdade primordial do homem como ser nascido da Vida, filho no Filho (*moi*), bem como a denúncia da ilusão transcendental do Ego que se toma como fonte dos poderes (*je*) esquecendo que somente os possui porque alguém os doou. A problemática do eu (*moi*) e eu (je), para nós se refere ao nascimento transcendental do homem na Vida. O homem gerado na Vida se encontra autoafetado nesta mesma Vida e toma dela sua carne fenomenológica. É a este homem autoafetado na Vida que corresponde o eu (*moi*) no seu sentido acusativo - no sentido que **acusa** realmente o homem como alguém doado. Trata-se do fato de que esta expressão pronominal já aponta (acusa) o homem como fundado primordialmente na Vida. *C'est moi la vérité*, pode também ser lido como afirmação que diz que o eu *(moi*), que acusa o homem como vivente dado na Vida, é a verdade mais fundamental de cada eu (*je*) superficial.

Primordialmente o homem existe como autoafetado na Vida e somente enquanto autoafetado, doado na Vida como este (*moi*), é que ele pode se sentir a si mesmo e, sentindo-se a si mesmo, tomar posse de si enquanto poder dado na Vida, poder de autoafecção. É este "poder" se sentir a si mesmo, esta possessão ou tomada de posse dos poderes que a Vida doa ao gerá-lo, que denominamos como "ego". O ego é, portanto, este '*moi*', doado na Vida, que toma posse dos 'poderes' que a Vida lhe doou. Somente a partir da elucidação desta condição primordial é que se dá a compreensão da passagem do '*moi*' (acusativo) ao '*je*' (nominativo). O ego não é nunca antes este '*je*' nominativo que parece agir a cada instante:

> Este eu (*moi*) gerado passivamente na vida, mas convertido nesta geração centro de uma multidão de poderes que ele exerce livremente, torna-se antes aquele que pode exercê-los. Este Eu posso (*Je peux*) fundamental descrito de modo genial por Maine de Biran, é o ego[129].

É na passagem deste '*moi*' acusativo ao '*je*' nominativo enquanto ego, nesta expressão do 'eu' enquanto um "Eu Posso", que acontece um movimento ilusório que vai gerar tragicamente o esquecimento da condição de filho. Este movimento ilusório se dá quando o ego (Eu Posso), ao se experimentar como 'poder' e como liberdade para exercer os poderes que lhe foram doados na Vida, os experimenta com tanta verdade que, no momento em que o faz, toma-se a si mesmo como fonte ou origem destes

[129] Ibid, p. 175.

'poderes'. Ao se experimentar ilusoriamente como fonte destes poderes, o homem, ao dizer a cada momento eu posso - eu penso - eu sinto - eu faço, esquece a Vida como fonte primordial destes poderes. Surge então a Ilusão transcendental do ego:

> Experimentando cada um de seus poderes, enquanto que ele os exerce, e em primeiro lugar o poder que ele tem de exercê-los, o ego se toma desde então por sua fonte, por sua origem. Ele imagina que ele possui estes poderes, que eles são os seus num sentido radical [...] Semelhante ilusão na qual, exercendo um poder e se tomando como fonte do mesmo, o ego acredita aperceber sua condição verdadeira, consiste justamente no esquecimento desta condição e de sua falsificação. O esquecimento neste caso se refere àquele da Vida que em sua Ipseidade funda todo ego e lhe doa todos seus poderes inclusive a capacidade (fenomenológica) do esquecimento de sua condição de filho. A falsificação: fazer da doação a si do ego e de todos os seus poderes a obra deste mesmo ego[130].

A ilusão transcendental do ego é o esquecimento, por parte do homem, de sua condição de filho. Consiste no esquecimento de que ele se encontra doado na Vida e de que todos os poderes que ele exerce livremente lhe foram doados pela Vida e na Vida. É o esquecimento do '*moi*' acusativo e a exaltação do '*je*' nominativo que aparece de forma exacerbada na egologia e egolatria moderna. É justamente a possibilidade deste esquecimento que Jesus revela quando recorda a Pilatos: "*Poder algum terias sobre mim se ele não tivesse te sido dado do alto*" (Jo19, 11). A ilusão transcendental do ego se expressa como o esquecimento do eu (*moi* - acusativo) que é doado a si mesmo na Vida. Tal ilusão constitui a fixação no ego como este "Eu Posso" (*je* - nominativo) que se toma falsamente como fonte do poder que exerce. Neste contexto, ressaltamos que devemos ter atenção e afirmar que ilusório não é, de forma alguma, o 'poder' de cada "Eu Posso". Não há dúvidas de que este ego somente é um ego justamente porque foi doado na Vida como um "Eu Posso". A ilusão, portanto, consiste em se tomar como fonte do 'poder' que exerce. É nesta fixação do ego como fonte de si mesmo enquanto poder (eu posso), que acontece a perdição do homem, sua alienação. Que esta alienação do homem, na qualidade de esquecimento de sua condição de filho pela ilusão transcendental do ego, possua sua principal causa na estrutura fenomenológica da Vida que, enquanto imanência radical, pode ser concebida como ausência de memória justamente por falta de uma distância fenomenológica, isto é o que nos parece expressar o paradoxo central do pensamento de Henry.

---

[130] Ibid, p. 176-177. O parênteses é nosso.

Contudo, por agora, o que importa perceber são as consequências concretas desta ilusão transcendental do ego, as quais se expressam como alienação do homem pelo esquecimento de sua condição de filho. No entanto, eis que afirmar que a causa primeira da ilusão transcendental do ego, como esquecimento de sua condição primordial, tem como motivo principal a estrutura fenomenológica da Vida que se manifesta como imemorial em sua imanência radical equivale a afirmar que *é a Vida mesma que se esconde no ego*. E nesta intuição se encontra a explicação da abertura do ego ao mundo enquanto sua alienação. Isto porque, segundo o que notamos do discurso de Henry, quanto mais a Vida se esconde no ego, por ser ela mesma imemorial, mais o ego se toma como fonte de seus poderes e cada vez mais mergulha nesta ilusão transcendental. Quanto mais mergulhado nesta ilusão e esquecido de sua origem, mais o ego se encontra aberto ao mundo. Esta abertura do ego ao mundo se manifesta pela atitude ou postura existencial da "preocupação". Cada vez mais longe da Vida, o homem se preocupa pelo mundo e suas coisas[131]. É esta preocupação pelo mundo que constitui sua abertura ao mesmo enquanto se encontra esquecido da Vida. Neste contexto, a preocupação pode ser definida como sendo a própria estrutura do aparecer do mundo. De fato, preocupar-se significa ser capaz de projetar algo diante de si, significa exteriorizar um desejo e, ao mesmo tempo, expressar um vazio. Por isso, a Vida, enquanto plenitude, jamais admite em si preocupação alguma. Preocupar-se significa se ocupar previamente de algo que não sou ou não tenho. Pressupõe uma distância entre a coisa e quem pensa a coisa. Por isso, a preocupação como abertura ao mundo exclui de si a Vida, e a Vida exclui de si toda possibilidade de preocupação. Contudo, ainda que a preocupação seja o caminho de abertura ao mundo que faz perder o homem de si mesmo, jogando-o em meio às coisas, deve-se ressaltar que ela somente existe enquanto tonalidade afetiva do homem. Isto porque é sempre o homem que se preocupa ou que "se sente" preocupado por algo. Não há preocupação fora do homem, nas coisas entre si. Se existe algo como um 'poder de se preocupar', é o ego sempre que se preocupa, e assim, é ele mesmo que se estabelece como centro de toda preocupação. Dir-nos-á Henry que, em verdade, o ego sempre se preocupa consigo mesmo ao se preocupar e conferir valor às coisas. Desta forma, se o ego se coloca sempre a si mesmo como centro de toda preocupação, mesmo que teatralmente pareça se preocupar com

[131] Ibid, p. 180.

outras coisas, o que se tem então, nesta estrutura fundamental da preocupação, é um egoísmo, uma fixação no ego. A isto o autor chama de Egoísmo transcendental:

> Estamos então na presença de um círculo ou de um sistema, se é verdade que no aferimento cotidiano no qual o homem não para de se preocupar disso ou daquilo, não deixando uma preocupação a não ser por outra e assim ao infinito, é o ego mesmo que detém o poder de empreender todas estas atividades ao mesmo tempo em que ele define seu objetivo único. A tal sistema onde o ego constitui o alfa e o ômega, pode-se doar o nome de egoísmo. E, já que ele tira sua possibilidade daquela do ego mesmo, o denominamos egoísmo transcendental[132].

O egoísmo transcendental consiste na preocupação do ego consigo mesmo disfarçado na preocupação com o outro ou com alguma coisa. Isto aparece com mais evidência ao notarmos que, por exemplo, ao me preocupar com o sucesso não é o sucesso em si que persigo, uma vez que o sucesso em si não existe a não ser sob a formulação de "*um homem (ego) de sucesso*". No egoísmo transcendental, a preocupação do ego consigo mesmo consiste então na abertura deste ego ao mundo e, assim, no esquecimento de sua condição de filho. Quanto mais o ego se preocupa de si mesmo, quanto mais pensa em si mesmo, mais se esquece de sua condição originária. Isto porque é a estrutura da preocupação, enquanto pensamento ou projeção para fora de si, que constitui esta separação e esquecimento de nossa condição de filho. Um filho doado na superabundância da Vida, jamais alienado dela, não precisa se preocupar, não deseja glória alguma porque já se encontra glorificado na Vida. Desta forma nos diz Jesus: "*não vos preocupeis com o que comer ou o que vestir... olhai os lírios do campo...*" (Mt 6, 25-30). O lírio do campo é a parábola que manifesta aqui o esplendor da Vida. O que a preocupação expressa, enquanto abertura ao mundo, são duas coisas, a saber: por um lado, a alienação do homem que, esquecido de sua origem, busca se preencher com as coisas deste mundo. Pobre homem que anda atrás de glórias sem saber que, no Filho, já se encontra glorificado. Em segundo lugar, por outro lado, aponta-nos Henry que o que a preocupação revela, enquanto abertura ao mundo, é sua incapacidade de doação. De fato, o que nos doa realmente a preocupação? Coisa alguma. Aquilo que a preocupação nos doa é coisa alguma.

Parece-nos interessante notar que esta incapacidade de doação da preocupação se encontra traduzida no homem preocupado. Um homem preocupado é incapaz de doar outra coisa que sua própria preocupação. Tal homem, paulatinamente, torna-se alguém

[132] Ibid, p. 180.

indisponível para o outro. Não é capaz de partilhar outra coisa a não ser aquilo que o "pre-ocupa", portanto, sua preocupação. Não será do risco desta indisponibilidade que fala Jesus em sua exortação terna e ao mesmo tempo firme: "*Marta, Marta você se preocupa com muitas coisas, mas somente uma é necessária*"? (Lc 10, 41). Estas palavras de Cristo não nos recordam acaso a revelação sobre a possibilidade transcendental da escuta? Um ser humano preocupado perde justamente a capacidade de se sentar aos pés do Mestre para escutá-lo. Não se escuta outra coisa que não seja a voz do ego perdido nos ecos deste mundo. Eis que vislumbramos aqui duas formas pelas quais o ego se relaciona consigo mesmo. A primeira delas se refere à relação primordial que diz respeito à relação consigo do ego na Vida. Trata-se do reconhecimento de sua doação na Vida e de sua condição de filho no Filho. Já a segunda se refere à relação a si do ego na preocupação consigo mesmo. Trata-se do egoísmo transcendental como expressão da alienação do homem provinda da ilusão transcendental do ego. Contudo, sobre isto, diz Henry:

> Ilusão transcendental do ego, sistema do egoísmo, preocupação - estas três formas superpostas e conjuntas do esquecimento de si possuem, contudo uma pressuposição comum: que o Si se deixa esquecer então mesmo que, na preocupação, o ego não se preocupe mais que de si mesmo, ou que, no egoísmo, ele não pense mais que em si mesmo. Esta pre-suposição foi evocada à propósito da ilusão transcendental do ego e como sua condição precisamente: é o estatuto fenomenológico da Vida, sua dissimulação original e essencial que a mergulha num esquecimento aparentemente insuperável. É este esquecimento da Vida que deve constituir agora o objeto de uma elucidação radical[133].

Nesta ocasião retomamos um tema paradoxal. Este diz respeito à afirmação de que o esquecimento de nossa condição de filhos, que nos joga na preocupação expressa como abertura ao mundo e mundanização do homem através do egoísmo transcendental atrelado, por sua vez, à ilusão transcendental do ego, parece brotar do modo de fenomenização próprio da Vida na qual nos encontramos dados. E neste contexto, parece-nos que emerge uma questão teológica a expressar um limite do pensamento henryano. Como explicar que a causa fenomenológica profunda do esquecimento por parte do homem de sua condição de filho se encontra na Vida mesma? Será a Vida que, paradoxalmente, quer nos expulsar de si? Tal expulsão não equivaleria a um desejo de morte, ou melhor, de dar morte ao vivente que ela mesma gerou? Pode Deus querer esquecer o filho que gerou? Neste momento é preciso ter astúcia tanto filosófica quanto

[133] Ibid, p. 185-186.

teológica para não conferir um significado axiológico àquilo que Henry manifesta como sendo de significação ou origem fenomenológica. E neste contexto afirmamos: a Vida coisa alguma quer a não ser a si mesma. E se nós somos de sua essência, ela nos quer a nós mesmos como quer a si mesma. Este é o amor incomensurável de Deus. Que este primeiro nascimento na Vida implique o esquecimento de nós mesmos enquanto nascidos nesta Vida, isto deve ser encarado misteriosamente como consequência fenomenológica e não axiológica. Contudo, o mais original aparece quando, segundo Henry, o cristianismo afirma a possibilidade de superar este esquecimento, reconduzindo assim à casa paterna o homem perdido nas preocupações do mundo.

Como dissemos, tais preocupações não são mais que a preocupação consigo mesmo situada na ilusão transcendental do ego a partir do que se nomeia como sistema do egoísmo transcendental. Pensamos que, teologicamente, esta superação do esquecimento, que denominamos como volta para a casa paterna, somente pode acontecer por intermédio da carne de Cristo. Isto pode ser considerado misticamente como um segundo nascimento. Neste horizonte tocamos outra vez o tema da salvação no sentido cristão. Contudo, como se dá este segundo nascimento? A perspectiva de resposta a esta pergunta nos joga diretamente para a possibilidade da ética cristã. Sendo ela a condição que permite ao homem superar o esquecimento de sua condição de filho e de retornar ao seio da Vida. Aqui passamos da perspectiva fenomenológica à axiológica, uma vez que afirmamos que somente através da prática da caridade (caminho ético) podemos ser engendrados uma segunda vez para que desta forma ocorra um segundo nascimento. Uma observação emerge com força: acaso é prudente fazer a identificação direta entre caridade e ética? Se considerarmos a ética a partir de sua estrutura fenomenológica como um "dever ser" no mundo, esta possibilidade seria remota e mesmo imprudente. Porém, este segundo nascimento, em seu sentido axiológico, encontra-se enraizado na possibilidade fenomenológica da Vida e difere, portanto, da perspectiva ética ancorada na fenomenologia do mundo. Isto porque a ética cristã se propõe antes como uma práxis e não como uma forma de conhecimento. Uma prática onde o amor é sem porquê[134].

Se recuperar a condição de filho, através de um segundo nascimento, implica a vivência de uma ética que, fundamentada sobre a práxis da caridade, difere totalmente da ética mundana, então podemos dizer que a salvação no sentido cristão descarta a

[134] Ibid, p. 216.

salvação em seu sentido filosófico como conhecimento. Não é através da contemplação teórica que se pode alcançar a salvação tal como propõe a filosofia grega em seu matiz platônico. Na perspectiva cristã, a salvação não vem da contemplação enquanto possibilidade teórica, mas implica o horizonte prático da vivência do amor. Neste contexto, afirmamos com Henry que o segundo nascimento, enquanto retorno do filho à casa paterna (salvação), acontece a partir da ética cristã porque nela ocorre um movimento fundamental. Este, diz respeito à passagem da palavra, enquanto pensamento/conhecimento, para uma práxis (um agir). O autor destaca três razões da importância desta passagem. A primeira consiste no fato de que esta passagem reconduz da verdade do mundo à verdade da Vida. A segunda razão se encontra formulada por nós como o fato de que tal passagem resitua a possibilidade de toda ação ou de toda práxis no seio da Vida e não mais no aparecer do mundo. O que se retoma aqui é a questão de uma nova fenomenologia da ação em estreita relação com a possibilidade do agir cristão. E finalmente, a terceira razão consiste em que nesta passagem, não é o poder do ego, enquanto um "Eu Posso", que se coloca como princípio de toda ação, mas o "hiperpoder da Vida" compreendido agora como "Vontade do Pai".

A possibilidade de salvação cristã é Graça porque é pela graça de fazer a Vontade do Pai que toda ação ética se faz possível. Nesta terceira razão se encontra implicada a questão central da salvação em seu sentido cristão. Tal questão, para Henry, não consiste em saber como o homem, sendo um vivente incapaz de se fundar a si mesmo, pode chegar, por meio de uma transformação misteriosa, a ser filho de Deus e participar assim de sua essência divina. A elaboração desta questão pressupõe o absurdo de pensar uma essência humana a priori em radical separação de Deus, o que faria do homem "outro absoluto". Desta forma, a verdadeira questão consiste em saber como o homem, enquanto filho de Deus em seu nascimento transcendental, pôde perder sua condição de filho e como ele pode encontrá-la num segundo nascimento. No fundo, o que aparece refletido aqui é a questão de Nicodemos a Jesus: "*Como posso eu sendo já velho renascer*?" (Jo 3,4). Como o homem perdeu sua condição de filho já o sabemos que foi pela dinâmica da Ilusão transcendental do ego que o jogou no egoísmo transcendental manifestado na estrutura do aparecer do mundo através da atitude da preocupação. A partir daqui o homem se perdeu da sua condição de filho caindo na preocupação consigo mesmo através da preocupação com as coisas. Numa linguagem teológica reconhecemos aqui a problemática do mal e do pecado. Neste horizonte de visibilidade do mundo, a Vida não se encontra dada a não ser, por exemplo, a partir do

absurdo do tribunal da razão. É o ver do mundo que, de forma absurda, busca submeter a Vida ao seu modo de manifestação. É desta forma que a Vida se encontra manipulada e ilusoriamente julgada nos laboratórios e teorias. Neste contexto, aparece também o que o autor chama das duas absurdidades da prova da existência de Deus produzidas por uma "teologia racional". A primeira absurdidade consiste na pressuposição de que Deus (Vida) é incapaz de se revelar por si mesmo e por isso toma emprestado outro modo de revelação, a saber: o modo de revelação do mundo que se dá pela aparição das coisas diante de uma consciência enquanto horizonte ek-statico, objetivação. A segunda absurdidade consiste justamente em querer julgar a existência de Deus. Ou seja, trata-se da pretensão de conduzir Deus (a Vida) diante deste tribunal da razão. Isto consiste em aplicar a Deus como Vida o modo de manifestação das coisas no horizonte da fenomenologia do mundo. Equivale à transformação de Deus em uma ideia deste mundo e à ignorância do fato de que Deus, como Vida, possui como verdade própria sua autorrevelação que difere radicalmente do aparecer do mundo. O que falta ao tribunal da razão é a já dita humildade ontológica. Esta poderia ser pensada no horizonte de um pecado original, justamente por se encontrar na origem e possuir uma fundamentação fenomenológica?

Percebidas as consequências da perdição do homem, do seu esquecimento da condição de filho, retomemos a questão da possibilidade de sua recondução à casa paterna. Já dissemos que esta possibilidade se encontra na ética cristã que esboça uma passagem da palavra, enquanto pensamento/representação, para a possibilidade de uma ação (práxis). Esta passagem se refere ao tema central da "conversão". A terceira razão da importância desta passagem revela que, fundamentalmente, o que ocorre é uma passagem do poder ilusório do ego, como um "Eu Posso", para o 'Hiperpoder da Vida' que é compreendido a partir de então como um "*fazer a Vontade do Pai*". A ética cristã é compreendida então não mais como um saber, mas como uma práxis que consiste justamente neste "fazer a vontade do Pai", caminho de conversão. A possibilidade de fazer a vontade do Pai implica um *segundo esquecimento* que gera, por sua vez, um *segundo nascimento*. Trata-se agora do esquecimento deste ego mundano preocupado consigo mesmo. Esquecido de si mesmo, o homem se vê reconduzido ao seio da Vida, à casa paterna. Nisto consiste o abandono místico, o desapego evangélico, a conversão. Contudo, o esquecimento do "eu posso" mundano, que consiste na libertação da ilusão transcendental do ego e, assim, do egoísmo mesmo, implica uma prática. Esta práxis é ensinada por Jesus, através de sua existência histórica, como a prática da caridade que

pode ser compreendida através da prática das obras de misericórdia. Porém, toda esta práxis está fundamenta na mistagogia da obediência, tal como nos recorda a carta aos Hebreus: "*E embora fosse Filho, aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento; e, levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem princípio de salvação eterna* [...]." (Hb 5, 8-9). A obediência pelo sofrimento é um dos pilares da pedagogia cristã da encarnação. Esta afirmação se torna ainda mais densa se recordamos a etimologia da palavra obediência como ato profundo de escuta. Neste sentido, a obediência pelo sofrimento, remete-nos à profunda escuta da carne de si mesmo e do outro. Isto porque somente se pode escutar algo assim como um sofrimento, onde este encontra sua possibilidade primordial, isto é, num corpo de carne.

Contudo, a recondução para a casa paterna através do "fazer a vontade do Pai" implica o dom grandioso da fé. É o tema central da fé que guia as reflexões de Rahner quando discorre sobre a *potentia oboedientiales*. Esta, sobretudo, precisa ser compreendida como a atitude de escuta fundamental sugerida na tradição evangélica como a atitude obediente de Jesus ao Pai. Ele precede a nuvem de testemunhas como iniciador e consumador da fé (Heb 12,1-2). Por isso devemos ter os olhos fixos nele (Heb 1,2). Neste sentido, emerge aqui o diferencial da práxis cristã a ultrapassar simplesmente o ideal do amor filantrópico. Este diferencial é colocado justamente no que podemos chamar de obediência da fé, retomando aqui o termo teológico elaborado por Rahner como *potentia oboedientialis*, e a categoria emergente em Henry como possibilidade transcendental da escuta. A prática da justiça encontra-se conectada de forma definitiva em Hebreus ao discorrer sobre a fé perseverante que haverá de nos guiar à casa paterna:

> De fato, é de perseverança que tendes necessidade, para cumprirdes a vontade de Deus e alcançardes o que ele prometeu. Porque ainda um pouco, muito pouco tempo, e aquele que vem, chegará e ele não tardará. O meu justo viverá pela fé, mas se esmorecer, nele não encontrarei mais nenhuma satisfação. Nós não somos desertores para a perdição. Somos homens da fé, para a conservação de nossa vida. (Heb 10, 36-39).

É a prática da misericórdia, contemplada na vida do próprio Cristo como o iniciador e consumador da fé, que possui o poder de nos arrancar das preocupações do mundo nos lançando assim na autoafecção da Vida que funda a possibilidade mesma de toda "alterafecção". Isto porque é somente ao reconhecer que o outro se encontra dado na mesma carne que a minha que sou capaz de me compadecer e entrar em comunhão

com ele. Não existe verdadeira conversão sem o exercício da caridade. É tal experiência que se encontra narrada na parábola do bom Samaritano. O levita e o sacerdote estavam 'preocupados' demais com algumas coisas para se 'ocuparem' do irmão ferido. Os afazeres, enquanto preocupações deste mundo os arrebataram e os lançaram para fora da possibilidade de sentir qualquer 'compaixão'. Aquele que não possui compaixão é alguém lançado para fora do *pathos* da Vida, lançado na preocupação como estrutura fenomenológica do mundo. Sem compaixão não existe conversão nem possibilidade de salvação, acaso não é por isso que o mistério da nossa salvação se concentra justamente na com-paixão de Cristo? Neste contexto, Henry nos recorda que a retomada ou compreensão da narrativa da possibilidade da salvação, como segundo nascimento a partir de uma práxis, encontra-se formulada magnificamente pela teologia a partir do que conhecemos como "obras de misericórdia". Portanto, estas precisam ser vistas como mais do que simples preceitos religiosos, ou ainda, mais do que simples prática altruísta. Pois elas revelam a possibilidade mesma de se experimentar como filho de Deus e de se deixar conformar pela ação de Deus e em Deus. Ao praticar a misericórdia o homem é relançado ao seio da Vida, no colo do Pai. Desta forma, encontra-se com o Amor Primordial, reconhecendo-se doado e amado, volta a nascer pela água e pelo Espírito (Jo 3, 5).

Revisitando a parábola do "Bom samaritano" o que percebemos é a fantástica inversão fenomenológica que, por sua vez, implica uma inversão axiológica. Trata-se do fato de que ao curar aquele homem, fazendo-lhe recuperar a dignidade perdida, e assim a própria vida, é o samaritano mesmo que recupera também sua vida e sua condição de filho. Isto porque a mesma vida que se encontra fragilizada no homem caído se faz presente como fundamento mesmo no qual a vida do samaritano se encontra doada. Desta forma, aquilo que aos olhos do mundo, em sua dimensão fenomenológica e axiológica, parece ser um remédio para o outro, revela-se surpreendentemente como remédio e caminho de salvação para si mesmo. Desta maneira, é pela prática do amor que me sinto outra vez vivo e afetado no seio da Vida que é Deus. Somente o amor pode nos conduzir ao segundo nascimento, somente o amor nos conduz ao Amor (1Jo 4, 8). Sendo que este renascer implica o esquecimento do "eu posso" mundano e sua recondução à Ipseidade originária, como Hiperpoder da Vida, na qual se encontra fundada toda possibilidade de algo assim como um "Eu posso". Esquecimento e recondução (conversão) à casa do Pai que, como segundo nascimento, somente ocorre através da prática da misericórdia, que me jogando no movimento da compaixão (do me

sentir carne com outro), me faz também olvidar das preocupações do mundo e voltar para o seio da Vida. Esta se revela enquanto se desvela e se vela no rosto do outro. É aqui que todo poder se encontra situado na Vida e que nossa possibilidade última de ação fundamenta a possibilidade mesma de salvação em sentido cristão. Ação e salvação que, encontrando eco em Gálatas (2,20) anunciando que a partir deste segundo nascimento "*já não sou eu quem vivo, mas Cristo quem vive em mim*", nada tem a ver com o 'eu posso' mundano. Não sou eu quem pode coisa alguma, mas Cristo quem 'tudo pode' em mim. Ou ainda mais, somos nós como este 'eu posso' doado quem tudo podemos em Cristo: "*tudo posso naquele que me fortalece*" (Fl 4, 13). Acontece aqui o golpe fatal em toda egolatria.

Encontra-se recuperada em nosso segundo nascimento aquela *humildade ontológica* usurpada no processo da ilusão transcendental do ego[135]. É importante ainda ressaltar que este anúncio não constitui o ponto de chegada de uma ética cristã, como poderia parecer na concepção de uma fenomenologia e axiologia do mundo. Ao contrário, o anúncio de Gálatas (2,20) e Filipenses (4,13), constitui o ponto de partida de toda ação ética no cristianismo, a saber: nossa encarnação na carne de Cristo, nosso nascimento transcendental no seio da Vida, nossa condição de filhos no Filho. Emerge aqui o convite feito em Filipenses:

> Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz. (Fl 2, 5-8)

Nesta poética narrativa da kenosis aparece o convite àquela humildade ontológica perdida à causa da ilusão transcendental do ego. Notemos que a esta atitude kenótica, à este abaixamento, está conectada a atitude chave que fundamenta e diferencia toda práxis cristã da práxis do mundo, a saber: a obediência, ou seja, a capacidade de escuta , pela fé, da vontade de Deus que, por vezes, pode nos conduzir a uma morte, e uma morte de cruz. Aprofundaremos a questão da possibilidade de uma ética cristã como uma fenomenologia da intersubjetividade em nosso derradeiro

[135] Cf. Disponível em: http://www.osservatoreromano.va/pt/news/nao-autorreferencialidade. Acesso em: 24 de abril. 2018. Interessante pensar que um conceito oposto à humildade ontológica e similar à ilusão transcendental do ego é a categoria da "**autorreferencialidade**", tão denunciada pelo Papa Francisco como a "doença do espelho", ao propor uma Igreja em saída.

capítulo. Contudo ainda sobre isto temos nesta seção, à guisa de conclusão, uma última observação.

3 Balanço: à guisa de conclusão

Adolphe Gesché propõe em sua reflexão antropológica que nosso corpo é caminho para Deus[136]. Retomamos sua bela afirmação, no contexto desta discussão, para explicitar que, de acordo com nossa intuição, nosso corpo de carne é sim caminho para Deus, mas sempre através de uma encruzilhada. Isto porque o corpo de carne, de acordo com a fenomenologia da vida, sendo caminho para Deus é também caminho para nós mesmos, e caminho para o outro. E para além disso, como todos somos feitos da mesma essência da Vida, todos os homens possuem a mesma carne fenomenológica. Portanto, assim como o nosso corpo, o corpo do outro também é para nós, caminho para Deus. O corpo do outro é sempre a vereda mais próxima que me conduz ao mistério da Vida e do Amor.

Tivemos aqui a possibilidade de compreender a salvação em Cristo como uma volta para a casa paterna, enquanto processo de conversão. Como dissemos na introdução deste capítulo, este processo evoca a imagem do caminho que nos leva a pensar especificamente o tema central de nossa tese, a saber: o desafio de compreender e de pensar o mistério da nossa salvação a partir de uma pedagogia cristã da encarnação que coloca em evidência o corpo de Cristo como Caminho que nos leva ao Pai. O caminho de volta à condição de filhos é o Corpo de Cristo, a carne do Filho, pela ação do Espírito. Como dissemos anteriormente, por isto este Corpo possui função pedagógica e por isso mesmo podemos intuir algo sobre uma Pedagogia cristã da encarnação. Este é explicitamente o tema da derradeira parte e capítulo desta tese. Resta-nos ainda reafirmar, como o fizemos antes, que todo horizonte até aqui descortinado, oferece-nos de fato elementos para a compreensão de nossa existência humana enquanto corpo de carne à luz do inefável mistério da feliz encarnação. Isto outra coisa não é que o delineamento de uma autêntica Teologia do corpo que, ultrapassando a visão axiológica, vai buscar na revelação da carne de Cristo, no feliz evento da encarnação, seu fundamento fenomenológico. Encontra-se aqui, por sua vez, a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. E como dissemos

[136] GESCHÉ, Adolphe. *O corpo caminho de Deus*. São Paulo: Ed Loyola, 2009, 225p.

esta abordagem pode nos conduzir a muitas reflexões centrais tal como a de uma Antropologia teológica fundamental, a partir da qual, pode se desvelar a rica perspectiva de uma autêntica teologia do corpo.

CAPÍTULO 5 PEDAGOGIA CRISTÃ DA ENCARNAÇÃO: POR UMA TEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO CORPO

Introdução:

A intuição de pesarmos uma pedagogia cristã da encarnação como horizonte para uma teologia do corpo, segundo a fenomenologia da vida de Henry, conduziu-nos à análise da possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo. Esta possibilidade aparece de alguma forma esboçada na fenomenologia da vida, enquanto esta emerge como uma descrição da forma privilegiada do aparecer da vida que, em contexto cristão, coincide com a forma da autorrevelação de Deus. Portanto, se a realidade da vida que é Deus possui uma forma própria de revelação, esboçada, por exemplo, no evento da encarnação do Cristo, a reflexão sobre esta realidade teologal deve partir, em primeiro lugar, da análise desta forma do aparecer. Isto implica então a distinção desta forma "primordial" do aparecer (o da vida) da forma da manifestação das coisas no horizonte de visibilidade do mundo. E somente porque tal distinção é possível de se operar podemos então advogar a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo enquanto situação das questões fundamentais da fé numa fenomenologia radical, colocando entre parênteses a fenomenologia do mundo. Trata-se, portanto, da apresentação de um novo referencial hermenêutico para se fazer teologia. Compreender o mistério de Deus que é vida a partir de sua forma de manifestação e não a partir da estrutura do aparecer do mundo.

Este último momento da pesquisa consiste especificamente na apresentação da intuição de uma teologia fenomenológica do corpo na perspectiva de uma pedagogia cristã da encarnação. Como veremos estas duas categorias se encontram situadas no horizonte mais amplo da possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. O capítulo está estruturado a partir de três seções que, de algum modo, abordam de forma dialética a relação entre pedagogia cristã da encarnação e a possibilidade da teologia fenomenológica do corpo a partir do referencial hermenêutico da fenomenologia da vida, traduzido por nós, como uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Nosso ponto de partida será a retomada da carne patética como princípio de inteligibilidade, justamente para a concepção da possibilidade de tal abordagem fenomenológica própria ao cristianismo. Evocaremos nesta primeira seção a contextualização da leitura henryana do prólogo, retomando a interpretação do v. 18 como aquele que nos revela a intuição de uma forma própria da manifestação de Deus,

enquanto Vida, em seu Filho, num corpo vivo, um corpo de carne. Seguiremos posteriormente buscando propor uma hermenêutica teológica da fenomenologia da vida.

A segunda seção do capítulo tratará da fenomenologia do agir cristão na tentativa de apontar o horizonte ético teológico de nossas ações carnais. A proposta de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, a partir da revelação da carne patética de Cristo como inteligibilidade primordial, aponta para a exigência de atualização hermenêutica da existência cristã em sua dimensão vivencial da espiritualidade e da práxis evangélica. Esta atualização hermenêutica supõe uma reflexão teológica do que parece ser mais fundamental neste modo próprio de revelação que supõe ser o fato cristão. Por isso, pensamos as bases de uma fenomenologia do agir cristão em vista de um horizonte ético-teológico de nossas ações carnais a partir de três formas possíveis de conceber, no horizonte teológico ocidental, a fenomenalidade deste corpo relacional que somos. Trata-se de três passos que nos parecem fundamentais enquanto reflexões que nos ajudam na melhor situação desta complexa tarefa. Num primeiro momento, como considerações preliminares, pensaremos a possibilidade de uma nova hermenêutica do corpo e da carne no seio da tradição. Aparecerá aqui o constante desafio da renovação bíblica da teologia moral através da exegese e hermenêutica. Num segundo momento faremos uma consideração do corpo entre o sagrado e o profano levantando a constante dinâmica da sacralização e dessacralização do corpo. O terceiro passo da segunda secção pensará a dimensão da santificação, pontuado a relação corporeidade e fenomenologia da vida.

A última secção pensará de forma especial o tema que nomeia o quinto capítulo e que constitui a intuição principal da tese. Trataremos a intuição da Pedagogia cristã da encarnação na qual emerge a possibilidade de pensar uma teologia fenomenológica do corpo no horizonte hermenêutico da abordagem fenomenológica do cristianismo. Três passos estruturam o discurso. Em primeiro lugar propomos uma fenomenologia da intersubjetividade a partir da função salvífica do corpo místico de Cristo. Retomamos aqui a questão do horizonte ético-teológico das nossas ações carnais iluminadas por esta análise fenomenológica. Em segundo lugar, conceberemos a teologia fenomenológica do corpo a partir do desafio de pensar algumas questões pastorais emergentes em conexão com a imagem paulina do espinho na carne. Por último, retornamos à função pedagógica do Espírito do Ressuscitado no processo da pedagogia cristã da encarnação. Emerge aqui a proposta concreta de uma teologia fenomenológica do corpo que nasce como fruto da possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo.

Advertimos que neste capítulo, não ofereceremos como nos outros um horizonte de balanço e conclusão, pois o faremos uma última vez na parte conclusiva da pesquisa.

1 A carne patética: abordagem fenomenológica do cristianismo

Tocamos aqui a questão de uma hermenêutica teológica do pensamento henryano que emerge como a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Iniciamos nossa investigação sobre o tema na pesquisa de mestrado quando pensamos os fundamentos antropológicos e teológicos da fenomenologia da vida[1]. Efetivamente o pensamento de Henry propõe um encontro profundo com o cristianismo. Como já o expressamos, as investigações do autor despertaram a crítica da escola fenomenológica que o acusou de operar uma reviravolta teológica na fenomenologia[2]. Neste sentido inquirimos se sua revirada fenomenológica consiste, em verdade, na submissão da fenomenologia à teologia. Não se trata antes de perceber que a categoria "revelação" se encontra conectada com a questão do horizonte de um mistério absoluto que funda o aparecer do mundo, e que não se encontra fundado por coisa alguma a não ser por si mesmo?

Destacamos antes de tudo a importância do v. 18 do prólogo de João para a intuição da Pedagogia cristã da encarnação e a abordagem fenomenológica do cristianismo. Advertindo para um possível perigo da leitura henryana do prólogo joanino, que às vezes é colocada em cheque por alguns exegetas que acusam o filósofo de realizar uma leitura não suficientemente contextualizada desta pérola escriturística, Yves-Marie Blanchard traça um comentário comum, contudo, muito interessante sobre o sentido da última palavra do v. 18 do prólogo[3]. O versículo diz que ninguém jamais viu a Deus, mas seu filho unigênito, que está junto do pai no-lo [*εξηγησατο*]. Segundo o autor, esta última palavra, traduzida ao latim por [enarravit] e em algumas traduções do português como [nos revelou, no-lo deu a conhecer], é a dobradiça que nos permite compreender o prólogo exatamente como introdução ao quarto evangelho.

Neste versículo se encontra condensada a mensagem que haverá de ser contada em todo evangelho segundo João, enquanto narrativa da manifestação gloriosa de Deus através da existência de Jesus de Nazaré. Desta forma, diz Yves-Marie Blanchard que seja no sentido explicativo, de onde emerge o vocábulo exegese, seja no sentido do

[1] Cf. GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial*.
[2] Cf. CAPELLE, Philippe. *Phénomenologie et christianisme chez Michel Henry*, p.49.
[3] Ibid, p. 83-94.

desenvolvimento da narrativa, parece conveniente afirmar que *εξηγησατο* se refere sempre à atividade de narrar, de contar. Destarte, Jesus nos conta em sua carne quem é Deus. Acaso não está aí a intuição primordial desta tese quando propõe a reflexão sobre uma Pedagogia cristã da encarnação? Neste sentido, a narratividade, e por que não, a práxis da catequese narrativa, coloca-se como fundamento de uma pedagogia cristã da encarnação. O método pedagógico de Jesus para nos conduzir ao Pai é a narratividade que se dá em nossa existência. De fato, ele nos narrou Deus com sua vida, em sua carne. É neste sentido, que ainda podemos dizer que a encarnação, enquanto vivência profunda do mistério da Vida absoluta de Deus em nosso corpo de carne constitui o caminho que nos conduz ao reencontro com a vida de Deus em nós. Após esta reflexão, como não pensar o significado fenomenológico da palavra *εξηγησατο*? A atividade narrativa vivida por Jesus de Nazaré é o que traz à luz, o que faz aparecer, a verdade de Deus na vida do homem, em sua carne. Não nos parece, portanto, absurda, a pretensão henryana de pensar uma fenomenologia da encarnação a partir do prólogo joanino, especificamente, levando em consideração o dito versículo. Na verdade, não há coisa que fundar, tudo parece estar já dado. Nosso papel é recontar revivendo, e, assim, nos compreender em meio a esta narrativa viva. Pensamos que o versículo 18 de João autoriza a intuição de uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

1.1 Contextualização da leitura henryana do prólogo: breve discussão exegético-hermenêutica

Apesar do reconhecimento da fecundidade teológica que a reflexão da fenomenologia da vida possa evocar, como dissemos em nossa breve introdução, alguns exegetas manifestam seu incômodo a respeito da leitura que Henry realiza do prólogo joanino. Declaradamente, o teólogo exegeta Yves-Marie Blanchard levanta a suspeita de que a obra "*Incarnation*" encontra no prólogo de João uma reserva de significados que servem aos propósitos investigativos de Henry. Esta acusação está fundamentada no fato de Henry concentrar sua reflexão no versículo 14, segundo o exegeta, esquecendo-se de outros versículos centrais, a saber: os versículos 6-8 que situam Jesus diante da missão de João Batista; vv. 10-11 sobre sua vinda ao mundo e aos homens e sua não acolhida por ambos e, por fim, vv.17-18 sobre a lei em Moisés e a Graça em Cristo e também sobre o Filho como aquele que nos narra (conta ou revela) Deus. O Filho como única via de conhecimento ou único modo de "ver" a Deus. Esta crítica da leitura

henryana dos textos bíblicos nos parece fundamental para explicitar uma reta preocupação com a leitura não instrumental das Sagradas Escrituras. Desde já manifestamos nosso ponto de vista segundo o qual isto não nos parece acontecer em Henry. O que revela esta crítica é a necessidade de realizar uma leitura contextualizada dos versículos e perícopes bíblicas. Mais que a exigência de uma leitura contextualizada, a crítica dos exegetas nos recorda a necessidade de compreender os textos bíblicos a partir da intertextualidade. No caso de Henry, trata-se de situar o v. 14 no conjunto da perícope ou do prólogo que, por sua vez, deve ser situado no conjunto do Evangelho segundo João. Este, por sua vez, precisa ser lido à luz do conjunto dos escritos joaninos que, por sua vez, devem dialogar com o contexto do Novo Testamento compreendido, finalmente, em referência intertextual com o corpus da revelação judeu-cristã que denominamos como tradição veterotestamentária. Trata-se, pois, da reclamação de uma intertextualidade à qual nem o filósofo nem o teólogo podem se furtar.

A resposta desta crítica se encontra redigida por Henry na mesma obra que debateu o cristianismo em seu pensamento no colóquio de Paris. O autor responde a esta intervenção de forma direta pedindo a contextualização também do seu pensamento. Deste modo, ele evoca o princípio da intertextualidade também para a leitura de sua obra filosófica. Trata-se quase de um apelo para que "*Incarnation*" não seja lida como obra isolada. É desta forma que ele afirma que os versículos que parecem ser ignorados em encarnação, a saber: (vv. 1-6; 10-11; 17-18), aparecem refletidos em sua obra anterior sobre a perspectiva de uma filosofia do cristianismo "*C'est moi la vérité*". Assim, *Incarnation* é a continuidade, em certa medida, do que se propõe em *C'est moi la vérité*. Destarte, o autor defende sua leitura do prólogo como uma interpretação contextualizada e intertextual. Isto nos parece ser verdade principalmente se lembrarmos que o prólogo joanino é sempre remetido, na interpretação do autor, à leitura do texto da origem em Gêneses. É assim que encarnação e criação, (o autor utiliza a polêmica categoria de geração, como vimos), encontram-se conectadas por uma leitura intertextual no filósofo. Neste contexto defendemos a intuição de que a hermenêutica henryana do prólogo de João é justamente o ponto de partida para que possamos pensar algo assim como uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

O mais originário em Henry não é tanto sua hermenêutica do prólogo de João, visto que sua interpretação pode evocar sentidos similares ao longo das leituras realizadas na história da interpretação deste texto central para o cristianismo. De fato, o

que nos parece original em Henry é que através da leitura do prólogo de João ele ressalta que a revelação da Vida é o que existe de mais originário e que, neste sentido, porta uma Inteligibilidade primordial a partir da qual se encontra fundamentado todo aparecer. O original é a afirmação de uma fenomenologia própria ao cristianismo e radicalmente diferente do princípio fenomenológico evocado desde Platão até o cume da fenomenologia histórica de Husserl. Numa de suas interpretações mais ricas do v. 18 do prólogo de João o autor diz:

> A narrativa da existência histórica do Cristo aberta pelo último versículo do prólogo é a narrativa do conjunto das palavras e dos atos através dos quais Cristo mostra aos homens o que sua encarnação enquanto tal veio lhes ensinar: sua origem divina. Se, na encarnação, o Verbo tomou a condição real dos homens enquanto condição carnal, isto é porque a condição carnal não é heterogênea (diferente) à vida divina, mas porque ela a carrega em si como o que a doa a ela mesma e, uma vez mais, que o homem, em sua carne mesma, não se encontra separado originalmente de Deus, mas o contrário, que ele é seu Filho[4].

É desta forma que a interpretação henryana do prólogo joanino abre a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Tal abordagem possui como primeira tarefa pensar uma fenomenologia da encarnação na qual o ser humano aparece como corpo de carne gerado no seio da Vida. A encarnação de Cristo, segundo Henry, em sua função salvífica, não tem outro fim a não ser aquele de resituar a condição humana, e assim reconfigurá-la, a partir de seu nascimento transcendental na Vida. Deste modo, a fenomenologia da encarnação aponta para a função pedagógica da carne de Cristo que, nas palavras de Henry, vem nos ensinar nossa origem divina. Desponta-se aqui uma vez mais a intuição de uma Pedagogia cristã da encarnação. Contudo, esta tese somente encontra sentido se a intuição henryana de uma abordagem fenomenológica do cristianismo for conveniente. É neste contexto que se encontra situado nosso diálogo com a teologia da fenomenologia da verdade de Balthasar e a reflexão de Rahner sobre a revelação.

Desta forma, afirmamos que a leitura henryana do prólogo de João evoca uma abordagem fenomenológica própria ao cristianismo. Esta abordagem exige uma reflexão sobre a fenomenologia da carne e da encarnação situada na discussão filosófica de uma corporeidade originária dada no seio da Vida. A abordagem fenomenológica do cristianismo a partir do prólogo, como vimos, compreende o ser humano a partir de sua

[4] Ibid, p. 159.

origem em Deus. A reflexão desenvolvida nas obras *C'est moi la vérité; Incarnation* e *Paroles du Christ*, encontra-se perpassada por algumas questões centrais que formam o conjunto de uma possível fenomenologia do cristianismo. Destaquemos brevemente cada uma destas questões essenciais presentes na fenomenologia da encarnação. A primeira delas destacada pela obra *C'est moi la vérité*, refere-se à famosa questão da dualidade do aparecer traduzida a partir das categorias verdade do mundo e verdade da Vida (como verdade do cristianismo). Trata-se do dualismo ontológico-fenomenológico amplamente discutido nos capítulos precedentes. Esta reflexão encontra sua base escriturística nos vv. 10 e 11 do prólogo, a partir dos quais é possível perceber que no mundo, compreendido como horizonte de visibilidade da metafísica da representação, não é possível nenhuma acolhida da vida. A segunda questão nos remete à alienação do homem pelas estruturas da representação. Trata-se aqui do que Henry nomeia como Ilusão transcendental do ego. É esta ilusão que explica, por sua vez, o v. 11 do prólogo o qual narra a rejeição do Verbo pelos "seus". Aqueles que tomaram sua carne do Verbo negam agora esta mesma carne na qual foram dados, negando-se desta forma a si mesmos. O Verbo é rejeitado duplamente: primeiro pelo mundo. Esta rejeição é necessária, visto que no mundo não é possível vida alguma e, portanto, nenhuma encarnação. Trata-se da incapacidade do ver intencional, da metafísica da representação, para captar a essência da vida. Contudo, a segunda rejeição do v. 11, a saber: o Verbo rejeitado pelos "seus", não é necessária, mas acidental e, portanto, lamentável. Isto porque tal rejeição não ocorre por causa de uma impossibilidade estrutural ou fenomenológica do homem em relação ao conhecimento da Vida que é Deus, mas acontece por causa da Ilusão transcendental do ego na qual o homem se toma a si mesmo como origem esquecendo que ele somente existe como doação na Vida.

A encarnação de Cristo vem para arrancar o homem desta ilusão transcendental. E é neste contexto que entendemos o papel pedagógico da carne de Cristo que vem recordar o homem de sua origem divina e situá-lo, como dissemos, em seu nascimento transcendental da Vida. Perguntamo-nos se neste horizonte de reflexão não caberia a evocação do princípio de intertextualidade entre o v. 11 do prólogo e o v. 26 de Gn 1. Ser feitos à imagem e semelhança de Deus acaso não evoca nossa origem divina, nossa geração no seio da Vida? Por fim, não estaria aqui a prefiguração bíblica da revelação de que, porque gerados no Filho, somos filhos no Filho? Segundo a interpretação de nosso autor, a afirmação de que o Verbo veio entre os 'seus' e os 'seus' não o acolheram, revela a origem divina do homem. O Verbo não veio ao que lhe é estranho, veio se

apresentar aos 'seus', àqueles que foram feitos à sua imagem e semelhança, portanto, aos seus 'semelhantes'. Somos eternos conhecidos do Verbo porque fomos gerados nele, em sua Carne, diga-se, Vida.

A terceira nota fundamental desta abordagem fenomenológica do cristianismo se encontra na conexão entre o v. 11 e o v. 18 do prólogo de João e diz respeito à função pedagógica da encarnação que vem nos recordar a origem de nossa carne. Nesta recordação compreendemos porque nosso "corpo de carne" não pode ser objeto absoluto de conhecimento da fenomenologia do mundo, mas pelo contrário, porta em si uma inteligibilidade primordial que pode mesmo esclarecer a natureza da possibilidade fundamental de todo conhecimento. Através da análise da fenomenologia da vida, podemos perceber como já dissemos, que se na encarnação o Verbo tomou a condição real dos homens, enquanto corpo de carne, ou condição carnal, pode ser somente porque nossa condição carnal não é algo estranho ou incompatível à vida divina, à Vida que é Deus. Ao contrário, neste caso, a condição divina porta em si uma carne como aquilo que lhe é essencial e na qual se encontra dada a si mesma. Destarte, segundo Henry, é assim que o homem, em sua condição carnal, não se encontra originariamente separado de Deus. Pelo contrário, o homem pode ser concebido como filho de Deus somente porque se encontra gerado nesta carne de Deus. Isto parece ser o que quer dizer a afirmação de que o "*Verbo veio entre os seus*", isto é: veio entre aqueles que se encontram gerados em sua carne.

Desta forma, a partir da abordagem fenomenológica do cristianismo, algumas questões essenciais de nossa fé são revisitadas. Entre elas desponta a questão da encarnação no que se refere à origem da carne do Verbo. A possibilidade de um neognosticismo, em nossa opinião, somente existiria em Henry se ele admitisse uma cisão radical entre a carne de Deus e a carne do homem, o que não acontece. A separação teológica entre Deus e homem existe em sua diferença ontológica. Deus é vida e o homem um vivente dado nesta Vida. Contudo, não se trata de uma cisão absoluta. Se fosse assim, Deus e homem existiriam de forma inconciliável. O que existe é sim a afirmação de que no mundo, enquanto estrutura fenomenológica, carne alguma é gerada e, portanto, carne alguma existe. É preciso sempre recordar que o mundo ao qual Henry se refere é o mundo da representação no sentido filosófico-fenomenológico já expresso anteriormente. A carne, na fenomenologia da vida, continua sendo o eixo da salvação. Sendo assim, a rejeição de Cristo pelos homens é uma possibilidade acidental por causa de sua ilusão que os joga na cegueira do egoísmo transcendental que os fixa

na dinâmica da preocupação, principal representante da existência mundana. É a partir daqui que se instaura a função salvífica da encarnação que pode ser pensada como uma Pedagogia cristã da encarnação.

Já o v. 18 do prólogo, ao nos lembrar do caminho para Deus, resitua uma vez mais a carne de Cristo em seu papel de pedagoga, que nos conduz de volta à casa paterna, ao nos arrancar da ilusão transcendental do ego, propiciando assim, uma vez mais pelo seu sangue, sua carne exposta na cruz, um segundo nascimento. Contudo, esta salvação exercida através da encarnação, em seu papel pedagógico, somente acontece quando o Filho unigênito do Pai, no-lo narra. Aqui se dá a epifania da Vida. A condução à casa Paterna acontece através do Filho que nos conta quem é Deus. Porém, como no-lo conta? O faz através de sua vida enquanto palavra performativa de Deus. Neste contexto, cobram importância duas coisas que devem compor uma abordagem fenomenológica do cristianismo, a saber: em primeiro lugar a Palavra que não somente sai da boca de Jesus, mas que é o próprio Jesus; e em segundo lugar, a possibilidade mesma da Escuta. Tudo isto, conduziu-nos a abordar o tema da Palavra originária da Vida e a condição transcendental de toda escuta[5]. Parece-nos ainda interessante e intuitivo que a abordagem fenomenológica do cristianismo possa encontrar seu lugar, ou ao menos algum respaldo, a partir da leitura de um dos textos mais importantes da tradição cristã. Esta abordagem fenomenológica do prólogo é o que nos permite haurir uma intenção teológica da fenomenologia da vida e pensar seu fundamento teológico, como esboçamos numa investigação precedente. Após esta breve exposição sobre a possibilidade de uma interface hermenêutico-exegética entre a fenomenologia da vida e o prólogo, a fim de expressar com maior amplidão o tema da abordagem fenomenológica do cristianismo, retomemos a possibilidade de comunicação entre a fenomenologia da vida de Henry e a fenomenologia da verdade de Balthasar.

1.2 Por uma hermenêutica teológica da fenomenologia da vida: abordagem fenomenológica do cristianismo

Em primeiro lugar, parece-nos que numa abordagem fenomenológica do cristianismo, tanto em Henry como em Balthasar, a verdade do mundo aparece mediada ou sempre referida à verdade do Deus vivo. A verdade do mundo aparece como participação da verdade da Vida. Abordemos a categoria da verdade como

[5] Cf. HENRY, *Paroles du Christ*, p. 127-141.

"*participação*", em Balthasar, a fim de aprofundarmos nossa reflexão. Neste horizonte, a relação entre verdade finita e verdade infinita aparece como fio condutor da fenomenologia da verdade e por isso o autor declara:

> Não devemos supor que uma fenomenologia puramente imanente da verdade daqui debaixo é possível sem um estudo direto do problema da relação entre verdade finita e a verdade infinita[6].

Justamente por isso, o último capítulo de *Phénoménologie de la Vérité*, trata da verdade como participação. O teólogo pensa este tema a partir de quatro momentos, a saber: participação e revelação, o finito e o infinito, a vida escondida, confissão.

No primeiro momento, que se refere ao tema da participação e revelação, Balthasar realiza uma retomada dos temas fundamentais já trabalhados anteriormente. Estes dizem respeito à promessa imanente à verdade que aponta para sua infinitude. É tal promessa que torna possível o processo do conhecimento como sendo justamente um processo aberto e inacabado. Retoma-se em seguida o tema da consciência de si na qual, ao se despertar para a existência de si, o sujeito se desperta também para a existência do ser em geral. De igual maneira se retoma a tese que afirma que antes de ser medido pelo sujeito, o objeto se encontra ele mesmo já medido pelo ser. A questão discutida por Balthasar neste contexto se concentra basicamente na tese de que a análise da consciência finita permite chegar à conclusão de que existe uma consciência infinita como condição de possibilidade dos sujeitos finitos. A partir de então o que se propõe é a abordagem desta consciência infinita que se refere à Verdade divina, a partir do contraste entre Criador e criatura. Segundo o teólogo, a diferença entre Criador e criatura pode ser percebida imediatamente através da analogia que existe entre o ser e a consciência finita e o ser e a consciência divina. É a partir desta dupla analogia que Balthasar desenvolve sua reflexão que consiste numa retomada dos temas já por ele tratados na primeira parte da obra:

> Contudo esta diferença entre o Criador e a criatura deve se fazer sentir imediatamente nas duas analogias que existe entre o ser e a consciência finita de uma parte, o ser e a consciência divina de outra parte, pois no desvelamento do ser em geral é desta primeira distinção e de sua apreensão que depende todo conhecimento ulterior da verdade[7].

---

[6] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 115.
[7] Ibid, p.217.

Balthasar diz que na revelação do ser em geral, todo conhecimento ulterior da verdade depende desta primeira distinção entre Criador e criatura. Desta forma dirá o autor que "*a estrutura da verdade finita, objeto desta reflexão, pode ser descoberta imediatamente partindo de seu caráter criado, ou seja, de sua contingência*" [8]. A distinção entre a contingência da criatura e a eternidade do Criador aparece no primeiro ato de possessão de si. Quando o sujeito toma medida de si mesmo e, neste ato, toma consciência da existência do ser em geral. Deus como Sujeito infinito se revela como a fonte necessária de toda verdade mundana. Assim, Ele se distingue de toda consciência finita deixando pressentir nele o mistério absolutamente escondido do ser infinito e pessoal. Aqui acontece que, segundo o autor, Deus deve ser necessariamente implicado em todo conhecimento da verdade. Contudo, a revelação do seu ser deve se conectar a uma liberdade primordial. Ora, desta forma, por esta liberdade, a revelação divina adquire uma necessidade hipotética que nos lança diretamente ao aspecto transcendental do ser enquanto bondade que pode ser expressa como se segue: "*Se quis Deus criar o mundo, sua revelação é necessária por intermédio deste mundo*" [9]. Retoma-se assim, a partir da revelação concebida desta forma, a questão da liberdade absoluta de Deus que nos lança em direção a esta categoria estranha de uma 'necessidade hipotética'. É Deus que se doa livremente na sua criação e por esta doação livre se faz possível algo assim como a revelação de sua verdade na criatura. Desta forma, a verdade finita, como expressão da verdade infinita, carrega em si o dom da liberdade de Deus. Acontece então que se o caráter da liberdade absoluta de Deus está impresso na verdade finita, é a natureza de Deus mesmo que se encontra revelada de alguma forma nela. E esta natureza divina, revelada como liberdade numa verdade finita, pode ser uma vez mais expressa como segue:

> É a bondade do Criador que comunica à suas criaturas o que nada lhe força a comunicar [...] E como a forma da comunicação se inscreve no dom ou como dom de si mesmo, é também o conteúdo (o comunicado) que reveste a significação de uma comunicação que revela algo da essência do Criador (que comunica) [10].

Do que se trata aqui é do mistério da autocomunicação de Deus como dom livre de si pelo qual o Criador, ao se comunicar na criatura, não comunica outra coisa que a si mesmo. Neste sentido é que se compreende a possibilidade radical da kenosis ou da

[8] Idem.
[9] Ibid, p. 218.
[10] Idem.

encarnação, enquanto ao se comunicar por uma palavra é Deus mesmo que se doa nesta palavra. A palavra de Deus é Deus mesmo feito carne. Retomando o tema da analogia Balthasar dirá que:

> É porque a verdade divina, enquanto verdade de uma interioridade absoluta permanece necessariamente como mistério em toda revelação dela mesma, que toda verdade mundana participa igualmente deste seu caráter misterioso[11].

Desta forma, encontramo-nos como partícipes do mistério. O teólogo afirma ainda que o mistério é como o "selo" de Deus que marca toda criatura. Contudo, é preciso deixar claro que apenas participamos do mistério do ser. Não somos mistério absoluto, apenas participamos do mistério absoluto que é Deus. Esta participação no mistério absoluto conduz, em Balthasar, à outra interessante analogia. Trata-se da ausência de fundamento na criatura e em Deus. Pelo mistério como participação compreendemos o caráter insondável da criatura e sua ausência de fundamento em si mesma, porque tal criatura se encontra referida ou fundada não em si mesma, mas no mistério maior que é Deus. Contudo, por esta via podemos compreender que a verdade divina também aparece sem fundamento no sentido de que seu fundamento não repousa em nenhum outro lugar que não seja sua Verdade mesma. Desta forma temos que se a falta de um fundamento no ser humano pode se expressar como uma carência em si que encontra seu fundamento fora de si na referência do ser de Deus. Já a falta de fundamento em Deus se expressa não como carência, mas como plenitude que não necessita de nenhuma referência transcendente, pois, imanentemente já se encontra pleno de si mesmo. Claro que um fundamento do ser para além do ser constitui uma ideia tão absurda que nem sequer merece ser nomeada. Sobre a relação analógica destas ausências de fundamento da realidade mundana e divina, diz Balthasar:

> A falta de fundamento de toda realidade mundana estabelece então novamente uma relação de analogia com a falta de fundamento do ser divino, mas de tal sorte que nesta propriedade que sublinha tão fortemente o caráter criado do ser finito incapaz de subsistir nele mesmo, aparece nitidamente a prerrogativa do ser divino que também não possui fundamento porque ele subsiste perfeitamente em si mesmo[12].

Existe um duplo ponto de vista da relação entre verdade finita e verdade infinita. Do ponto de vista da criatura tal relação aparece como uma participação interna

[11] Ibid, p. 219.
[12] Ibid, p.219-220.

necessária do criado no Criador. Do ponto de vista do Criador esta relação aparece como uma revelação que se cumpre livremente sem depender de condição alguma. Existe uma analogia fundamental estabelecida pela relação entre Deus e sua criatura que funda todas as outras analogias possíveis como, por exemplo, aquelas que brotam da relação entre espírito e matéria. Ainda que a relação primordial entre Deus e a criatura possa ser vislumbrada a partir da relação entre espírito e matéria, que supõe todas as outras analogias já explicitadas no que concerne ao mundo da imagem, a significação e a palavra, não se pode esquecer, diz-nos o autor, que é esta primeira realidade da relação entre Criador e criatura que constitui a medida das outras relações inseridas no horizonte da relação espírito e matéria. Sobre a contemplação da verdade de Deus nestas analogias, Balthasar escreve:

> Mas mesmo que o conteúdo espiritual apareça e se exprima realmente nos sinais materiais, mesmo que a verdade do mundo consiste em que o fundo do ser se desvela verdadeiramente na expressão, e mesmo que a aparição não seja uma simples aparência ilusória e um véu, mas uma verdadeira revelação da essência, mesmo o mundo captado todo assim como todo ser e toda verdade particular constitui uma manifestação autêntica de Deus. O signo onde ele se exprime não é para ele de maneira alguma um obstáculo suscetível de impedi-lo de dizer o que Ele quer dizer. Entre o conteúdo e a expressão não há intervalo algum, pois a expressão provém inteiramente daquele que se manifesta e porque ela é determinada unicamente pelo conteúdo a exprimir[13].

No contexto da citação acima aparece uma ideia sutil e complexa que pode ser compreendida como esta não distância ou não intervalo entre o conteúdo e a expressão. O autor faz esta afirmação a fim de refutar a teoria de um mundo intermediário de ideias entre Deus e sua criatura. Pois a noção de tal mundo intermediário colocaria em xeque a liberdade do ato criador de Deus e a mesma criação. Por isso, se afirma que a matéria ou o lugar de donde Deus tira o mundo é de si mesmo ou de sua vontade livre e ideias eternas. Trata-se de uma maneira de falar da criação *ex-nihilo*, no sentido de que o mundo não é criado a partir de nada mais que não seja Deus mesmo em sua vontade e liberdade absoluta. Contudo, diz o autor, que esta falta de intervalo entre o conteúdo e a expressão, quando pensada na relação Criador-criatura, justifica o fato de que o ser divino possa aparecer de forma tão transparente na criação. Isto é o que gera no homem o risco terrível da idolatria, o risco de confundir a criatura com o próprio Criador. Este risco nos recorda de alguma forma a categoria henryana da ilusão transcendental do ego.

[13] Ibid, p.222.

O esplendor da verdade divina que brilha em cada criatura precisa ser compreendido sempre como uma promessa a ser cantada alegremente, "*em tua luz Senhor verei a luz*", e nunca como a verdade última. Para o teólogo esta confusão entre Criador e criatura pode ser considerada um 'abuso da graça'. Contudo, este perigo pode ser refutado mediante outro aspecto da revelação divina na criação:

> O perigo pode ser conjurado graças a outro aspecto das aparições divinas na criação. De fato, que a imagem criada possa estar repleta de verdade divina até fazer possível o abuso que nós denunciamos, revela também a soberania do poder divino e a natureza fundamentalmente instrumental da criatura. É precisamente quando ela irradia o mais amplamente a verdade e a magnificência divinas, quando Deus parece lhe ser o mais imanente, que a criatura se reduz ao mínimo enquanto que "conteúdo", e que ela se torna ao máximo simples recipiente, simples receptáculo. É quando Deus é o mais transparente que a criatura deve se tornar ela também a mais transparente. Quanto mais Deus em seu amor eleva até ele sua criatura, mais ela deve se humilhar e se prostrar diante dele com respeito: reconhecendo-se somente como o escravo e a serva do Senhor[14].

A postura soberba da criatura que se toma como fonte do esplendor e esquece que apenas participa de uma graça, pode ser combatida quando esta mesma criatura, através do resplendor de Deus em si, percebe-se como simples receptáculo. Brota então uma profunda postura de humildade e respeito. Acontece aqui a resituação da criatura em seu lugar como imagem de Deus, tal como diz o teólogo: "*a criatura é uma imagem de Deus, é verdade, mas justamente ela é somente uma imagem*[15]". Na verdade do mundo, através da relação entre aparência e essência, podemos vislumbrar a diferença fundamental entre Deus e sua criatura enquanto imagem. Nesta analogia, é justamente no movimento da imagem que pretende se afastar do fundo do ser, neste movimento frustrado de independência, que a imagem, e assim, o homem mesmo enquanto imagem aparece em sua inconsistência interna. Contudo, é esta inconsistência interna, revelada no fracasso de uma criatura que soberbamente tenta se compreender como criador, que aparece vitoriosamente o caráter absoluto da verdade divina. Parece-nos claro que o objetivo da 'fenomenologia da verdade' consiste em assegurar este aspecto fundamental da verdade de Deus que diz respeito à sua unidade. O homem participa, enquanto criatura, desta unidade absoluta de Deus que é o ponto de partida mesmo de toda relação enquanto revelação. A partir desta unidade se compreendem todas as oposições do mundo criado como, por exemplo, a oposição na verdade do mundo entre essência e

[14] Ibid, p. 225-225.
[15] Ibid, p. 225.

existência. Para Balthasar, é nesta falta de identidade característica do mundo criado, por exemplo, a falta de identidade entre essência e existência, que se revela a unidade como identidade da verdade divina. Em Deus a verdade aparece como unidade perfeita entre liberdade e necessidade. Aqui se dá o aspecto misterioso da afirmação segundo a qual Deus é necessariamente liberdade. Sobre isto escreve o teólogo:

> A verdade divina é a identidade da necessidade e da liberdade: Deus é livremente o que ele é necessariamente, e ele é necessariamente o que ele é livremente. Ele se funda a si mesmo e seu fundamento por si é a expressão decisiva de seu ser como de sua natureza de pessoa absoluta. Sua liberdade de pessoa não repousa, como aquela das criaturas, sobre um fundamento natural que precederia, sobre algum aspecto, sua natureza de espírito livre. Por isso toda manifestação de Deus fora dele mesmo, numa criação não é jamais necessária, e se efetua por um ato de Deus marcado de uma liberdade sempre original, e exprime sempre por consequência esta unidade absoluta da liberdade e da necessidade que é a essência mesma do ser divino[16].

Desta identidade entre liberdade e necessidade em Deus, emerge o mistério da criação que deve ser sempre pensada como gesto livre da autocomunicação de Deus, tal como diz Rahner, que cria por amor e não por necessidade, assim como podemos pensar no sentido corriqueiro da palavra necessidade unida ao campo semântico da falta. Se existe algo como uma necessidade em Deus ela se definiria, por oposição ao homem, não como falta, mas como plenitude e liberdade que bem se poderia enunciar assim: Deus é necessariamente pleno e livre sendo amor. Todo este tema se encontra abordado em Balthasar a partir de uma comparação negativa com a não liberdade do Demiurgo da tradição platônica. Contudo, não está dentro do nosso horizonte investigativo o aprofundamento desta questão. Importa ressaltar que aparece de forma muito evidente que, segundo o autor, a participação da criatura no mistério de Deus acontece como uma inserção de sua liberdade criada na liberdade absoluta da vontade divina. A partir desta perspectiva se vislumbra a questão do abandono à graça e a obediência a esta liberdade absoluta da qual brota minha liberdade situada como singela participação. Balthasar aborda a questão da verdade como participação a partir da peculiar questão da 'situação'. O que entra em jogo aqui é o elemento da temporalidade. A partir do retorno ao tema do tempo o teólogo faz brotar uma nova analogia "no seio da situação":

> É assim que vemos aparecer uma analogia no seio mesmo da situação: o instante mundano, cujo caráter furtivo coloca em evidência a não eternidade da existência terrestre, torna-se ao mesmo tempo o lugar e

[16] Ibid, p. 228-229.

> o instrumento dos quais se serve a eternidade para testemunhar sua intensidade imperecível. É precisamente porque, atrás do instante efêmero, vigia a eternidade imperecível, que o efêmero é tão comovente, tão precioso e ao mesmo tempo tão exigente. Assim a gravidade e a urgência do instante se conectam imediatamente à liberdade divina- sem que se passe por não se sabe qual "ócio" arcadiano de um céu ideal-[17].

Diz ainda o teólogo que por meio da intensidade de nossa existência temporal, no deslizar do presente ao passado, transparece a intensidade infinita da existência divina. Desta forma, o tempo criado aparece como uma promessa da eternidade; como um serviço à revelação da eternidade de Deus, uma vez que o instante furtivo aparece como uma 'participação' e uma revelação do 'instante eterno'. O instante que aparece sempre grávido de eternidade, como promessa da mesma, desperta no existente este movimento que consiste na saída de sua imanência situada em direção aos braços de Deus. Neste contexto é possível compreender a busca mística que se expressa na famosa frase imputada à tradição espiritual agostiniana "*fizeste-nos Senhor para ti e nosso coração não descansará enquanto não repousar em ti*[18]". Contudo, esta incorporação da liberdade criada na liberdade de Deus, esta volta para a casa paterna, ou ainda, este retorno da imagem que somos à Verdade suprema, não pode ocorrer senão pela vivência de cada instante grávido de eternidade.

No segundo momento da verdade como participação, Balthasar aborda especificamente o tema do finito e infinito. A primeira constatação que se faz é a de que, na verdade deste mundo, podemos perceber de forma indireta a manifestação também indireta da verdade divina. Esta manifestação é indireta porque a verdade criada é, assim como todo ser criado, uma verdade distinta da verdade de Deus. O autor afirma que a nota essencial da verdade criada consiste justamente no fato de serem interiormente finitas. Esta finitude é uma qualidade que penetra o ser criado e sua verdade. Segundo o teólogo esta nota essencial da finitude se manifesta na forma própria do conhecimento humano que sempre acontece a partir do duplo movimento de delimitação e síntese. A possibilidade do conhecimento se dá, por um lado, pela definição ao se delimitar o objeto. O interessante é perceber que esta mesma delimitação, quando pensada de forma progressiva, comporta um caráter de infinitude quando percebemos que toda delimitação contínua pode levar a uma regressão ao infinito. Neste caso, a delimitação, em sua possibilidade de regressão ao infinito, é

[17] Ibid, p. 232.
[18] AGOSTINHO, *Confissões*, Liv. I , cap. 1.

pensada pelo autor como uma infinitude vazia. Isto porque enquanto tal, regressão não significa outra coisa que uma aproximação ao "*minimum*" absoluto em relação à verdade irredutível do objeto. Cabe aqui pensar que tal regressão ao infinito se faz possível por causa da interioridade do objeto que, enquanto recebe sua medida do ser infinito de Deus, permanece sempre inapreensível em sua totalidade. A redução ao infinito pode ser evitada quando lançamos mão do outro aspecto do conhecimento humano. Trata-se da possibilidade da síntese. Possibilidade esta que é também provisória, pois na verdade do mundo não existe síntese absoluta. A partir do aspecto da síntese, o objeto definido é situado num horizonte mais vasto que possibilita conhecer todos seus aspectos. A síntese, tomada também no sentido da inserção do objeto num horizonte mais vasto, pode significar um infinito mal e vazio. Isto porque tal horizonte, enquanto aparece como o mais geral, também aparece como o menos concreto e menos definido, sendo assim mais vazio. Neste contexto, afirma Balthasar que a malvada infinitude é justamente o avesso da infinitude divina em sua bondade e plenitude[19]. Para se livrar desta infinitude vazia que pode ser encontrada na análise e na síntese quando tomadas separadamente, o conhecimento humano se estabelece como uma unidade de análise e síntese que, segundo o autor, encarna concretamente o predicado abstrato no sujeito e determina o sujeito sensível indefinido pela aplicação de um predicado. Desta forma, nesta dialética entre análise e síntese, o conhecimento humano busca essencialmente a unidade[20].

Este movimento de análise e síntese nos recorda, no contexto da verdade do mundo, a polaridade essência - existência. Na verdade criada essência e existência não coincidem. E nisto consiste a diferença radical entre verdade criada e verdade divina. Novamente entra em cena a afirmação de que pelo nosso ser finito participamos do ser infinito de Deus. O interessante é que tal participação pode ser vislumbrada no movimento do conhecimento humano através das analogias que sempre mostram as dialéticas entre o contingente e o necessário que nos remete à dialética entre a intuição e o conceito. Nesta dialética a impossibilidade de uma síntese absoluta é o que forma a condição de possibilidade do conhecimento humano como movimento e o que difere a verdade criada da verdade divina. Desta forma, todo movimento da inteligência finita se situa numa inteligência infinita:

---

[19] Cf. BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 241.
[20] Ibid, p.233.

> No menor ato do pensamento, existe já um germe do conhecimento da verdade infinita: todo julgamento realizado por uma razão humana é uma prova de Deus. Assim, toda esta busca da unidade do ser é também no fundo uma busca de Deus, e ela implica o consentimento de que nada do criado é Deus [...] É por esta razão que o homem tem o direito e mesmo o dever de não se declarar satisfeito somente com a razão[21].

A inteligência criada é a imagem da inteligência divina e por isso o homem não se contenta simplesmente com a forma unívoca de uma racionalidade, por exemplo. É a partir desta afirmação que, em nossa percepção, a tese de Balthasar significa uma reabilitação teológica do intelecto humano como um intelecto vivo. Nesta reabilitação teológica de nosso intelecto, assim como Henry, o teólogo deixa transparecer uma crítica à filosofia da vida do século XIX, principalmente a Schopenhauer e Nietzsche, que se estabelece como uma negação desta relação entre intelecto divino e intelecto humano, negando que na finitude do humano é possível contemplar a infinitude de Deus:

> Eis o que falta responder ao irracionalismo das "filosofias da vida" que provêm de outro lado de uma reação contra um racionalismo estreito. Não é à "vida" por oposição à "razão", faculdade do verdadeiro (real), mais bem à razão se transcendendo ela mesma constantemente, que pertence a tarefa de superar cada uma de suas conquistas finitas. O problema do conflito entre a verdade e a vida não tem outra solução satisfatória que aquela de uma harmonia entre uma vida sempre mais rica e uma verdade sempre mais ampla. Uma verdade que fosse desconectada da vida e situada em face dela teria já cessado de ser uma imagem da verdade eterna[22].

Neste contexto emerge com força impressionante a importante ideia da conexão entre verdade e vida ao ponto de dizer que uma verdade desconectada da vida não pode ser jamais uma verdade eterna. Contudo, tal conexão em Balthasar supõe antes a não separação entre pensamento e intuição. E neste sentido, defende-se que possamos compreender a possibilidade de que o pensamento é em si mesmo marcado pela vida infinita de Deus e, por isso, é um pensamento vivo. Sobre a relação entre verdade e vida ele diz:

> Posto que a medida do ser vivo não pode ser outra coisa que a verdade vivente. E se pode haver na verdade as oposições e polaridades, elas não permitem dividir a verdade deste mundo em duas partes heterogêneas: uma verdade teórica racional, aquela do pensamento, e

[21] Ibid, p. 241.
[22] Idem.

> outra verdade prática, vital, irracional, aquela da vida. Semelhantes tendências na história do pensamento humano constituem o sinal irrecusável de uma decadência do espírito filosófico[23].

Defende-se aqui a não cisão entre duas verdades: uma que se refere à verdade teórica, e outra que se refere à verdade da vida prática conectada ao campo do que, a exemplo da epistemologia kantiana, chamamos de intuições. Por estas reflexões Balthasar, a partir de sua crítica às filosofias da vida do século XIX, pode ser pensado em relação profunda com a perspectiva fenomenológica henryana. Será possível pensar que Balthasar chega mesmo a esboçar algo próximo a uma fenomenologia da vida tal como a podemos conceber em Henry?

> Uma busca da verdade que não teria mais constantemente a verdade infinita como perspectiva e como último plano seria por ela mesma privada de vida e condenada à esterilidade, e é muito fácil de prever que uma tal verdade, completamente cortada da vida e difícil para ela, conduziria naturalmente a outro extremo, é dizer à glorificação de uma vida sem verdade. O pensamento não pode escapar deste dilema inescusável a não ser mantendo sempre ao alcance de seu olhar a presença de uma verdade eterna cujo conhecimento perfeito se identifica com a vida eterna[24].

Parece-nos haver uma clara sintonia entre a citação acima e o pensamento fenomenológico de Henry. Todo o discurso sobre a fenomenologia da verdade se refere, no fundo, ao tema da vida eterna que se coloca como base para o intelecto criado ser concebido também como um intelecto vivo e, por isso, constituído por este movimento vivo da intuição (viva) em direção ao conceito e ao retorno deste àquela. Parece-nos importante elucidar que a crítica de Balthasar à filosofia da vida do século XIX não se aplica à perspectiva da fenomenologia da vida de Henry. Pois neste o que aparece é a dualidade do aparecer de uma mesma verdade primordial, a verdade da Vida. Mesmo que se fale, em Henry, de uma verdade do mundo e uma verdade da Vida, no pensamento do autor a verdade do mundo não possui outro fundamento que a verdade da Vida. Nesta perspectiva, a verdade do mundo no filósofo pode ser considerada como participação da verdade infinita da Vida.

A reabilitação teológica da epistemologia moderna, esboçada no capítulo terceiro, consiste em situar o sujeito do conhecimento como partícipe da graça do Criador, mas em sua diferença com o mesmo. Esta resituação da verdade do sujeito na

---

[23] Idem.
[24] Ibid, p. 242.

verdade de Deus conduz também à compreensão da verdade do mundo como participação da verdade divina. Neste movimento de resituação da verdade do mundo frente à verdade de Deus, o sujeito do conhecimento aparece com algumas características fundamentais das quais já tratamos em outra ocasião, mas que vale a pena revisitar. A primeira delas diz respeito à questão da *'possessão de si'* da qual emana a compreensão do sujeito que encontrando sua medida em Deus, torna-se capaz de medir (julgar) a si mesmo e o objeto:

> E eis o que nos permite captar a estrutura interna da evidência criada. A evidência é o estado do ser que se apreende e se mede a ele mesmo no conhecimento de si, e que recebe no princípio deste ato a revelação inteira do real. Mas este ato de medir é ele mesmo interiormente mensurado pela identidade absoluta do ser e da consciência, é dizer pela pessoa divina absolutamente livre[25].

Contudo, todo este movimento de medida em Deus, não se encontra desconectado da abertura e *'profunda receptividade do sujeito'* em relação ao que Balthasar chama de absoluta espontaneidade de Deus. É nesta relação entre a absoluta espontaneidade de Deus e a profunda receptividade do sujeito que o mesmo percebe sua criaturalidade e o mistério absoluto no qual está dado. Por isso, afirma o teólogo que o conhecimento de Deus consiste primeiro em perceber que nós não conhecemos sua essência. Consiste numa humildade ontológica. Isto é: situado como criatura, aberta em sua receptividade à espontaneidade absoluta do criador, o sujeito se coloca numa postura humilde de serviço, sendo visto como um simples cooperador da Verdade. É desta forma que a "*atitude de serviço*" se estabelece como a condição primordial do conhecimento humano. Atitude de serviço, neste contexto, conecta-se à condição de abertura do sujeito disposto a acolher a verdade revelada por Deus:

> Nós sempre nos percebemos nós mesmos como os seres situados numa condição de dependência e de serviço diante do mistério de Deus, e eis porque esta primeira atitude de serviço, inscrita na nossa natureza mesma, torna-se o modelo de todo comportamento no que diz respeito às criaturas. A atitude de serviço é tão fundamental em todo conhecimento que aquele que não está disposto com a mais perfeita imparcialidade a acolher o objeto, tal como ele se doa, a este sujeito lhe falta a primeira condição requerida para um conhecimento objetivo. É por isso que é preciso dar o nome de serviço e não aquele de tendência ou apetite (*appetitus*) à espontaneidade primitiva que leva ao conhecimento[26].

---

[25] Ibid, p.246.
[26] Ibid, p. 244.

A conclusão da reabilitação teológica da epistemologia moderna, operada por esta fenomenologia da verdade, conduz assim à afirmação da "*atitude de serviço*" como o elemento fundamental constitutivo da possibilidade mesma do conhecimento humano. Desta forma, vemos emergir uma tensão entre dois modelos epistemológicos. O primeiro se refere àquele que pensa o princípio do conhecimento humano a partir de um desejo, justamente o *appetitus* rejeitado por Balthasar. Este desejo ou sede de sabedoria advém da concepção da criatura como uma carência. Nesta perspectiva, o conhecimento é compreendido como uma busca para saciar uma fome, suprir uma falta. O problema deste modelo epistemológico, é que nesta concepção o sujeito do conhecimento aparece como um apetite devorador de todo objeto, acontecendo assim um desprezo pela interioridade que guarda o mistério do objeto. O objeto e Deus mesmo correm o risco de aparecerem apenas como elementos que servem para saciar a fome deste sujeito vazio, desta vontade faminta. A visão proposta por Balthasar, no que nomeamos como reabilitação teológica da epistemologia moderna, contesta este modelo. Emerge, portanto, um segundo modelo epistemológico que, em seu respeito pelo mistério do ser, compreende a possibilidade do conhecimento a partir da atitude de serviço:

> Não se pode escapar a estas dificuldades e a este fato de que se vê na primeira atitude da criatura espiritual não uma aspiração, mas uma disposição de serviço. Esta interpretação não tem nada de arbitrário, posto que ela já se encontra fundada sobre o simples fato da receptividade do conhecimento. Não é o sujeito faminto de conhecimento que partiria à procura de uma presa e que findaria por encontrar o objeto, mas é primeiro o objeto que se manifesta na esfera do sujeito, e que o doa pela primeira vez a possibilidade de cumprir este ato de conhecimento [...] Não é mais que após ter reconhecido ao sujeito esta disposição primitiva de indiferença e de imparcialidade que temos o direito de lhe atribuir também uma verdadeira vontade de conhecer, conforme sua natureza de ser espiritual e de criatura de Deus. E somente então podemos utilizar a noção de um desejo instintivo de saber para completar a descrição do campo subjetivo já iluminado e preparado em vista do conhecimento[27].

Nesta visão não está excluída do conhecimento a característica do desejo enquanto 'apetite', porém o mesmo se encontra situado num momento segundo. Afirma o autor que o sujeito do conhecimento se encontra fundamentalmente numa disposição primitiva de indiferença e imparcialidade. Isto simplesmente para defender a tese de que não é a atitude de busca egoísta que funda o conhecimento. Este se estabelece como serviço, na medida em que o sujeito é tirado de sua indiferença pelo dom de Deus que

[27] Ibid, p. 245.

ao lhe tocar, imprime-lhe um ardente desejo por se aproximar cada vez mais deste mistério, como canta o salmista: "*Minha alma tem sede de ti Senhor*" (Sl 62). Contudo, este desejo de aproximação não está fundamentado na busca egoísta por preencher um vazio, mas na atitude de serviço que brota do coração do sujeito que experimentou de forma amorosa o dom de Deus na percepção do mistério do objeto pelo qual outrora fora tocado. Neste contexto, emerge uma vez mais a possibilidade do conhecimento humano que sempre acontece a partir do horizonte de uma pedagogia do amor.

Retomando a questão da estrutura interna da evidência criada, que se refere à autopossessão de si pela qual o sujeito se encontra mensurado em Deus, e assim toma consciência de si e dos outros, Balthasar diz:

> É verdade que o sujeito humano em sua apreensão de si mesmo tem consciência de ser um sujeito já apreendido e envolvido por um outro, e que seu conhecimento tem como característica intrínseca de ser ele mesmo eternamente conhecido[28].

Para o autor é esta consciência de ser um sujeito primordialmente apreendido, e sempre situado no horizonte do mistério do ser, que evitará que a consciência finita advogue para si uma autonomia que realmente não possui. A compreensão da verdade do mundo e do sujeito como participação da verdade divina, obstrui a tese da razão natural autônoma em sua pretensão de provar ou refutar, desde o puro ato da razão, a existência de Deus. Segundo o teólogo, quando compreendido a partir da tese absurda da razão natural autônoma, o ato de fé teria dois momentos. Num primeiro momento, esta autonomia quase divina da razão, apoiando sobre uma evidência íntima, decidiria as razões para crer ou não crer. O segundo momento, de forma contraditória, consistiria na decisão irracional da razão que consiste no fato de que ultrapassando a si mesma a razão se lança no abismo da verdade divina transcendente à própria razão que antes a provou. O ato de fé no segundo momento é irracional porque supõe uma razão que de certa forma se nega a si mesma para se jogar no mistério divino antes fundamentado, provado ou descoberto pela própria razão autônoma. Esta crítica de uma razão autônoma quase divina se encontra desenvolvida, em certa medida, pelo teólogo alemão Karl Barth que também faz uma crítica à epistemologia moderna a partir de uma interpretação singular

[28] Ibid, p. 246.

de Santo Anselmo. A partir deste horizonte aparece em Barth assim como em outros teólogos contemporâneos a sóbria tese do limite da razão teológica[29].

De qualquer forma, se podemos falar de uma prova da existência de Deus, esta não se dá porque provamos Deus a partir de um ato da razão autônoma, mas porque antes somos provados por Ele. Isto é: encontramo-nos mensurados ou medidos por Ele e Nele. Sobre isto diz Balthasar:

> Desde o primeiro ato do conhecimento humano, o pensamento aborda o objeto com a consciência de ser integrado numa analogia que o ultrapassa. Pertence à constituição original da razão criada ter a consciência implícita de sua qualidade de criatura, portanto de poder explicitar o raciocínio que conduz à existência do seu Criador. Portanto, neste envolvimento de toda compreensão humana pela compreensão divina se encontra traçada, no seio mesmo da razão natural, o desígnio da fé. E logo que o homem se decide imediatamente a este ato de fé e da submissão que se sabe envolvido de todos os lados pelo conhecimento de seu Criador e Senhor, ele não faz mais que obedecer ao mesmo tempo à sua natureza, ou mais exatamente: à ordem que o Criador inscreveu em sua natureza mesma [...] A criatura não pode mais se situar como que acima de Deus para contemplá-lo a partir do alto. Desde o início seu conhecimento é um conhecimento "de baixo" (*eine Untersicht*) que é sempre consciente da "elevação" absoluta e única de Deus. É por isso que, mesmo se o pecado não houvesse ferido a razão humana, o conhecimento natural de Deus não teria jamais podido se tornar uma "apreensão de Deus", uma sorte de irrupção no domínio onde Deus é absolutamente soberano. Ao contrário, o primeiro ato do pensamento teria já sido um ato de obediência e de serviço, pelo qual o sujeito do conhecimento, submisso a Deus, e conduzido por Deus, teria executado sua tarefa do conhecimento[30].

É esta consciência, enquanto sentimento de estarmos integrados e referidos a uma analogia que nos transcende, que funda o ato de fé em conexão com a razão e não como oposição. Nesta perspectiva, afirma o autor que o primeiro ato do pensamento é já um ato de obediência e serviço pelo qual o sujeito, imerso no mistério de Deus e conduzido por ele, entrega-se à tarefa do conhecimento. Pensamos que a afirmação mais fundamental de toda esta discussão consiste na percepção de que "*o primeiro contato com a verdade na consciência do sujeito reveste a forma de uma comunicação recebida de um outro*[31]". Tal afirmação é importante porque elucida que é justamente porque o contato primordial com a verdade acontece, no homem, como comunicação ou doação

---

[29] Cf. BOUGINE, Bernoît; Famerée, Joseph; SCOLAS, Paul. *Qu'est-ce que la vérité?* Paris: Cerf, 2009, p. 177.
[30] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 247-248.
[31] Ibid, p. 248.

sobre o qual se funda o próprio sujeito capaz de conhecer, que o homem, no ato do conhecimento, também se encontra disposto a se abrir a outras criaturas enquanto acolhida de uma palavra estrangeira. É por este mesmo motivo que esta disposição de se abrir ao outro não é outra coisa que o modo singular de doação no qual estamos todos fundados. Doação que no fundo se expressa como serviço, um serviço à verdade. Por isso, todos nós somos *cooperadores da verdade*. Surge daqui o caráter do conhecimento humano como profundo diálogo. Parece-nos claro que a reabilitação teológica da epistemologia, operada em Balthasar, pretende criticar a teoria do conhecimento em sua pretensão antropocêntrica, remetendo-nos a outra perspectiva que, para não dizer teocêntrica, poderíamos chamar de aleteiocêntrica. Neste horizonte, a autonomia da razão volta a se situar no seio do mistério não sendo mais que uma autonomia relativa, longe da pretensão de ser absoluta. Parece ser a pretensão de uma autonomia absoluta o que se encontra narrada no livro do Gênesis no contexto do primeiro ato pecaminoso. Este primeiro pecado é o arquétipo de toda possibilidade de pecado, na medida em que tal possibilidade consiste justamente no engano que o homem se faz a si mesmo quando se toma ou se pensa como autonomia absoluta, isto é, desgarrado de qualquer realidade que o transcende.

Nesta perspectiva podemos vislumbrar um sutil paralelo entre o que Henry chama de ilusão transcendental do ego e a crítica de Balthasar sobre o antropocentrismo moderno. A ilusão transcendental do ego ou o pecado que surge da pretensão da autonomia absoluta da razão consiste no movimento pelo qual o homem, ao contemplar o horizonte infinito do mistério, compreende-se também, equivocadamente, como possibilidade infinita de compreensão. Trata-se de uma espécie de confusão analógica na qual o homem esquece sua medida em Deus para, contemplando o horizonte do mistério infinito, outorgar-se o direito de possuir a medida de si mesmo e assim a possibilidade de um conhecimento infinito. Esta pretensão do homem como medida de todas as coisas, já manifestada pelo sofista Protágoras, encontra-se atualizada no início do pensamento moderno, sendo virtualmente reproduzida pela arte de Da Vinci na retomada do pensamento do arquiteto romano Marcus Vitruvius (séc I a.c) - Homem Vitruviano. Interessante pensar que a kenosis pode ser compreendida aqui como o gesto através do qual Cristo nos resgata da ilusão transcendental do ego e nos remete à obediência da fé. Esta se encontra situada ou fundamentada na percepção de que nossa existência não é mais que a graça de uma '*participação*' no mistério de Deus que, ao se comunicar, nos cria.

O antropocentrismo não suporta pensar a relatividade e o limite da própria razão humana, acreditando que todo mistério só existe para ser decifrado, esvaziado. É desta perspectiva que nasce a revolta com a própria condição de "situação" ou da existência situada a partir de um mistério maior. Assim, o homem considera uma injustiça divina o limite de sua razão "*o não poder comer do fruto de certa árvore*", o não conhecer absolutamente coisa alguma, deixa-o profundamente irritado. Contudo, o limite do conhecimento somente pode ser considerado injusto quando o homem confere a si mesmo o valor de uma norma absoluta ao seu modo de conhecimento[32]. Porém, é também neste contexto que surge a possibilidade do homem compreender a interdição substancial de guardar o mistério. Desta forma, não compreenderá mais o limite do conhecimento como uma interdição injusta e malvada da parte do Criador, mas como sua própria condição de ser criado ou gerado na Vida absoluta. Condição que o torna imagem de uma realidade absoluta, mas não o próprio absoluto. É neste horizonte que se situa o perigo de que uma "serpente" surja de nós mesmos. É neste contexto que, por vezes, nossa consciência serpenteia e cai na ilusão transcendental do ego. Tomando-se como fonte e se esquecendo de que se encontra dada na graça de um Deus que se autocomunica. Caso possamos falar de algo como um pecado originário, este consistiria em perceber equivocada e deliberadamente a comunicação de Deus como gesto que funda um 'direito' (o direito de tudo conhecer), e não como um gesto de amor e doação. Destarte, Deus se comunica em sua verdade, mas o homem somente compreende o que mais lhe convém. Nisto consiste as palavras do prólogo: "*Ele veio para o que era seu e os seus não o receberam*" (Jo1,11). O pecado consiste em ficar fascinado com a possibilidade do conhecimento e de se entregar de tal forma a isto a ponto de esquecer totalmente de onde brota tal possibilidade mesma. Retomando neste contexto a questão da autocomunicação de Deus como amor, Balthasar escreve: "*A verdade é a medida do ser, mas o amor é a medida da verdade. E o pecado consiste em colocar a medida da verdade acima da medida do amor*[33]".

Retomamos aqui o tema do amor que supera todo ato de justiça fenomenológica enquanto justeza do aparecer, ou melhor, enquanto medida da verdade do ser; todo ato de justiça enquanto exigência fenomenológica de fidelidade ao aparecer. O pecado consiste em pensar que podemos captar a verdade do ser apenas pela nossa capacidade de medir ou de julgar. Esquecendo-se assim, que esta capacidade se encontra antes

[32] Ibid, p. 250.
[33] Ibid, p. 251.

medida e situada no ato primordial do amor de Deus que bem quis se comunicar livremente à sua criatura[34]. A partir de tudo isto, podemos dizer então que a possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo, antes mesmo de partir da justiça fenomenológica enquanto fidelidade ao aparecer, parte da compreensão de que a essência da manifestação é o amor no qual ocorre toda possibilidade de doação. Lançando mão uma vez mais da analogia intramundana da relação sujeito-objeto, Balthasar fala da situação decisiva do homem em Deus. E tudo isto, a nosso ver, diz respeito ao tema da possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo:

> Por analogia com esta relação entre sujeito e objeto, a criatura é também elevada da esfera da verdade divina para encontrar o verdadeiro desenvolvimento e a verdadeira apresentação de seu ser. A elevação acima de si mesmo é o que há de comum nos dois casos, contudo, diferentemente do objeto que possui um ser-em-si, a criatura (sujeito) não pode ser pensada fora da esfera divina que o envolve e o mantém na existência [...] É em Deus que se encontra situado, vivente de uma vida inefável, o modelo primitivo de toda criatura que, uma vez que ele é pensado e olhado por Deus, contém e exprime toda a perfeição da criatura (uma perfeição que é possível em Deus somente) [35].

O interessante nesta complexa relação entre Criador e criatura é a retomada constante, em Balthasar, da questão do amor em Deus. Neste sentido, o autor recorda amiúde, que neste movimento pelo qual a criatura é elevada constantemente e se aproxima do ser de Deus, o mesmo Deus, mesmo não ignorando a distância entre a realidade atual da criatura e a verdade do que ela deve ser, não considera esta distância por si mesma. E desta forma, em vez de um olhar de justiça que busca a justa medida e, dela, a justa distância, Deus sempre lança seu olhar amoroso a partir do qual mede todas as coisas. Em Deus, Amor e Justiça se abraçam, pois a verdade suprema Nele é o amor. Emerge uma vez mais a realidade do amor como o gesto divino a partir do qual se situa toda justiça:

> Vista desde Deus a criatura não contém verdade nela mesma a não ser na medida em que ela se encontra constantemente tirada do nada por Deus e elevada à esfera divina [...] A justiça estrita seria a apreciação da distância entre o modelo e a cópia, o olhar seco lançado sobre o que é, enquanto diferente daquilo que deveria ser. Mas como nós o dissemos, Deus não considera esta distância nela mesma, ele a vê somente no modelo, e é por isso que o olhar divino sobre a criatura não deve ser descrito de outra forma que o olhar de um amor que

[34] Cf. DEI VERBUM, n. 2.
[35] BALTHASAR, *Phénoménologie de la Vérité*, p. 252.

> envolve (ultrapassa) a justiça. O amor é a realização de toda justiça, mas ele é ao mesmo tempo algo mais que a simples justiça[36].

Quão forte e libertadora soam estas palavras: "*O amor é a realização de toda justiça, mas ele é ao mesmo tempo algo mais que a simples justiça*". Enfim, a questão da relação entre Criador e criatura, parte da percepção da evidência primitiva na qual o sujeito toma consciência de estar envolvido pela verdade infinita do ser infinito. Diz o autor, que mesmo possuindo uma essência e uma existência que lhe é própria, a criatura não a possui a não ser na medida em que ela é engendrada por Deus. Interessantemente, no final de sua fenomenologia da verdade, o autor, a fim de situar definitivamente o ser finito no mistério infinito, utiliza, em vez da categoria "criado", a categoria "engendrado", tal como vimos na fenomenologia da vida:

> Ela possui sem dúvida uma essência e uma existência próprias, e esta essência como esta existência é uma realidade em si e por si distinta de Deus; contudo, esta realidade em si, a criatura não a possui fora de Deus. Ela não a possui a não ser na medida em que ela está em Deus, engendrado por ele, bem guardado e envolvido pela realidade divina envolvente. E lhe é absolutamente impossível de se considerar ou de se compreender fora de Deus. Ela não é o que ela é a não ser nos braços de seu Criador[37].

Dependendo de como o sujeito se posiciona em relação à esta evidência primitiva, na qual se percebe nos braços de Deus, pode surgir duas posturas de interpretação da existência em franca oposição. Caso ele se posicione a partir da rejeição desta evidência primitiva, ele se vê como um "eu" jogado fora do ser e assim, diz o autor, ele é forçado a interpretar sua existência como uma realidade jogada no nada. Nesta perspectiva, a vida flutua no 'sem sentido' entre o ser e o nada. Destarte, o existencialismo, em sua interpretação radical, apresenta-se como consequência máxima desta razão absolutamente autônoma que de tão absoluta se desprendeu do ser para ficar flutuando solta no nada, no sem sentido de sua indigência ontológica, numa ilusão transcendental do ego. Desta forma, olhando para o próprio umbigo, o homem sempre verá seu real limite como um 'sem sentido arbitrário', uma violência que não comporta mais que a tragicidade de uma existência que flutua entre o ser e o nada. Caso contrário, se o sujeito volta o olhar para o mistério revelado nesta evidência primitiva (o ser dado, ou o se encontrar situado nos braços do Mistério), brotará então a humildade ontológica

[36] Ibid, p. 253-254.
[37] Ibid, p 254.

e a confiança naquele no qual ele se encontra dado, no qual se encontra medido. Sabendo que ele não é de forma absoluta a medida de todas as coisas, o homem poderá fazer sua profissão de fé. Esta, como atitude de confissão, aparece simplesmente como uma "atitude de perfeita transparência diante de Deus". Esta atitude de transparência se dá quando percebemos que diante dos olhos de Deus nos encontramos todos nus em nosso mistério. Coríntios 13 canta esta nudez como uma promessa: "*mas um dia veremos face a face - conhecerei como sou conhecido*". E canta esta nudez como promessa justamente no contexto das três virtudes teologais que se colocam como condição de possibilidade para a abordagem fenomenológica do cristianismo. Falamos da fé, da esperança e do amor, sendo que a maior de todas estas virtudes e a medida mesma da fé, da esperança assim como de toda justiça é o amor. Esta nudez diante dos olhos de Deus significa não uma desvelação, mas justamente um movimento de 'Revelação', uma vez que, em Deus, ao aparecermos, somos também resguardados em nosso mistério. A ideia de um desvelamento recíproco entre Deus e a criatura não significa para Balthasar a divulgação de um segredo:

> Nada é mais delicado e mais distante de uma profanação qualquer que este desvelamento recíproco entre Deus e a alma. Bem longe de ser a divulgação de um segredo, ele confere o caráter misterioso ao que estava até então sem profundidade. Neste estado de abertura onde a criatura não tem mais nenhum mistério para Deus, ela recebe uma participação à realidade misteriosa de Deus, e é por causa disso que ela se torna pela primeira vez capaz de esconder nela um mistério. Desvelando-se perfeitamente diante de Deus, ela recebe sua parte de mistério íntimo [...] Assim então a criatura é desnudada diante de Deus. Mas sua nudez é envolvida na vestimenta do mistério divino. Deus vê o mais íntimo do seu ser. Mas como proteção desta intimidade, ela não deve colocar nada outro que o véu que recebe em Deus[38].

Estar escondido em Deus significa então ser envolvido no mistério divino. Em Deus somos mistério. Envolvidos neste mistério de Deus encontramo-nos também na possibilidade de nos revelarmos uns aos outros. Isto significa que o lugar antropológico, por excelência, onde se dá a revelação do homem é antes um lugar teológico. Emerge a possibilidade da compreensão da cristologia como o terreno fecundo de união destas duas grandezas: o horizonte antropológico e o teológico. De fato, antes de falar da salvação em seu sentido cristão (*Incarnation*), Henry propõe em sua obra precedente (*C'est moi la vérité*) uma fenomenologia de Cristo, justamente para dizer que é em

[38] Ibid, p. 256.

Cristo onde a verdade sobre o homem e a verdade que é Deus se encontram. Podemos dizer, numa linguagem paulina, que a verdade da humanidade nova se encontra, como mistério, escondida no tremendo evento da encarnação (Col. 3, 3). Ainda sobre o desvelamento recíproco entre Deus e homem, Balthasar escreve:

> É por isso que o lugar onde eles são desvelados também uns aos outros não é outro que Deus mesmo [...] Se alguém deseja conhecer o outro como ele é de verdade, é preciso que ele busque considerar este outro com os olhos de Deus, é preciso que ele olhe suas diferenças, como Deus, através do modelo primitivo, e que ele tente ao mesmo tempo apreciar e vencer a distância entre o modelo e a cópia numa atmosfera de amor muito puro. Tal visão do próximo não pode nascer a não ser de uma relação estreita com Deus, na oração e no reconhecimento, pois o modelo em questão não é um ideal sem vida, universal e intemporal, mas ele é constantemente recriado pela liberdade divina para ser adaptado à situação sempre nova[39].

Emerge uma vez mais neste contexto a questão central da "Pedagogia do amor" a partir da qual somos convocados a ultrapassar a provisoriedade de nossa visão da justiça terrena, enquanto ato fenomenológico de julgar a realidade alheia (ver intencional), para olhar com os olhos de Deus a realidade estrangeira do outro, toda alteridade. Se existe a possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, esta se fundamenta neste convite a ultrapassar esta justiça fenomenológica do ver intencional, "ver do mundo", para olharmos o outro com o mesmo olhar de Deus. Contudo, isto comporta um aprendizado e por isso uma abordagem fenomenológica do cristianismo, nestes termos, supõe a relação com uma pedagogia que supere este ato de justiça fenomenológico. Trata-se de uma Pedagogia do amor, que brota do coração de Deus. Neste contexto, através de uma pergunta, outro passo precisa ainda ser dado. Quem é o Mestre, o Pedagogo que nos ensina a olhar com os olhos de Deus? O Espírito do Ressuscitado, aquele revelado na fenomenologia do Cristo. Daí que uma abordagem fenomenológica do cristianismo implica tudo isto: a possibilidade de ultrapassar nosso olhar mundano como ato de justiça fenomenológica, esta possibilidade acontece através da Pedagogia do amor na qual o Espírito do Mestre nos ensina a olhar o outro com os olhos de Deus. Nesta escola, o Espírito de Cristo é o Pedagogo que nos ensina a partir do próprio testemunho amoroso do Ressuscitado. Este, jamais olhou com justiça mundana o pecador, mas contemplando amorosamente a verdade de cada criatura, sempre lhes lançou um olhar de misericórdia. Eis que a abordagem fenomenológica do

[39] Ibid, p. 258.

cristianismo, antes de nos conduzir ao "ato de justiça fenomenológica" pretensioso de medir todas as coisas, conduz-nos ao amor que, no perdão, renova todas as coisas. Neste horizonte, o olhar já não é um olhar de justiça, mas um olhar de amor. Desta forma, estes elementos centrais da abordagem fenomenológica do cristianismo, parece ser a porta de entrada para pensar uma fenomenologia da intersubjetividade cristã. Parodiando Balthasar, dizemos que nesta fenomenologia da intersubjetividade cristã percebemos que a verdadeira forma de glorificar ao Deus vivo não se dá pela nossa possibilidade de conhecimento, como ato de justiça fenomenológica, mas através do dom de nossa livre entrega pelo qual confessamos concretamente nosso amor a Deus no serviço enquanto abertura ao próximo.

2 Fenomenologia do agir cristão: horizonte ético-teológico das nossas ações carnais

Intuímos que a proposta de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, a partir da revelação da carne patética de Cristo como inteligibilidade primordial, aponta para a exigência de atualização hermenêutica da existência cristã em sua dimensão vivencial da espiritualidade e da práxis evangélica, perpassada, é claro, pela reflexão teológica do que parece ser mais fundamental neste modo próprio de revelação que supõe ser o fato cristão. Por isso, a segunda secção do derradeiro capítulo, traz a proposta de pensar as bases de uma fenomenologia do agir cristão em vista de um horizonte ético teológico de nossas ações carnais. A fim de intuirmos este horizonte, elegemos três passos que nos parecem fundamentais enquanto reflexões que nos ajudam na melhor situação desta complexa tarefa. Desta forma, pensamos que uma fenomenologia do agir cristão, antes mesmo de desembocar numa reflexão da práxis cristã, como a que proporemos em nossa última secção sobre uma fenomenologia da intersubjetividade, precisa resituar a possibilidade de pensar nosso corpo de carne diante de três abordagens que expressam três formas possíveis de conceber, no horizonte teológico ocidental, a fenomenalidade deste corpo relacional que somos.

Em primeiro lugar propomos uma revisão da possibilidade atual da reflexão sobre a teologia do corpo, em diálogo com a tradição. Apresentaremos algumas considerações preliminares de cunho fundamental para o avanço da reflexão, destacando quatro perguntas fundamentais que estabelecem a possibilidade de um autêntico diálogo. A segunda abordagem constitui uma retomada do vínculo entre sacralização e dessacralização. Por último, na terceira abordagem trataremos brevemente da questão da santificação na relação corporeidade e fenomenologia da

vida. Assim, os três passos podem ser resumidos como segue: o primeiro trata sobretudo da possibilidade de uma nova hermenêutica do corpo de carne no seio da tradição, mas na perspectiva de um diálogo aberto sem conceber o princípio da "*consiliência de percepção"* de forma unívoca; o segundo propõe que para o processo do desenvolvimento de uma fenomenologia do agir cristão, nosso corpo de carne precisa ser resituado neste horizonte de transitoriedade entre o sagrado e o profano a partir do profundo diálogo entre antropologia e teologia, tal como nos propõe a tradição cristã; o último passo trata-se especificamente da retomada do tema da santificação de nosso corpo de carne a partir da intuição da fenomenologia da vida. Somente após este percurso, pensaremos na possibilidade de uma fenomenologia da intersubjetividade e a função salvífica do corpo místico de Cristo no horizonte ético-teológico de nossas ações carnais. Tudo isto se insere, como convém lembrar, no âmago da intuição de uma Pedagogia cristã da encarnação a nos apontar para uma teologia fenomenológica do corpo.

2.1 Considerações preliminares: possibilidade de uma nova hermenêutica do corpo de carne no seio da tradição

Nesta derradeira parte da pesquisa, especificamente ao pensarmos este 5º capítulo como conclusivo, e ao mesmo tempo, propositivo, saltam aos olhos alguns desafios que ultrapassam o nível discursivo e tocam diretamente o coração da comunidade cristã em sua pluralidade, angústia e alegria. O derradeiro momento desta empreitada tem como foco a intuição principal que nos motivou desde então, a saber: a possibilidade de uma Teologia do corpo a partir da mística de uma Pedagogia da encarnação, haurida da hermenêutica da tradição cristã, segundo o peculiar pensamento da Fenomenologia da Vida de Henry. Trata-se, portanto, da proposta de reler, à luz desta hermenêutica construída por nós, a verdade central da fé cristã no que diz respeito ao mistério do corpo de Cristo e do nosso corpo. Em suma, o que advogamos como centro desta construção é o tema da Feliz encarnação, tal como a designamos nos capítulos anteriores. Bem vimos que a partir da fenomenologia henryana da carne e da encarnação brota um novo viés de interpretação do dado de nossa existência como corpo de carne. E é justamente aqui que nos parece prudente levantar a questão da suspeita da legitimidade deste nosso discurso, a fim de resguardar nossa reverência, amor e comunhão com as Escrituras e a Sagrada tradição. Por isso mesmo, antes de

iniciarmos algumas discussões à luz da hermenêutica aqui proposta, lançamos algumas considerações preliminares que parecem salvaguardar nossa intenção de diálogo, respeito e honestidade teológico-intelectual no seio da Igreja em que vivemos.

Lançamos mão do rico discurso de Patrícia Beattie Yung, ao introduzir o corajoso ensaio "*Diversidade Sexual e Catolicismo para o desenvolvimento da teologia moral*" [40]. A teóloga da Universidade Loyola de Chicago, no contexto da discussão específica da diversidade sexual, levanta várias questões sobre a possibilidade da hermenêutica em relação com a fidelidade à tradição, que nos parece também plausível para esta ocasião. Ao falar da proposta da renovação bíblica da teologia moral através da exegese e hermenêutica bem como a partir da observação da experiência humana e o diálogo com as disciplinas seculares, Yung levanta uma questão crucial:

> Pode a renovação bíblica da teologia moral resultar não apenas no esforço mas, ao menos em algumas ocasiões, no desenvolvimento ulterior e mesmo na reforma de ensinamentos tradicionais da Igreja[41]?

A questão é inspiradora por ser central, e central por ser inspiradora. E inspirados na teóloga, no contexto da discussão desta tese, também perguntamos: a fenomenologia da vida, enquanto disciplina secular que oferece uma hermenêutica fenomenológica específica da carne e da encarnação como dado central da fé cristã, pode colaborar na interpretação do corpo e da sexualidade na tradição cristã interpretadas pelas Escrituras e o Magistério? Pensamos que a resposta seja afirmativa e, por isso, esta tese possui realmente relevância. Por advogarmos a possibilidade de uma autêntica hermenêutica a colaborar com a elucidação dos dados da tradição cristã é que prosseguimos em nosso trabalho.

Após esta primeira questão de cunho elementar, é possível perceber, na exposição da teóloga, outros aspectos relevantes para a fundamentação de um discurso teológico de natureza propositiva como é nosso caso. Estruturamos, então, uma série de questões, as quais nos parecem ser mais de ordem justificativa sobre a possibilidade e plausibilidade deste capítulo conclusivo e propositivo que reflete toda tese. A esse respeito, o primeiro elemento que evocamos é a embaraçosa categoria de "*consiliência de percepção*" [42]. Tal categoria apresenta-se como problemática quando entendida univocamente como a obrigação de que todas as pesquisas que envolvem algum tema

---

[40] Cf. JUNG, Patrícia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (Orgs). *Diversidade sexual e catolicismo para o desenvolvimento da teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2005, 340p.
[41] Ibid, p. 18.
[42] Ibid, p. 17

sobre os dogmas de fé têm por obrigação a concordância com eles sob pena de ser considerada falsa. Nestes termos se exclui toda possibilidade dialética e ocorre "*a submissão cega e imatura da pesquisa a uma voz excessivamente autoritária*[43]". Quando a comunidade cristã assume esta postura hermética o que aparece aqui é o choque entre a possibilidade unívoca da interpretação magisterial e a abertura à ação pedagógica do Espírito Santo que sopra onde quer, leia-se, que ensina aos corações e mentes de boa vontade, independente dos muros que as cercam. O que aparece através da problemática categoria de *consiliência de percepção* pode ser o risco da univocidade da voz da Igreja: ela tem que ensinar, mas se recusa a aprender. Onde está então, perguntar-nos-iam os homens de nossa época, a Igreja peregrina que partilha as dores, angústias e alegrias dos homens de seu tempo? A grande questão é: esta peregrina, santa e pecadora, acredita na possibilidade da escuta da voz de Deus em outros contextos *ad-extra*?

Em contrapartida, desafios sérios emergem na hora de levar adiante a proposta de uma hermenêutica da tradição cristã que parte de uma abordagem não estritamente teológica, como é o caso da fenomenologia da vida e sua hermenêutica do fato cristão. Neste sentido, sempre nos encontramos diante do risco e da controvérsia da interpretação privada das Escrituras. A liberdade do pensar teológico não pode de forma alguma significar a desvinculação radical da tradição que nos precedeu. Diante disto somos chamados a estabelecer um diálogo prudente, assumindo, em palavras henryanas, a humildade ontológica que deve caracterizar todo ouvinte da palavra. O percurso de construção ou proposição de um novo caminho hermenêutico é longo e cheio de hesitações. Por isso, parece-nos conveniente que o teólogo assuma sempre uma perspectiva mais metaxológica[44]. Isto é, que seja capaz de viver também no debate teológico certa perspectiva escatológica do já e do ainda não. Este desafio de habitar sempre o limiar do horizonte da teologia, especialmente no tocante à moral que interpreta nosso corpo de carne, encontra-se expresso da seguinte forma no texto da supracitada teóloga: "*enquanto se dedicam a esse trabalho, os teólogos morais não devem absolutizar nem desprezar as interpretações magisteriais das Sagradas Escrituras*[45]". Em outro fragmento a autora faz referência à tentação que temos de transformar a exegese em uma *eisegese*, isto é, em interpretação tendenciosa que case

---

[43] Ibid, p. 18.
[44] Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar*, p. 15-37.
[45] JUNG, Patrícia Beattie; CORAY, Joseph Andrew, *Diversidade sexual,* p. 18.

sempre com nossos desejos e ideais. Desta forma, uma tarefa urgente de toda possibilidade hermenêutica consiste no dever de liberar o texto das amarras ideológicas. Para tanto, o que se postula é a defesa de uma leitura contextualizada e dialogal com a Tradição e o Magistério. Mas neste caso, a humildade ontológica também é requerida para a Igreja peregrina. Humildade ontológica que deve ser sua principal condição como Corpo de Cristo humilhado e revelado como mistério de salvação.

Ainda sobre a necessidade da renovação bíblica da teologia moral, convém que o teólogo reconheça sempre o papel fundamental da narrativa das Escrituras na abertura do horizonte da ortopráxis. Isto quer dizer, ainda que as Escrituras não possam ser consideradas um código positivo de moral e bons costumes, ela sempre haverá de oferecer para os crentes, um horizonte para a ação:

> Tornou-se um lugar comum observar que as pessoas são construídas em termos de narrativa. Vivemos com base na representação de papeis advindos de muitos roteiros diferentes[46].

A densidade da frase aparentemente óbvia chega a ser desconcertante. De fato, somos moldados pelas narrativas e nossa vida segue o *script* de muitos roteiros. Para o homem de fé é importante ter claro, que ainda que sua vida seja configurada por muitos fios, por outras 'palavras', a trama principal de sua existência possui como centro a Palavra da Vida. E aqui desponta o desafio principal, a saber: o de que esta palavra possa falar em nós e de nós sem que fique atrelada ao nosso pobre horizonte particular. O que emerge aqui é a valorização do horizonte da exegese e hermenêutica moderna em sua função de libertação do texto. No sentido literal exegese significa justamente conduzir para fora a verdade mais profunda daquilo que é dito. Contudo, resulta ser que a verdade não é tão simples e aparece sempre multifacetada. Já sabemos que realmente a "*natureza da própria Bíblia torna necessária sua interpretação*[47]". Parece-nos conveniente a afirmação de que para que as Escrituras, e acrescentamos o Magistério, sejam tomados como narrativa que dá sentido às nossas ações, um passo prévio deve ser sempre solicitado. Trata-se da séria reflexão de dois itens que se estabelecem como princípios norteadores da possibilidade hermenêutica em teologia. Estes dois itens podem ser expressos através de duas questões fundamentais, a saber: o que limita a minha seleção de textos e o que limita a interpretação dos textos que seleciono? Através da elucidação destas duas questões temos condições para estabelecer os princípios

[46] Ibid, p.20.
[47] Ibid, p.20.

hermenêuticos que propiciarão a libertação da narrativa de uma pré- intencionalidade nem sempre consciente a determinar certa leitura particular. O que volta à tona é a famosa questão da leitura dialética das Escrituras em oposição à leitura individualista preconizada pela tradição da reforma em sua origem. Contudo, o movimento pendular se instaura, e ao se falar da renovação do círculo hermenêutico, duas outras questões são levantadas no que se refere ao risco do hermetismo por parte de quem detém o poder da palavra do Magistério:

> Isso sugere no mínimo duas perguntas importantes: em primeiro lugar, devem os ensinamentos da Igreja, ou outras fontes quaisquer de sabedoria moral, controlar o processo de interpretação? E, em segundo, dada a promessa de Cristo de que ao menos alguns ensinamentos da Igreja passariam por desenvolvimentos ulteriores, como determinamos quais são eles[48]?

Neste sentido, o que podemos perceber é que ao menos quatro elementos decorrentes destas quatro perguntas, parecem emergir para guiar a possibilidade de uma hermenêutica profunda, em perspectiva dialogal, de temas fundamentais sobre nossa humanidade, tal como nosso corpo de carne em sua dramática sexual, por exemplo. Em primeiro lugar, no polo do sujeito que assume a narrativa Bíblica como sentido para sua vida, deve-se discernir basicamente a intenção do texto selecionado e o ponto de partida da interpretação dos mesmos. Já do polo da Tradição, dois outros elementos emergem e os repetimos em forma de questão, a saber: o processo de interpretação deve realmente depender univocamente e necessariamente de uma sabedoria apriorística do magistério? Em segundo lugar, é a questão mesma da definição de dogma que aparece em toda sua força: diante da declaração e promessa, por exemplo, de 1Cor13,12 de que por um tempo veremos de forma embaçada, como definir o que é verdade inconteste e o que ainda haverá de ser iluminado pela luz sempre renovada do Espírito? Aliás, é possível crer que alguma verdade de fé já recebeu toda luz que lhe pertence por essência? Ou é conveniente crer que a epifania da verdade é processo que brota eternamente do seio de Deus, "*semelhante um pai de família que sabe tirar de seu tesouro coisas novas e coisas velhas*" (Mt 13,52)? Estas são as questões preliminares que orientam, a nosso ver, a possibilidade de uma nova hermenêutica do corpo de carne no seio da tradição.

[48] Ibid, p.24.

2.2 O corpo entre o sagrado e o profano: sacralização - dessacralização

Após as observações preliminares, a fim de consolidar a intuição de uma fenomenologia do agir cristão, em vista de um horizonte ético teológico de nossas ações carnais, propomos brevemente uma segunda abordagem que diz respeito ao tema do nosso corpo de carne entre o sagrado e o profano como uma espécie de retomada da relação entre antropologia e teologia. Contudo, desta vez oferecemos um enfoque mais geral da ciência da religião, por isso apoiamos parte do nosso discurso no famoso discurso de Eliade[49]. Trata-se de uma simples descrição fenomenológica de como o corpo emerge na relação entre sagrado e profano a partir de duas dimensões: a dimensão da visão da religiosidade em geral e a dimensão da revelação sacralização e dessacralização de alguma forma espelhada na cultura judeu-cristã atrelada à proposta atualizada da comunicação entre antropologia e teologia. Advertimos que nossa abordagem não será exaustiva e tem como objetivo simplesmente resituar o leitor diante de um panorama mais vasto a fim de possibilitar a melhor compreensão de nossa hermenêutica sobra a possibilidade de uma fenomenologia do agir cristão, em vista do horizonte ético de nossas ações carnais. Desta forma, apresentamos a reflexão em dois tópicos: a) o corpo entre o sagrado e profano: visão da religiosidade em geral; b) o corpo entre o sagrado - profano: corpo religioso- corpo secularizado.

a) O corpo entre o sagrado e profano: visão da religiosidade em geral

Para uma visão geral da relação do corpo entre o sagrado e o profano, ao menos três elementos emergem como verdadeiras balizas hermenêuticas. Em primeiro lugar é necessário evocar uma vez mais o mistério da existência e a experiência do "terrível". Esta experiência é nomeada classicamente como a atitude do homem diante do "*mysterium tremendum*". De forma alegórica poderia dizer que se trata do mistério que nos faz tremer. É nesta experiência que emerge a questão do sagrado como uma realidade totalmente diferente, designada em alemão como *ganz andere*[50]. Esta realidade do *mysterium tremendum*, apresenta-se sempre em relação de dualidade com a realidade natural. Esta relação de dualidade é nomeada no universo religioso como a contínua comunicação entre o sagrado e o profano.

Como nos damos conta do "*ganz andere*", do completamente diferente, deste mistério que nos faz tremer? A pergunta sugere uma fenomenologia do mistério. Isto é,

---

[49] Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes. 2001.
[50] Ibid, p. 16.

somente podemos conceber algo como "sagrado", porque de alguma forma este se manifesta a nós. Este é o segundo elemento balizador do discurso. Existe, pois então uma espécie de hierofania, enquanto manifestação de algo de ordem diferente da realidade natural que denominamos profana. E como se dá a manifestação do sagrado, ou a irrupção deste outro totalmente diferente neste mundo de iguais? Esta questão fundamental é a fonte a partir da qual se originam as várias justificativas religiosas para a relação com o transcendente. Desde as religiões animistas até as formas de culto mais sofisticado, dois traços parecem unir esta fenomenologia do mistério. O primeiro pode ser pensado como uma ruptura na continuidade, descrito por Eliade, como se segue:

> Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente[51].

Se o primeiro traço da hierofania pode ser descrito como esta fascinante dialética que se apresenta como uma ruptura na continuidade, o segundo traço desta fenomenologia do mistério pode ser considerado a partir da clássica questão da insuficiência da linguagem para nomear tal experiência.

O terceiro elemento balizador para pensar uma visão geral da relação do corpo entre o sagrado e o profano, pode ser formulado como se segue: a despeito da dessacralização recente do cosmos, o sagrado e o profano parecem constituir, no fundo, dois modos de ser no mundo. Talvez por isso, à dessacralização do século XIX se opõe a resacralização do fim do sec. XX e início do XXI. Sobre isso escreve Eliade:

> O leitor não tardará a dar-se conta de que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história[52].

Recordando a categoria de "situação no mistério" como participação em Balthasar, parece-nos interessante a leitura de Eliade que coloca a relação sagrado - profano como duas situações existenciais assumidas pela humanidade ao longo da história. Sutilmente, diferente da perspectiva teológica de engajamento do homem no mistério, aqui aparece o homem não situado no mistério, mas situado em face do mistério, o que evoca uma postura dialética de comunicação permanente que nos leva ou bem a um engajamento ou bem a um afastamento.

---

[51] Ibid, p. 18
[52] Ibid, p. 20

E como fica o corpo em tudo isto? Parece que desde os primórdios a relação entre sagrado e profano encontrou seu termo médio na própria corporeidade. O desfecho desta relação pode ser dual: ou o abandono do sagrado e a imersão da corporeidade na dimensão profana da existência, coisa incomum na antiguidade, ou a sacralização da corporeidade e a imersão da existência humana no sagrado. Recordemos aqui o segundo elemento da fenomenologia do mistério que diz repeito justamente à dialética da ruptura na continuidade. É nesta dialética que se compreende este movimento de sacralização do corpo a partir das correspondências antropocósmicas. Sobre esta possibilidade de sacralização do corpo, Eliade sugere que desde os primórdios da relação entre os homens e o mistério, pode-se falar de uma existência humana em perspectiva de vida santificada[53]. Contudo, a santificação nesta perspectiva não deve ser compreendida com a carga semântica da teologia cristã. Sobre isto discorreremos a seguir.

Ainda sobre a sacralização dos corpos, inserido no contexto desta hierofania, destaca-se que as principais funções fisiológicas são suscetíveis de se transformarem em sacramentos[54]. O corpo já aparece como possibilidade de sacramento no sentido de ser lugar de uma epifania do sagrado. O corpo como sacramento e as correspondências antropocósmicas estão unidas. Uma analogia clássica do corpo sacramento é encontrada, por exemplo, em culturas mais primitivas na correspondência antropocósmica entre o mundo da sexualidade (reprodução humana) e o mistério sagrado da vida cósmica. Assim, o corpo da mulher é comparado ao campo, seu útero é terra fértil, e o sêmen a semente a ser plantada nesta terra.

> A vida sexual, como vimos, também é ritualizada e, por consequência assimilada aos fenômenos cósmicos (chuva, semeadura) e aos atos divinos (hierogamia Céu-Terra). Por vezes o casamento é valorizado num plano triplo: individual, social, cósmico [...] Essas correspondências antropocósmicas, e, sobretudo a sacralização da vida fisiológica que se segue, conservam toda sua vitalidade mesmo nas religiões altamente evoluídas[55].

Os três elementos brevemente abordados (*mysterium tremendum* interpretado como *ganz andere*; a relação do corpo entre sagrado e profano na dinâmica de uma ruptura na continuidade; o sagrado e o profano como dois modos de ser no mundo) formam grosso modo os pilares para esta visão fenomenológica geral da relação sagrado- profano. Passamos à exposição breve dos principais elementos propostos para compreender o

[53] Ibid, p.139.
[54] Idem
[55] Ibid, p. 138.

corpo entre o sagrado e o profano na revelação judeu- cristã na perspectiva do encontro entre teologia e antropologia.

b) O corpo entre o sagrado - profano: corpo religioso- corpo secularizado

Após breve abordagem do corpo entre o sagrado e o profano no plano da religiosidade em geral, refletimos, neste segundo momento da descrição fenomenológica da manifestação deste corpo, nesta relação fundamental que constitui o homem religioso, a dimensão da sacralização e dessacralização de alguma forma inserida no contexto da revelação judaico-cristã atrelada à proposta atualizada da comunicação entre antropologia e teologia. Abordaremos temas mais pontuais como a diferença entre o corpo a-religioso e o corpo secularizado, bem como, a questão do corpo situado diante da morte através dos ritos de ressignificação da existência. No que se refere à perspectiva da diferença entre o corpo a-religioso e o corpo secularizado, parece não ser possível encontrar uma experiência completamente a-religiosa da vida. Subsistiria no homem, mesmo no mais secular e a-religioso uma nostalgia da experiência religiosa primordial? Neste sentido, é preciso diferenciar então, na relação corpo sagrado - profano, a corporeidade secularizada da corporeidade em seu sentido a-religioso. Sobre isto diz Eliade:

> O que se encontra no mundo profano é uma secularização radical da morte, do casamento e do nascimento, mas, como não tardaremos a ver, subsistem apesar de tudo vagas recordações e nostalgias de comportamento religioso abolido[56].

Ainda sobre a questão do homem profano como resultado de uma dessacralização, o autor insiste em mostrar o vínculo entre estes dois modos de situação da existência humana, a saber: o sagrado e o profano:

> Mas o homem a-religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constitui-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a "Natureza" é o produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem a-religioso se constitui por oposição ao seu predecessor, esforçando-se por se "esvaziar" de toda religiosidade e de todo significado trans-humano. Ele reconhece a si próprio na medida em que se "liberta" e se "purifica" das "supertições" de seus antepassados. Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso,

[56] Ibid, p. 151.

> mas esvaziados dos significados religiosos. Faça o que quiser, é um herdeiro[57].

A partir desta herança indesejada, podemos compreender um dos principais significados do que a modernidade chama de secularização exatamente como a permanência diária dos "ritos" ancestrais na vida do homem moderno, contudo, "ritos" esvaziados em seus significados religiosos originais. Este constitui um dos principais sentidos dado ao termo secularização no que se denomina como o projeto da modernidade[58].

A questão do corpo em sua relação constitutiva, para o homem religioso, entre o sagrado e profano emerge em toda sua riqueza a partir da perspectiva da interpretação existencial do fenômeno da morte, que está de alguma forma atrelada às metáforas da passagem pela porta estreita e ao segundo nascimento, situadas dentro do contexto dos ritos de passagem. Surge aqui a questão crucial de nossa situação na existência corpórea, retomada pela filosofia de Heidegger, mas já manifestada primordialmente pela existência do homem religioso: nosso corpo é um corpo para a morte. Colocando em suspenso a hermenêutica existencial moderna que situa nosso corpo na tragicidade da existência entre o ser e o nada[59], retomamos o sentido ritual da morte para o homem religioso em geral e sua conexão com a morte como uma espécie de sacramento na revelação cristã. Em primeiro lugar, podemos dizer, parodiando Eliade, que a morte emerge sempre, nas culturas religiosas mais primitivas, como a passagem necessária pela porta ou ponte estreita. Recordemos que esta mesma metáfora é também utilizada por Jesus em (Mt 7, 14), por exemplo[60]. Esta passagem evoca o drama existencial da morte que se manifesta em sua dupla face como pavor e esperança. Isto aparece como uma das principais significações da porta estreita. Esta primeira revelação da morte como a possibilidade da passagem pela porta estreita é retomada e, diríamos, sacramentalizada nos ritos de passagens que levam a supor um segundo nascimento em vida, como prefiguração, do segundo nascimento definitivo após a "entrega" deste corpo mortal. Eliade propõe uma espécie de fenomenologia da iniciação na qual a morte como condição de um segundo nascimento assume papel principal:

---

[57] Ibid, p. 165-166.

[58] Cf. SOUSA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade*: autonomia, secularização e novas perspectivas. Brasília: Liber livro, 2005, p. 21-51.

[59] Cf. SARTRE, J. P. *L'être et le Néant*. Paris: Gallimard,1943. Uma das hermenêuticas possíveis é justamente o drama da existência situada entre o ser e o nada respaldada pela pergunta crucial do porquê existe o ser em vez do nada.

[60] Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 146-150.

> Nos quadros iniciáticos, o simbolismo do nascimento acompanha quase sempre o da morte. Nos contextos iniciáticos, a morte significa a superação da condição profana, não-santificada, a condição do "homem natural", ignorante do sagrado, cego para o espírito. O mistério da iniciação revela pouco a pouco ao neófito as verdadeiras dimensões da existência: ao introduzi-lo no sagrado, a iniciação o obriga a assumir a responsabilidade de homem. É importante ter este fato em mente: o acesso à espiritualidade traduz-se, em todas as sociedades arcaicas, por um simbolismo da Morte e de um novo nascimento[61].

Sabemos que esta linguagem não nos é teologicamente estranha, muito pelo contrário nos evoca a experiência primordial da revelação cristã do Corpo de Cristo em seu mistério de paixão, morte e ressurreição e mesmo em sua promessa de segundo nascimento para todos aqueles que escutarem a palavra da vida, tal como no capítulo anterior recordamos. Contudo, é importante recordar que se nas culturas religiosas mais primitivas o corpo aparece simplesmente como este lócus de passagem, a revelação cristã de um corpo de carne o concebe bem mais como simples lócus de passagem, o corpo é ele mesmo a promessa de uma vida nova e o lugar de encontro entre antropologia e teologia. Este é o mistério do corpo glorificado. No corpo se dá a intercessão entre o sagrado e o profano. Se por um lado, um segundo nascimento, nas culturas primitivas, concebe o corpo metaforicamente a partir da imagem do casulo que deve ser abandonado para que possa emergir uma nova realidade ontológica. Vivendo-se assim a experiência do luto pelo corpo perdido; luto assimilado pela perspectiva da psicologia do desenvolvimento que interpreta, por exemplo, os conflitos da puberdade como oriundos da morte do corpo infantil e a emergência de um corpo estranho[62]. Por outro lado, o corpo em sua perspectiva cristã, assemelha-se bem mais à semente que não é abandonada na terra, mas que misteriosamente é transformada a partir de si mesma. Ainda sobre a morte e o segundo nascimento, ressaltamos com Eliade que, mesmo havendo um traço comum, existe também uma diferença fundamental entre a morte e o segundo nascimento nos ritos iniciáticos das outras religiões e esta mesma concepção no cristianismo:

> Inútil insistir nas diferenças entre os "filhos" que S. Paulo "gerou na fé" e os "filhos de Buda", ou aqueles que Sócrates "partejava", ou ainda os "recém-nascidos" das iniciações primitivas. As diferenças são evidentes. Era a própria força do rito que "matava" e "ressuscitava" o neófito nas sociedades arcaicas, do mesmo modo que a força do rito transformava em "embrião" o sacrificante hindu. O Buda, pelo

[61] Ibid, p. 156.
[62] Cf. SANTROCK, John. *Adolescência*. Porto Alegre: Artmed, 2014, p. 77-90.

> contrário, "engendrava" por sua "boca", quer dizer, pela comunicação de sua doutrina (dhamma); era graças ao conhecimento supremo revelado pela dhamma que o discípulo nascia para uma vida nova, capaz de conduzi-lo até o limiar do nirvana. Sócrates, por sua vez, não pretendia mais que exercer o ofício de uma parteira: ajudava a "parir" o homem verdadeiro que cada um trazia no mais profundo de si próprio. Para S. Paulo, a situação é diferente: ele engendrava "filhos espirituais" pela fé, quer dizer, graças a um mistério fundado pelo próprio Cristo. De uma religião a outra, de uma gnose a outra, o tema imemorial do segundo nascimento enriquece-se com novos valores, que muda às vezes radicalmente o conteúdo da experiência. Permanece, porém, um elemento comum que se poderia definir da seguinte maneira: o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento[63].

Diante de tudo isto emerge a questão da compreensão do que viria ser a vida profana na revelação cristã. Emerge uma novidade que o historiador das religiões não implicado na vivência da fé cristã, em sua raiz biblicamente antropológica, não consegue captar. Parece-nos que é justo afirmar que do ponto de vista da fé cristã, a partir de tudo que supõe o fato cristão em seu evento principal do mistério da encarnação, o profano recebe outra significação. No paradigma evangélico as leis de pureza ritual são ressignificadas e de repente o impuro não se situa mais no exterior, mas no interior (Mt 15, 11-20); o véu do templo se rasga (Mt 27, 51) e Pedro não está mais autorizado a chamar de impuro (profano) o que Deus purificou (Atos 10, 15). Assim, no contexto da ruptura e continuidade entre o sagrado e o profano, o corpo em sua concepção cristã, resituado a partir da carne de Cristo, emerge fortalecido em sua dimensão sacramental, revelando-se, como afirma Louis-Marie Chauvet[64], como caminho de Deus. Desponta aqui a dimensão da santificação no seu sentido cristão, que se diferencia da sacralização do corpo nas demais concepções.

2.3 Corporeidade e fenomenologia da vida: dimensão da santificação

Não nos é possível neste momento propor de forma profunda uma fenomenologia do sagrado e do santo na literatura bíblica. Contudo, por ser um tema relevante para nossa pesquisa, nos propomos a destacar apenas algumas concepções chaves que nos permitam pensar o corpo e a dimensão da santificação numa perspectiva de diálogo com a fenomenologia da vida. Desta forma, sobre a revelação do sagrado e do santo na literatura bíblica destacamos ao menos seis ideias principais. Em primeiro lugar pensamos numa equivocidade que se comunica. De fato, a nomeação do *ganz*

[63] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 163.
[64] Cf. CHAUVET, Louis-Marie. *Le corps, chemin de Dieu les sacrements*. Paris: bayard, 2010, p. 55.

andere como sagrado ou santo na literatura bíblica aparecem conectados. Em segundo lugar, nesta equivocidade, o sagrado cultual aparece sempre como claramente aquele que é separado, o terrível. Contudo, um terceiro elemento emerge para coroar esta equivocidade. E é que na evolução das religiões, a possibilidade de "ser consagrado", ou de uma autêntica comunicação com o sagrado existe ainda que de forma limitada, pois o sagrado continua sendo terrível.

A quarta ideia principal diz respeito a esta equivocidade dos temos sagrado e santo na cultura judaico-cristã. Isto porque na revelação bíblica, Deus se manifesta em sua dualidade como Sagrado/santo, ou seja, como aquele que é terrível e separado de sua criação, mas também como aquele que propõe uma aliança. Neste momento trazemos simplesmente um dado exegético como a quinta ideia importante para a fenomenologia da relação sagrado/santo - profano. Trata-se da opção da Septuaginta por traduzir o termo hebraico *qds* por *hagios* e não por *ieros.* Segundo os estudiosos a possibilidade desta tradução está conectada à atitude de evitar que este último termo minasse a concepção da revelação do Deus de Israel como aquele que vive em proximidade com seu povo. Junto a isto emerge a sexta ideia que é a intuição de que junto ao termo santidade emerge também certa moralidade. Aqui questionamos se é possível supor que sacralidade tenha em si um sentido não moral e mais fenomenológico[65].

Destacamos que a opção da septuaginta pelo termo santidade, segundo alguns teólogos, encontra ecoada na revelação de Deus como o Santo no Novo Testamento[66]. Existiria, portanto, uma passagem paulatina da concepção do Sagrado em sua fundamental relação de oposição ao profano, para a concepção do Santo como aquele que propõe uma aliança com o profano, ou melhor, como aquele que revela que o que na verdade é concebido como profano não é outra coisa que a outra face do mistério insondável do Santo? Acaso esta intuição não é a que vigora na concepção cristã da encarnação e assim, de um corpo de carne, iluminado e santificado pela carne de Cristo?

Propor no contexto da revelação cristã uma passagem da sacralização à santificação não constitui tarefa simples. Para além da resituação dos dois termos na fenomenologia geral da relação sagrado-profano nas religiões primitivas e na revelação escriturística, outras abordagens emergem como auxiliares para a compreensão de tal intuição. Recordamos neste momento a abordagem, por exemplo, de uma teologia do

[65] Cf. SAGRADO, SANTIDADE. Dicionário enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Loyola, p. 1197- 1199.
[66] Ibid, p. 1198.

cosmos, proposta por Gesché e especificamente o problema levantado neste contexto de uma lacuna cosmológica na teologia sobre a questão de uma teologia demasiada antropocêntrica[67]. Ao discutir esta questão, o teólogo toca o tema do sagrado e do profano e recorda que o postulado de uma teologia antropocêntrica é a pretensão de dessacralizar o cosmo, pois este não é divino. Diante da dessacralização do cosmo operada pela teologia antropocêntrica emerge a questão se o homem, mesmo sendo considerado sagrado, nas palavras do autor (*res sacra homo*), pode ser sacralizado? Diante desta encruzilhada, podemos dizer que emerge aqui a categoria da santidade conectada à liberdade peculiar do homem que não sendo nem sagrado nem profano assume o caminho metaxológico[68] da santidade. O ser humano é aquele que trilha um caminho específico e é capaz tanto de Deus quanto do mundo. Com o termo caminho metaxológico, emprestado da filosofia de Desmond, queremos dizer que homem, em sua liberdade, é aquele que se encontra sempre numa encruzilhada. Desta vez, entre o sagrado e o profano, seu caminho se erige como sendo o da santidade.

A dimensão da santificação na tradição teológica do cristianismo aparece referida ao tema do corpo e sua revelação. Neste contexto, a especificidade da revelação cristã está justamente no fato de que ela tem o corpo como um *locus theologicus*, o corpo é, por excelência, o destinatário da revelação cristã[69]. Este tema será retomado mais adiante na ocasião em que proporemos uma teologia fenomenológica do corpo no contexto de uma pedagogia cristã da encarnação. Cabe-nos agora pensar como o corpo, enquanto *locus theologicus*, se manifesta como lugar de santificação. Lançamos mão uma vez mais da reflexão de Lacroix e adotamos a perspectiva que afirma a pertinência do termo santidade para a compreensão do corpo de carne como lugar teológico:

> Santidade é o termo que nos parece exprimir melhor o sentido judeu-cristão do corpo. A noção de santidade diz inabitação divina do corpo, sem que essa seja confundida com uma sacralização da vida. A santidade passa pela liberdade. Não é um atributo da natureza, mas um dom que se dirige ao corpo pelo espírito. A grande diferença entre o sagrado e a santidade é que o sagrado, sejam quais forem suas definições, é exterior à liberdade humana. Essa exterioridade constitui mesmo, de alguma sorte, sua essência. O sagrado é o intocável, o tremendo, enquanto a santidade, embora consista em ser "posta à parte", em relação ao único santo, é acolhida no livre consentimento. Ela se doa, brota e cresce no mais íntimo do sujeito. É o desenvolvimento da vida divina no coração, e dali, no corpo do

[67] Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, p.21-24.
[68] Cf. DESMOND, A filosofia e seus outros modos do ser e do pensar, p. 22-32.
[69] Cf. LACROIX, p. 149.

> homem. É a proximidade da transcendência. Quando Paulo afirma: "O templo de Deus é santo, e esse templo, sois vós" (1Cor 3,16.17) não utiliza o temor *ieros* mas *agios*, tradução do hebraico *qadosh*.

Na revelação cristã do corpo, retomando a antropologia bíblica, podemos perceber a partir da citação acima alguns elementos fundamentais para a compreensão da dimensão da santificação em contrapartida do movimento da sacralização da vida encontrado no mundo religioso extrabíblico. Em primeiro lugar, é preciso afirmar que tal dimensão de santificação do corpo não é um capricho teológico, mas possui seu ponto de partida na revelação de uma antropologia teológica fundamental. Neste sentido, alguns temas emergem como pré- textos para a contextualização do corpo de carne em sua dimensão da santificação. É assim, por exemplo, que desponta a questão da santidade como inabitação divina do corpo em contraposição à sacralização da vida. O que está em jogo aqui é a concepção da vida do homem em sua tensão constante entre o sagrado e o profano. O que a revelação bíblica quer conservar é o caráter diríamos "metaxológico" do homem criado que não deve ser confundido com a realidade divina, pois o homem é criado separado, mas que tampouco pode ser concebido em radical oposição à realidade teologal, pois sua existência animada depende de um hálito de vida (*nichmat'haïm*) que em suma se revela como um dom primordial. Nosso corpo de carne é uma existência metaxológica, pois habitamos entre o sagrado e o profano. E é justamente nesta existência metaxológica, pelo dom da liberdade, que emerge o dom/ possibilidade da santificação. A santificação, portanto, diz respeito à possibilidade intrínseca da comunicação entre Deus e homem, pelo dom da liberdade criada abrigada na liberdade do Criador. Santidade implica sempre um processo de adesão livre da vontade do homem à vontade de Deus. Possibilidade esta concretizada e ratificada no Corpo de Cristo que se revela, em sua santidade, como a comunicação por excelência entre Deus e a humanidade. No Corpo de Cristo, no mistério de sua encarnação, morte e ressurreição, se cumpre esta passagem do sagrado da vida à santidade do corpo.

Depois de abordarmos brevemente a questão da dimensão da santidade como a possibilidade/dom própria do corpo como lugar teológico, resituemos metodologicamente nosso discurso no contexto maior da segunda secção deste capítulo. Intuímos que uma fenomenologia do agir cristão pode nos proporcionar um horizonte ético-teológico para a compreensão das nossas ações carnais. Para esta fenomenologia da possibilidade do agir cristão propusemos três passos. O primeiro, a título de considerações preliminares, discorreu brevemente sobre a possibilidade de uma nova

hermenêutica do corpo de carne no seio da tradição. O segundo quis abordar a relação do corpo entre o sagrado e profano, a sacralização e a dessacralização na relação constitutiva entre antropologia e teologia, a partir das noções de hierofania e de mistério tremendo, proposto no discurso de Eliade. O terceiro passo traz como título o tema "corporeidade e fenomenologia da vida: dimensão da santificação". O tema da santificação foi já, em certa medida, explicitado. Resta-nos agora ver a pertinência da situação deste tema no horizonte maior da relação corporeidade e fenomenologia da vida.

É possível encontrar respaldo para a dessacralização da vida e a afirmação do corpo de carne em sua possibilidade/dom de santificação no discurso fenomenológico henryano? As análises dos capítulos anteriores nos oferecem as condições de possibilidade para pensarmos esta questão em ao menos dois sentidos. Em primeiro lugar a resposta pode ser afirmativa se concebemos o pensamento da fenomenologia da vida como uma autêntica hermenêutica filosófica da revelação cristã. Nesta perspectiva, alguns elementos poderiam ser elencados, mas cremos que a recordação da teoria ontológica do corpo e o problema da encarnação perpassada pela discussão da relação carne - espírito, na conclusão da *Philosophie et phénoménologie du corps*, basta para nosso propósito. De fato, a teoria ontológica do corpo em Henry, traz justamente a questão da dessacralização, mas ao mesmo tempo, propõe uma espécie de desprofanização do corpo a partir da questão da situação do corpo absoluto e do corpo orgânico:

> Estar-em-situação significa para o corpo absoluto, estar em certa relação com o ser transcendente, mas se trata desta vez de uma relação transcendental. Dizer que nosso corpo está situado, significa dizer que se relaciona com o mundo e, dentro do mundo, com esta ou aquela determinação do ser transcendente. Manter com o mundo tal relação não significa fazer parte do mundo da mesma forma que uma coisa faz. Justamente o contrário, nosso corpo somente pode estar no mundo à condição de não ser coisa alguma deste mundo. Precisamente porque é subjetivo, nosso corpo está situado. O fato de estar em situação encontra assim sua possibilidade na estrutura ontológica do corpo originário. Como esta estrutura é a da subjetividade absoluta, longe de conduzir a um idealismo abstrato que deixe flutuando o ser humano sem poder dar conta de sua inserção no mundo, a filosofia da subjetividade é, pelo contrário, o que nos permite dar conta de tal inserção, ou seja, dar um fundamento ontológico ao fato de estarmos em situação[70].

[70]Cf. HENY, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, p. 263.

Em que sentido se encontra a possibilidade da santificação nesta teoria ontológica do corpo esboçada por Henry? Justamente na noção de comunicação/relação que supõe este "estar situado" entre o mundo e algo mais que o mundo. Contudo, o que não podemos esquecer é que esta teoria ontológica do corpo se encontra fundada na revelação da carne como a matéria fenomenológica da Vida absoluta. Este horizonte nos remete, portanto, a uma fenomenologia da carne e da encarnação que vai ao encontro da revelação cristã do corpo e da possibilidade de santificação. Lacroix, por exemplo, nos recorda que a significativa tese henryna de que do ponto de vista ontológico carne e espírito não constituem em si uma oposição, encontra-se muito próxima da revelação cristã[71]. Reservemos, contudo a maior explicitação desta questão para o momento em que formos tratar de uma teologia fenomenológica do corpo no horizonte da intuição da pedagogia da encarnação.

Num segundo momento, a pergunta sobre a possibilidade de encontrarmos algum respaldo para a dessacralização da vida e a afirmação do corpo de carne em sua dimensão de santificação no discurso fenomenológico henryano, esbarra nos limites para uma interpretação teológica da fenomenologia da vida. Não repetiremos tais limites, apenas recordemos que um deles, talvez o mais célebre, diz respeito à controvérsia criação/geração explicitada exaustivamente por nós nos capítulos anteriores. Depois de tudo isto, ainda uma pergunta deve ser feita. Qual o grau de conexão entre a proposta de uma fenomenologia do agir cristão como horizonte ético-teológico das nossas ações carnais, principalmente em seu privilégio da categoria da santificação em detrimento do movimento de sacralização, e a proposta derradeira da última secção desta tese que intui uma pedagogia cristã da encarnação em relação com uma teologia fenomenológica do corpo.

3 Pedagogia cristã da encarnação: por uma teologia fenomenológica do corpo

Após termos tratado do tema da carne patética numa abordagem fenomenológica do cristianismo (primeira seção), e termos feito algumas considerações que nos ajudem a pensar uma fenomenologia do agir cristão no horizonte ético-teológico das nossas ações carnais (segunda seção), nesta derradeira seção encaramos o desafio de pensar de forma mais situada o tema que não somente dá nome a este quinto capítulo, mas que, de algum modo, constitui a intuição principal de toda a tese. Trataremos neste momento do

[71] Cf. LACROIX, O corpo de carne, p. 146.

horizonte específico da Pedagogia cristã da encarnação no qual emerge a possibilidade de pensar uma teologia fenomenológica do corpo. A seção se encontra estruturada a partir de três passos.

Em primeiro lugar, abordaremos a possibilidade de uma fenomenologia da intersubjetividade, em continuidade, de algum modo, com o tema da fenomenologia do agir cristão (seção segunda), pensaremos neste contexto a função salvífica do corpo místico de Cristo no horizonte ético de nossas ações carnais. Emergirá neste discurso a categoria central da pedagogia do amor centrada no olhar amoroso de Deus em contraste com o olhar da justiça fenomenológica. No segundo momento da seção, abordaremos as questões pastorais emergentes a partir da imagem do "espinho na carne". Estruturamos a reflexão a partir de três elementos: em primeiro lugar falaremos da dramática de nossa existência corpórea, constituída em sua labilidade, manifestada como "espinho na carne". Em seguida exporemos de forma específica algumas questões pastorais emergentes emolduradas justamente pela condição do limite de nossa carne e, por fim, passamos à sugestão de horizontes hermenêuticos que nos ajudem a compreender que nosso corpo de carne encontra na carne de Cristo uma inteligibilidade primordial que o revela como lugar de encontro e salvação.

O último passo da seção retoma a questão central da função pedagógica do Espírito do Ressuscitado no contexto da elaboração de uma teologia fenomenológica do corpo. Este tópico terá como função resituar conceitos basilares da pesquisa. Velando pela maior sistematicidade do discurso, optamos por desenvolver a proposta da teologia fenomenológica do corpo a partir de sua relação com três horizontes que aparecem como ideias estruturantes da pesquisa. Veremos então que a teologia fenomenológica do corpo aparece em sua possibilidade a partir do amplo horizonte da abordagem fenomenológica do cristianismo. Perceberemos também que esta teologia fenomenológica do corpo pode ser compreendida em estrita conexão com a intuição de uma nova fenomenologia da ação. Por último, a teologia fenomenológica do corpo emerge como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo ressuscitado.

3.1 Por uma fenomenologia da intersubjetividade: função salvífica do corpo místico de Cristo e horizonte ético-teológico das nossas ações carnais

Assim como intuímos que a teologia do corpo pode ganhar novo alento quando tratada a partir da comunicação entre a fenomenologia da verdade de Balthasar,

enquanto reabilitação teológica da epistemologia moderna, e a fenomenologia da vida de Henry, como recuperação da verdade de Deus como vida; pensamos que a mesma coisa acontece com a possibilidade de uma fenomenologia da intersubjetividade. Como vimos no terceiro capítulo, a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo, a partir da análise da liberdade do sujeito, lança-nos no desafio de pensar a relação específica que se estabelece no encontro entre duas liberdades. Daqui brota a intuição sobre a possibilidade de algo como uma fenomenologia da intersubjetividade. Contudo, tal reflexão aparece emoldurada, no contexto da reabilitação teológica, pela perspectiva da função ético-salvífica do Corpo místico de Cristo. Como não podia ser diferente, é o Corpo de Cristo que revela, em sua dramaticidade e santidade, toda riqueza das relações intersubjetivas, as quais, por sua vez, acontecem não a partir de uma consciência desencarnada, mas a partir do encontro material, isto é histórico, entre dois corpos de carne.

Retomando a fenomenologia da verdade em Balthasar, sabemos que o discurso do teólogo sobre a escolha do objeto pelo sujeito, como ato de liberdade da consciência intencional, refere-se a todo objeto seja ele vivente ou não. Contudo, nossa atenção neste momento se volta para a possibilidade de pensar o encontro entre duas liberdades. Trata-se do âmbito do espírito humano. Deste encontro brotam muitas possibilidades realmente ricas que nos levam a considerar a intersubjetividade a partir da fenomenologia da verdade, tal como a descreve Balthasar. O primeiro elemento retomado pelo teólogo na fenomenologia da liberdade do sujeito, e que nos parece fundamental para uma reflexão sobre a intersubjetividade, é a relação entre a liberdade e a vontade. De fato, a concretização da liberdade se dá pelo ato livre da escolha. Contudo, Balthasar recorda que existe uma vontade que constitui o sujeito antes mesmo de sua liberdade como sujeito. Trata-se da vontade de se revelar e de permanecer aberto que caracteriza a verdade primordial do ser enquanto revelação (autocomunicação), e que, tocando a esfera do sujeito, possibilita que este se estabeleça como tal. É esta vontade primordial de manifestação que impulsiona o sujeito a se revelar e permite que ele seja constituído como tal. Sobre esta vontade de se revelar como vontade de abertura, diz o autor:

> Bem mais, deve-se afirmar que "ser-para-si" e comunicação se constituem como uma só e mesma coisa; é em conjunto que estes dois termos formam a iluminação única e indivisível do ser. Mas o que é que isto quer dizer senão que o sentido do ser está situado no amor, e, portanto, que o conhecimento mesmo não é explicável a não ser pelo

> amor e para o amor. A vontade de se revelar da parte do objeto e a vontade de se abrir ao devir do objeto da parte do sujeito não são mais que a dupla forma de um só dom de si que se manifesta sobre as duas espécies. Eis como podemos adquirir a convicção de que o amor é inseparável da verdade[72].

É desta forma que a vontade de se revelar, como vontade de abertura, encontra-se, em Balthasar, conectada imediatamente ao amor. Na fenomenologia da verdade, no âmbito da liberdade do sujeito, o amor surge como um dom que possibilita a manifestação da verdade. E esta, por sua vez, somente aparece enquanto um ato de amor. O ponto de partida para esta conexão entre verdade e amor é justamente a fenomenologia do ato livre do sujeito. Pois este ato de liberdade implica um ato de amor na medida em que para concentrar sua atenção no 'objeto' escolhido, o sujeito coloca entre parênteses ou abre mão, livremente, da própria escuta de si a fim de escutar atentamente o escolhido, o amado, aquele que lhe é outro. O ato de amor é compreendido então aqui como uma atitude de descentramento e saída de si que não é mais que um despojamento. Isto já é um gesto de amor que se conecta ao princípio de justiça compreendido fenomenologicamente como a preocupação do sujeito em captar a verdade daquilo que lhe é outro, tal como ela aparece. Para tal captação "justa" da verdade de outrem é preciso escolher colocar entre parênteses outros interesses e a si mesmo. Deparamo-nos aqui com a reabilitação teológica da categoria fenomenológica da suspensão de juízo enquanto um pré-juízo (*epoké*). É esta *vontade de justiça* que Balthasar, em sua reabilitação teológica do princípio fenomenológico, classifica já como um ato de amor:

> Neste reconhecimento ao que lhe é próprio para poder melhor captar a realidade estrangeira, é preciso ver a destruição de tudo o que porta o nome de "pre-juízo" e que se opõe à pura captação do objeto. [...] O sujeito renuncia a falar ele mesmo para não ser mais que um ouvido pronto a escutar a palavra pronunciada pelo objeto. [...] Ele é explicitamente convocado a dar seu possível para que a justiça seja feita às coisas. Esta vontade de justiça é já um ato de amor, pois ela prefere o bem e a verdade do outro a seu bem e à sua verdade própria. Esta vontade autêntica de escutar permanece sempre a base inquebrantável sobre a qual se edifica todo o resto, e que deve ser submetida a uma experiência que se renova constantemente já que ela é o sinal de um amor autêntico e sadio[73].

Este é o primeiro princípio que podemos estabelecer para pensarmos algo assim como uma fenomenologia da intersubjetividade. Aqui o amor já aparece como princípio

[72] BALTHASAR, *Phénonoménologie dela vérité*, p. 96-97.
[73] Ibid, p.98.

fundamental imanente à vontade de justiça que nos leva a uma *ex-centricidade* enquanto saída do centro, ou seja, ao descentramento de nós mesmos em vista da acolhida do estrangeiro. A categoria de "*vontade de justiça*" como uma atenção plena (*mindfulness*)[74] dirigida ao acolhimento do outro sem reduzi-lo aos nossos preconceitos, aparece, portanto, como um primeiro ato de amor.

A partir daqui podemos retomar em Balthasar a ideia do sujeito como aquele que coopera com a verdade enquanto se coloca a seu serviço, a partir desta vontade de justiça, que se expressa como primeiro gesto de amor, o qual supõe um descentramento de si em vista da abertura e acolhida do estrangeiro. Parece-nos sugestivo que nossa cooperação com a verdade e sua revelação, apareça em primeiro plano, pautada por um gesto de amor caracterizado como a possibilidade de afecção pelo outro e não simplesmente pela capacidade do pensamento. A partir deste momento, a relação do conhecimento como lugar para a fenomenologia da verdade do sujeito e do objeto, e como lugar da referência dos dois à verdade do próprio Deus, revela toda a riqueza da relação que concebe o sujeito como "cooperador da verdade", tal como intuiu também o pedagogo José de Calasanz[75]. O sujeito em sua abertura, que coopera à revelação da verdade, participa do aspecto criador de Deus na medida em que se apresenta como a interioridade a partir da qual a verdade do estrangeiro pode encontrar sua possibilidade de revelação. O sujeito aparece como aquele que colabora para que o estrangeiro possa encontrar sua verdade e, assim, sua morada. Contudo, como se dá esta colaboração do sujeito na revelação da verdade do outro?

> Muitos objetos não esperam mais que um ser que os ame para se tornarem o que eles poderiam ter sido desde sempre se eles tivessem sido amados antes. E é possível também que somente aquele que ama, graças ao mistério do seu olhar criador, seja capaz de descobrir no ser amado as aptidões que estão totalmente ainda desconhecidas e que parecia incrível ao proprietário ele mesmo[76].

Emerge neste contexto aquilo que nos parece central para uma fenomenologia da intersubjetividade haurida do pensamento de Balthasar. É pelo olhar amoroso do sujeito que ocorre no estrangeiro a epifania de sua verdade fazendo-o chegar a ser aquilo que foi criado para ser. É possível vislumbrar aqui uma pedagogia do amor situada a partir do coração do sujeito em sua abertura e doação. É desta forma que o olhar do sujeito se

---

[74] Cf. DESMOND, *A filosofia e seus outros*, p. 365-446
[75] Cf. CONSTITUCIONES de la Ordem de las Escuelas Pias, p. 143.
[76] BALTHASAR, *Phénonoménologie dela vérité*, p. 100.

estabelece como um "olhar criador" porque amoroso. Existe neste âmbito uma transposição linguística a partir da qual já não existe um sujeito e um objeto no sentido tradicional. Nesta pedagogia do amor não existe mesmo nem mestre nem discípulo, o que existe é somente a relação entre o Amante e o Amado. Desta forma, a verdade do amado apenas é trazida à luz pelo olhar amoroso e criativo do amante. Quanta riqueza se pode haurir daqui em vista de uma fenomenologia da intersubjetividade! A relação do conhecimento entre duas liberdades não poderia assumir melhor parábola do que esta da relação entre amante e amado. Nesta relação de conhecimento, amante-amado, o amante, numa postura amorosa, fecha propositalmente os olhos para as imperfeições do amado a fim de ajudá-lo a superá-las e a fim de afirmar a revelação daquilo que ele verdadeiramente é.

Todo este movimento na fenomenologia da verdade em Balthasar, diz respeito à representação criadora da imagem ideal do amado pelo amante que implica não a destruição da imagem real, mas a destruição da imagem atual do amado que se confunde com a imagem real. Esta imagem atual do amado é pensada, então, como uma falsa imagem e por isso é ignorada e destruída pelo amante. Este duplo aspecto do conhecimento enquanto ato de amor que implica, por um lado, a representação criadora da imagem ideal do amado pelo amante e, por outro lado, a destruição, como ignorância proposital (ato de ignorar), da imagem atual confundida como realidade do amado, não é fácil de ser compreendida. A compreensão deste duplo aspecto deve encontrar sua referência na ideia verdadeira que Deus possui de todas as criaturas. Desta forma, temos então que não é o amante que cria por si mesmo, a partir de sua imaginação ou desejo, uma imagem ideal do amado como se dissesse: "*isto é o que eu quero que seja*". Tal imagem ideal seria uma invenção, uma projeção e seria tão irreal como a imagem atual do amado. Ao contrário, é pelo dom de contemplar em Deus a verdade do amado que o amante pode dizer: "*Vejo em Deus que sua verdade é bem outra que esta que você pretende me apresentar*". E então, a partir daqui é possível acontecer um duplo movimento, a saber: primeiro o amante apresenta ao amado aquilo que ele contempla em Deus no que se refere à verdade do amado; em segundo lugar, o amado acredita na profecia ou ainda no testemunho do amante (ou não). Disto surge a postura final que resulta ser aquela em que amante e amado esquecem deliberadamente a imagem atual, enquanto falsa realidade, para assumir a verdadeira realidade do amado revelada em Deus. É desta forma que todo olhar do amante só pode ser tal caso se estabeleça como um olhar situado a partir do olhar de Deus.

No entanto, para que isto aconteça é preciso antes abandonar nossa forma preconcebida de ver e se entregar livremente à forma de olhar de Deus que é, sobretudo, um olhar amoroso que ultrapassa o aspecto da justiça. Parece-nos conveniente repetir então que, desta forma, a revelação da verdade a partir do amor ultrapassa, em nossa concepção segundo Balthasar, a primeira forma do conhecimento puramente fenomenológico como ato de justiça. Este se refere somente ao ato de captar o estrangeiro tal como ele é. No ato fenomenológico de justiça expõe-se ao sujeito sua fria verdade sem, contudo, comprometer-se com ele e sem ajudar-lhe a assumir aquilo que ele é através de um engajamento existencial. Revelo a verdade sem amá-la, este é o ato de justiça fenomenológica que pauta, por exemplo, a epistemologia moderna. A revelação não vincula necessariamente afetividade alguma no aparecer do mundo que constitui este primeiro momento do conhecimento. Contudo, como vimos, na perspectiva da reabilitação teológica da epistemologia do mundo, este primeiro ato de justiça já implica um ato de amor e enquanto tal é fundamental. Porém, a postura da justiça enquanto simples acolhida da verdade do estrangeiro pode ser simplesmente uma acolhida fria. A justiça não é ainda um ato pleno de amor de um sujeito que não somente acolhe o estrangeiro, mas que ao acolhê-lo se entrega até seu limite ao mesmo. Esta entrega sem limite se esboça na parábola do Samaritano que não apenas acolhe o outro em sua ferida, mas que se entrega para que tal chaga seja curada. Ele se entrega quando doa seu tempo, seu transporte e, naquele momento, todos os seus bens: "*Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei*." (Lc10, 35). Nesta perspectiva, uma abordagem fenomenológica do cristianismo revela sua dimensão eticamente *metafenomenológica*, uma vez que aquilo que se mostra em tal abordagem é justamente a possibilidade da desconstrução e construção do aparecer que por ele mesmo, do ponto de vista teológico, não subsiste e nem funda realidade alguma independente da essência de toda manifestação, a saber: o amor. Talvez a densidade desta intuição não nos permita captá-la em toda sua fecundidade no momento, mas cabe-nos ao menos apontá-la.

Desta forma, a abertura ao outro acontece nesta pedagogia do amor na qual, olhando a verdade do estrangeiro a partir do olhar de Deus, o amamos. E este amor se reflete em nosso engajamento pessoal, segundo o qual cooperamos com a revelação da verdade nele. Verdade que não é a nossa, mas a dele situada em Deus. Verdade que absolutamente parte de Deus e não da nossa imaginação, desejo ou qualquer outro tipo de projeção que construímos sobre o amado. Esta pedagogia do amor aparece como

nossa participação mais sublime no ato criador de Deus. O conhecimento concebido a partir daqui não é o saber frio do mundo expresso pela relação sujeito-objeto da teoria epistemológica moderna, nem mesmo o pseudoconhecimento estabelecido para manipular o outro. Antes, trata-se de um conhecimento vivo. Sobre este conhecimento relacionado à verdade do vivente e seu mistério profundo nos diz Balthasar em uma metáfora que nos recorda inequivocamente a intuição da fenomenologia da vida:

> Quando se disseca o vivente, destrói-se a vida, e por desnudar ou colocar ao descoberto aquilo que "os deuses na sua clemência cobriram de noite e terror", não fazemos nascer condição alguma de vida. É preciso que as raízes da planta sejam escondidas do sol para que as flores possam se desenvolver com pleno vigor. Pertence, pois à verdade do vivente o fato de que uma parte de si mesmo permaneça escondida. E do mesmo modo pertence à verdade do ser livre e espiritual o fato de que uma parte de si mesmo seja confiada ao esquecimento[77].

O interessante nesta pedagogia do amor, haurida de Balthasar, resulta ser a descoberta de que não há somente um conhecimento que desvela, mas também é possível uma sabedoria que vela, esconde e, às vezes, esquece. Trata-se do conhecimento do amor que ignora, não ingenuamente ou por preguiça intelectual, mas deliberadamente a falsidade e o erro do amado a fim de conduzi-lo, em forma de cooperação, ao conhecimento de sua verdade original em Deus. Por isso, a pedagogia do amor aparece situada diante do olhar misericordioso de Deus que fecha os olhos para nossas mentiras a fim de ver e realçar nossa verdade, ou a verdade Dele em nós. Acaso não seriam estas as principais notas para uma fenomenologia da intersubjetividade considerada em sua perspectiva transcendental? O amor aparece como o fundamento de toda relação, e isto de forma ainda mais evidente quando se trata do encontro entre duas subjetividades, duas liberdades.

Percebemos, portanto, que o amor se coloca como critério central para a fenomenologia da verdade, na relação intersubjetiva, no sentido de que é este amor que regula em que medida a verdade do outro deve ou não ser revelada, desnudada. A justiça fenomenológica aqui é colocada ainda mais sobre parênteses, e o amor torna-se a medida de toda justiça. Emerge em Balthasar uma linguagem exuberante que concentra no amor a verdadeira realidade da verdade, assim como em Henry esta concentração aparece sobre a significação da verdade como vida. Trata-se de duas linguagens distintas que se referem à mesma realidade. Amor em Balthasar e Vida em Henry

[77] Ibid, p. 103-104.

pretendem designar a mesma verdade enquanto realidade absoluta de Deus. Neste contexto, parece-nos honesto recordar que se na fenomenologia da verdade em Balthasar existe uma lacuna que se refere à percepção de Deus como vida, da mesma forma, na fenomenologia da vida de Henry não se encontra suficientemente desenvolvida a revelação de Deus vivo como amor, tal como aparece expressa de forma magnífica no corpus joanino do qual o filósofo hauriu suas intuições que pensamos possibilitar uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

De qualquer modo, o importante é perceber que para além do critério de justiça fenomenológica, em Balthasar, é o amor que se coloca como o dom supremo no encontro entre duas subjetividades. Neste contexto, sobre a abertura ao outro como a lei essencial da existência humana, o teólogo diz:

> Na medida em que o homem é feito, por natureza, para se revelar a si mesmo e para se abrir à revelação dos outros, ele não pode dispor arbitrariamente da verdade. Manifestando-se a si mesmo em verdade, e se abrindo em verdade para acolher a manifestação dos outros, ele não cumpre simplesmente uma lei estrangeira que lhe seria imposta desde fora, mas a lei essencial do seu ser [...] Pois não é possível dispor da verdade humana de outra forma que não seja de uma maneira livre [...] Sobre o plano da humanidade ela é confiada à manifestação livre e natural dos homens que devem atestar a verdade uns diante dos outros[78].

Portanto, uma fenomenologia da intersubjetividade precisa levar em conta esta verdade fundamental que proclama o ser humano, em sua constituição, como abertura destinada a acolhida do estrangeiro e como predisposto sempre à doação como consequência de tal abertura. Nesta fenomenologia da intersubjetividade emergem palavras chave como, por exemplo, liberdade - prudência - discrição e pudor espiritual. Existe, de fato, uma liberdade no sujeito que, como vimos, permite-lhe escolher a quem ele deve se abrir e mesmo a quem ele vai se entregar. Contudo, a questão decisiva consiste em saber o que rege esta nossa escolha, em outras palavras, quais são os critérios de tal escolha. Isto porque, como aparece em Balthasar, a analise de tal liberdade de escolha pode ser realizada a partir da identificação no sujeito de duas motivações ou atitudes heterogêneas, a saber: o amor e o egoísmo. Em caso de escolha motivada pelo egoísmo, diz o teólogo:

[78] Ibid, p. 106-107.

> O egoísmo ao contrário não conhece o amor e não pode mesmo saber o que é a verdade, ao menos a verdade no sentido pleno da palavra. Sem dúvida ele pode se ocupar de verdades particulares [...] mas ele não pode as possuir como a verdade mesma. Pois o movimento que ele cumpre em seu egoísmo se opõe diretamente ao movimento da verdade que é dirigido pelo amor. Aquele que não diz a verdade a não ser para tirar proveito pode bem dar a impressão de se abrir e de se entregar ao outro, mas realmente ele não executa de forma alguma este gesto de entrega. Ao contrário ele não utiliza este gesto de se entregar mais que para se fechar em si mesmo[79].

Existe então na relação intersubjetiva a terrível possibilidade de uma escolha egoísta que provoca uma pseudoabertura e uma pseudoacolhida da verdade do outro, mas apenas com a finalidade de se servir do outro, manipulando-o e o dominando, por exemplo, através de um segredo revelado. Desta forma, este pseudogesto de doação não é realizado a não ser para que o sujeito egoísta, ao se servir da verdade do outro, possa se fechar ainda mais sobre si mesmo. A perversidade desta escolha alimentada pelo egoísmo consiste justamente na instrumentalização da verdade (segredo - intimidade) do estrangeiro. Enquanto o amor é a acolhida desinteressada do outro, o egoísmo força a entrada na intimidade alheia num gesto invasivo como um estupro. Utiliza-se da falsa acolhida para futuramente colher o fruto que lhe convém. Posteriormente, parte-se levando o que somente lhe interessa. Trata-se de uma artimanha diabólica porque divide o outro em sua verdade abstraindo instrumentalmente o que mais convém. Sem dúvida esta escolha consiste num verdadeiro engodo para saquear a intimidade alheia.

Parece-nos então que somente o amor pode se estabelecer como verdadeiro critério para a relação de doação da verdade de si e acolhida da verdade do outro. Pois assim como o egoísmo pode me fazer acolher somente o que me importa, ele também pode me fazer doar somente o que me convém como simples estratégia de invasão. Sobre o amor como verdadeira medida, escreve Balthasar:

> Na medida em que o amor é ele mesmo o movimento que engendra a verdade, ele detém também sozinho a regra suprema que deve guiar o homem no uso da verdade. O amor é a verdadeira medida de toda comunicação e de toda acolhida[80].

Dizer que no ato do encontro entre duas subjetividades o amor se coloca como medida ou critério de toda comunicação, significa dizer que tudo o que é dito ou revelado somente o pode ser a partir da lei maior do amor. Isto nos leva a conclusões

[79] Ibid, p. 108.
[80] Ibid, p. 109.

surpreendentes, como por exemplo, àquela que se refere à possibilidade de um silêncio respeitoso que jamais arranca do outro uma verdade particular se esta não tiver como propósito um maior bem do próximo que a revela. Trata-se do silêncio respeitoso de Jesus diante da mulher pecadora. O silêncio do Amante, por excelência, diante da acusação dos juízes. Contudo, o amor do amante, estabelece-se como justiça maior que faz calar a verborreia dos juízes deste mundo: "*Atire a primeira pedra quem não tiver pecado*" (Jo 8, 7). O olhar da justiça fenomenológica deste mundo é colocado entre parênteses diante do critério supremo do amor. Fica assim descartada toda violência em nome da justiça. Descartada a violência que se estabelece através do ato de especular a vida alheia, arrancando-lhe a verdade para depois exibi-la como um troféu. Um troféu que, por sinal, não nos pertence, um troféu usurpado com truculência e por vezes com arrogância.

Destarte, o pudor espiritual se estabelece como um respeito ao mistério do outro perante o qual uma verdadeira atitude de amor como acolhida não pode ser outra que esperar pacientemente que este outro fale ou revele, no amor, sua verdade. A espera paciente do dom do outro é outra atitude amorosa da pedagogia do amor inserida nesta reflexão sobre a fenomenologia da intersubjetividade. Se num caso extremo e excepcionalmente raro, alguma verdade necessariamente deve ser exortada a sair à luz, tal verdade somente pode ser assim "arrancada" de seu fundo misterioso se for para ser curada, perdoada e esquecida. No amor, jamais uma verdade pode ser conduzida à luz para ser exibida e manipulada. Isto porque no reino do amor não existe necessidade de exibição e manipulação:

> O amor é paciente, o amor é prestativo, o amor não é invejoso, o amor não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. (1Cor 13, 4-7).

O amor nada faz de inconveniente. Há algo mais inconveniente do que exibir a nudez alheia como a um troféu? Por não buscar seu próprio interesse o amor é paciente e prestativo. E assim não precisa se exibir para se realizar, por isso, se regozija com a verdade, tudo desculpa, suporta, crê e espera. Ainda sobre esta perspectiva nos diz o teólogo:

> Toda manifestação da verdade que não está a serviço do amor é comparável a um exibicionismo que como tal vai contra as leis íntimas do amor [...] No silêncio do amor que se esconde a si mesmo e

> com ele a verdade, há muito mais de verdade que no gesto de espalhar por todas as partes a verdade caso isto seja feito sem amor. É aqui, sobretudo, que é possível perceber nitidamente a que ponto a verdade é colocada inteiramente ao serviço do amor que a engloba e que a sobrepassa [...] O amor não resguarda somente o limite da revelação de si mesmo, ele respeita também o mistério da pessoa do outro[81].

Percebemos então que se existe algo no próximo que causa algum mal e que ofusca nele a verdade de Deus, a revelação de tal coisa, pelo amor, deve acontecer somente enquanto pode ser perdoada e em seguida, pelo bem maior do outro, ser esquecida. Nestes termos, jamais tal revelação acontece a fim de submeter o próximo através do domínio de sua verdade. Esta violência é uma maldição inominável. Neste cenário, a tortura e a chantagem são irmãs gêmeas, filhas do egoísmo. O amor nunca ressuscita fantasmas que possam perturbar a paz do amante. Imaginemos quantas vidas destruídas por causa desta sede de domínio, por este ato egoísta e violento característico de um poder inquisidor que arranca impiedosamente do outro uma verdade para logo exibi-la como troféu, causando, assim, a ridicularização e muitas vezes o desprezo do outro. Este risco lamentável existe no mundo das relações intersubjetivas e intuímos que é a causa do desespero e fracasso da relação entre duas liberdades. Tememos o outro porque vemos nele sempre a possibilidade de uma tortura. Contudo, para nós, na perspectiva cristã de uma fenomenologia da intersubjetividade, o outro não é somente a possibilidade do nosso inferno, tal como expõe Sartre em sua narrativa[82], mas se desvela para nós, através do amor autêntico, como sendo a possibilidade de um verdadeiro paraíso. O outro haverá de ser sempre o meu Jardim, por onde passeio, onde encontro Deus através dos seus canteiros, de sua carne, do seu suor, odor e calor.

> Nenhuma verdade parcial pode como tal exprimir verdadeiramente a essência de uma pessoa espiritual e imortal. Sem ser reatada à verdade absoluta, esta pessoa não pode se manifestar a si mesma de forma conveniente. Porém este religamento não é possível a não ser que a pessoa permita que seu saber parcial saia à luz, graças ao amor, virtualmente sem limites [...] O amor é o contrário do espírito de seita. Ele está sempre disposto a transmitir a verdade do outro antes da sua própria [...] Finalmente o amor está tão convencido do caráter total da verdade, e tão seguro do dom dele mesmo, que ele se encontra pronto, em favor desta totalidade da verdade, a renunciar seu próprio ponto de vista parcial[83].

---

[81] Ibid, p. 110-11.
[82] Cf. SARTRE, Jean Paul. *Huis clos*: suivi de les mouches. Paris: Éditions Gallimard, 1947. 247p.
[83] BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité*, p. 115.

Assim, desta forma magistral, a reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pode nos conduzir a uma autêntica fenomenologia da intersubjetividade. Nesta reabilitação teológica do saber da verdade do mundo, todo conhecimento deve levar em conta a autêntica acolhida da verdade do outro. A revelação da verdade na relação entre os amantes somente acontece quando, em nossa acolhida da verdade do outro, engajamo-nos amorosamente nesta revelação do mesmo. Desta forma, ultrapassamos, por um lado, a frieza que pode caracterizar o puro ato de captar e dissecar a verdade alheia, como ato de justiça fenomenológica; e, por outro, abandonando o egoísmo, reconhecemos o amor como único critério para a doação de nós mesmos e a acolhida do outro. Contudo, não nos esqueçamos de que o amor aqui não significa outra coisa que a capacidade de olhar a alteridade a partir do original olhar de Deus. Trata-se de mirar com o olhar de Deus cada verdade particular que me é revelada como um verdadeiro dom. Por isso, o amor aparece sempre como a medida da própria justiça. É a partir desta compreensão que a fenomenologia da verdade nos conduz surpreendentemente à visão primordial de Deus como amor e misericórdia. O que vale a pena ressaltar é que tanto o amor como a misericórdia não são atributos do pensamento, mas emergem como tonalidades afetivas tal como as concebemos na fenomenologia da vida. Numa visão antropomórfica podemos dizer que seu centro é o coração, ou como diz a tradição judaica, o ventre, e não o cérebro. É assim que Deus se revela de forma amorosa, quando ao pensar na possibilidade de vingança contra seu povo sente que seu coração se contorce e suas entranhas se comovem (Os 11,8). Eis aqui a possibilidade de que os frutos da reabilitação teológica da epistemologia moderna, operada pela fenomenologia da verdade de Balthasar, toquem em profundidade e se encontre, assim mesmo, com os frutos da fenomenologia da vida de Henry. Eis a graça da revelação no interior da relação intersubjetiva que nos impulsiona a proclamar um muito obrigado seguido de um obsequioso amém.

Intuímos que a tarefa de uma fenomenologia da intersubjetividade, situada a partir de uma fenomenologia da vida, consiste em conceber esta pedagogia do amor, a qual rege o encontro entre duas liberdades, a partir de corpo de carne que se apresenta antes como um 'poder vivo' do sentimento ou da vida como um *arqui-pathos*. Desta forma, a pedagogia do amor aparece situada no seio de uma pedagogia da encarnação compreendida em seu sentido cristão, isto é: encarnação como revelação da vida de Deus imanente em nossa carne. Recordamos que a categoria da encarnação é reformulada por Henry em seu conceito de transcendência como designando "*a*

imanência da Vida em cada vivente[84]". A relação do conhecimento, tão bem trabalhada a partir da liberdade do sujeito e do objeto em Balthasar, desemboca nesta rica concepção da verdade que se apresenta através do olhar amoroso do amante que, em Deus, contempla a verdade do amado. Contudo, é importante perceber que esta relação amante-amado permanece um conhecimento abstrato enquanto nossa concepção de Deus não considerar de forma radical a revelação da Verdade e do Amor de Deus como vida afetiva, como *phatos*. Somente um Deus apaixonado, patético no sentido mais profundo do termo, pode se encarnar e nos levar à encarnação. É a partir da vida que se vive o amor. É na vida que algo como uma pedagogia do amor pode ser experimentada. Se o amor do conhecimento intelectual não se encarna, permanece no mesmo plano do amor popularmente dito platônico. Um amor desencarnado que jamais ultrapassará o critério da justiça fenomenológica, um amor que não se lança que não se engaja. Convém lembrar aqui a parábola segundo a qual se o grão de trigo não descer ao chão, se não for plantado e não morrer, não produzirá frutos (Jo 12, 24). De fato, amamos mais que a ideia da verdade do sujeito. Amamos a Jací, o Raimundo, o Érich; amamos um corpo de carne. E é na carne do amado/amada que se dá a epifania de Deus como uma verdade viva.

Não pensamos que Balthasar quisesse comunicar em sua fenomenologia da verdade algo radicalmente distinto do que propomos dizer aqui talvez com menos maestria. Ao contrário, parece-nos evidente que foi a fim de manifestar a verdade de Deus como verdade viva e primordial na qual todo vivente se encontra dado, que o teólogo propõe uma fenomenologia da verdade. Esta, como já dissemos, aparece como uma reabilitação teológica da fenomenologia do mundo. Buscando transpor os limites do que nomeamos como reabilitação teológica da fenomenologia do mundo em Balthasar, a fim de mantermos a intuição da verdade primordial de Deus enquanto Vida, a conjugamos com o pensamento henryano que, como vimos, emerge como crítica radical do aparecer do mundo em sua redução unívoca de toda verdade ao aparecer do horizonte ek-stático próprio de um monismo ontológico. A fenomenologia da vida, em sua crítica ao aparecer do mundo, a partir dos próprios princípios da revelação cristã que narra Deus, como Vivo e Verdadeiro, oferece-nos também uma rica perspectiva teológica.

[84] HENRY, *Incarnation*, p. 176.

A questão agora consiste em saber se a teologia, impregnada com a herança do intelectualismo clássico e, portanto, também de um monismo ontológico, está disposta a fazer esta reviravolta a qual consiste justamente na passagem da concepção de Deus como Ser à revelação de Deus como Vida-Amor. Para tanto, é preciso retomar a tradição metafísica com um olhar mais crítico. Trata-se aqui da polêmica questão da desnelenização do cristianismo. No sentido de pensar as categorias centrais da metafísica que se fazem presentes na teologia, a partir dos pressupostos da revelação da verdade de Deus da tradição bíblica. Sobre este tema vale a pena resgatar o conceito lonerganiano de diferenciação da consciência tratado na obra "*The way to Nicea*[85]". Então compreenderemos que esta desnelenização do cristianismo não significa um abandono radical das categorias cristológicas e teológicas construídas com esmero ao longo da história do dogma, mas, antes, da resituação ou ressignificação das mesmas através de um lento, modesto e paciente aprendizado.

Ainda sobre a provocação precedente no que concerne à tarefa da teologia de operar a passagem do ser à Vida, parece-nos que o colóquio do Instituto Católico de Paris, organizado para debater os últimos escritos de Henry sobre o cristianismo, apresentou críticas e resistência a esta intuição[86]. A passagem do ser à vida na teologia, ou mesmo a superação de certo monismo ontológico que impregna a epistemologia da teologia, parece mais complexa e pode ser mais longa que imaginamos. Após quase dois mil anos de muita teologia e formulações dogmáticas, resta ainda muito caminho a ser percorrido. Contudo, uma coisa nos parece evidente, e por causa dela, fizemos esta breve digressão. Trata-se da intuição de que tal passagem do ser à vida somente pode acontecer a partir da vivência da revelação da própria vida. Isto significa dizer que este caminho não basta ser trilhado primeira e exclusivamente na dimensão reflexiva do pensamento. Não será, exclusivamente, produzindo teses como esta, que se passa do ser à vida. Mas será vivendo diariamente nas relações intersubjetivas a pedagogia do amor, através da qual vislumbramos a epifania de Deus no rosto do outro, nos corpos de carne, que podemos fazer primeiramente esta passagem em nós pela experiência de um Deus vivo. Deus vivo que 'sentimos' tocar nossa existência. Toda esta dinâmica exige a retomada da antropologia unitária sugerida pela tradição bíblica.

---

[85] Cf. LONERGAN. Bernard J. F. *The way to Nicea*: the dialectical development of trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster, 1964, 143p.

[86] Cf. CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez michel Henry*: les derniers écrits de Michel Heny en débat. Paris:Cerf, 210p.

É a partir daqui que situamos a possibilidade da 'teologia do corpo' como uma 'pedagogia cristã da encarnação', cujo fruto maior só pode ser uma pedagogia do amor que rege nossas relações intersubjetivas, interpessoais e, por que não dizer, intercorporais e intercarnais. Isto significa que somente o conhecimento do outro, através do encontro amoroso, pode nos conduzir pedagogicamente à revelação da verdade da vida em nós e na alteridade. Verdade esta que consiste na percepção de nosso corpo de carne como morada viva da Vida. Destarte, percebemos tanto nosso corpo como o do outro em sua 'carnalidade', isto é, como um corpo de carne doado na imanência da vida absoluta na qual toda 'carne' é gerada e se faz possível. Uma teologia do corpo se apresenta então como uma teologia da carne. Contudo, o que deve ser percebido como fundamental é que toda esta revelação de nosso corpo de carne como morada do Espírito do Deus Vivo e Verdadeiro, encontra seu lugar de epifania sublime no próprio Corpo de Cristo que se apresenta, em sua missão universal, como Corpo místico que revela a verdade de todo corpo de carne. Entramos aqui na dimensão da função ético-salvífica do Corpo místico de Cristo a partir de uma narrativa teológica que se apresenta como mistagogia ricamente intuída na tradição sacramental da Igreja[87].

Temos então que a reflexão sobre a fenomenologia da intersubjetividade pode nos conduzir à revelação da função salvífica do Corpo místico de Cristo. Na teologia do corpo, haurida de nossa intuição sobre a pedagogia cristã da encarnação, este Corpo místico de Cristo se estabelece como horizonte ético teológico das nossas ações carnais. Realmente o Corpo de Cristo aparece aqui como Caminho, Verdade e Vida (João 4,6). É o princípio de inteligibilidade para nossas ações carnais e relações intersubjetivas. É a luz através da qual vemos a luz (Salmo 35,10). Estão lançadas as bases para que possamos continuar pensando com maior profundidade, a partir do Corpo de Cristo como esta inteligibilidade primordial, as consequências desta fenomenologia da intersubjetividade a nos apontar para uma teologia fenomenológica do corpo. Contudo, a base para tal teologia do corpo, implica justamente uma fenomenologia da dramática de nossa carne em sua situação metaxológica entre a possibilidade da salvação - perdição, expressa metaforicamente como o "espinho na carne".

[87] Cf. CHAUVET, *Le corps, chemin de Dieu*, p.55-80.

3.2 Espinho na carne: questões pastorais emergentes

Como bem expressamos anteriormente a base para uma teologia do corpo, exige, do nosso ponto de vista, uma fenomenologia da dramática de nossa carne em sua situação metaxológica entre a possibilidade da salvação - perdição. Tal situação pode ser expressa metaforicamente como o "espinho na carne", ainda que o sentido desta frase em Paulo não determine nenhum conteúdo moral específico, evoca de alguma forma o limite da carne, sua finitude. Nosso percurso será dialético. Navegaremos entre três elementos constitutivos desta trama, a saber: entre a dramática da nossa existência corpórea, em sua labilidade, manifestada como "espinho na carne"; entre as questões pastorais emergentes emolduradas justamente pela condição do limite de nossa carne e, por fim, a sugestão de horizontes hermenêuticos que nos ajudem a compreender que nosso corpo de carne encontra na carne de Cristo uma inteligibilidade primordial que o revela como lugar de encontro e salvação.

A respeito disto emerge aqui o papel fundamental daqueles que prestam um serviço ministerial de acolhida e condução do povo de Deus. Parafraseando Noam Chomsky, filósofo americano[88], afirmamos a responsabilidade não dos intelectuais, mas, sobretudo, dos pastores na condução do povo de Deus. Recordando as palavras do Senhor que ao ser entregue para Pilatos foi decisivo em dizer: "*culpa maior tem quem me entregou a ti*" (Jo, 19, 11b). Esta tese teria pouco sentido se abstivéssemos deste momento como convite à comunidade eclesial para repensar algumas questões a partir da proposta da releitura de nossas ações carnais levando em consideração as intuições da abordagem fenomenológica do cristianismo aqui desenvolvidas.

a) Dramática de nossa existência corpórea: o espinho na carne

A palavra drama vem do grego e significa ação[89]. No mundo do teatro, apesar de suas muitas definições, possui sempre em seu horizonte semântico uma relação íntima com o *pathos*, no sentido mais genuíno da palavra. Assim, no mundo da literatura o drama pode ser pensado como uma narrativa patética da vida comum que carrega em si um desfecho grave. É neste sentido que falamos da nossa existência corpórea como um drama, ou seja, como algo carregado de *phatos*, bem como já o tratamos ao longo de nossa abordagem heryana da carne. Esta existência dramática num

[88] Cf. CHOMSKY, Noam. *Wer beherrscht die Welt*: die Globalen verwerfungen der Amerikanischen Politik. Berlin: Ullstein, 2016, p.13-32.

[89] Cf. ΔΡΑΜΑ. in URBINA, José M. Pabón S. De. *Diccionario Manual Grieco-Espanhol*. Barcelona: Vox, 1998

corpo de carne, sempre foi tema da revelação bíblica e encontra uma de suas principais formulações no discurso de Paulo aos coríntios:

> Já que estas revelações eram extraordinárias, para eu não me encher de soberba, foi me dado um aguilhão na carne- um anjo de Satanás para me espancar- a fim de que não me encha de soberba. A este respeito três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Respondeu-me, porém: "Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo seu poder". Por conseguinte, com todo ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo [...] Pois quando sou fraco, então é que sou forte. (2Cor, 12, 7-9. 10b).

Numa breve análise exegético-hermenêutica do texto, um rico mundo de significados pode ser evocado. Nossa existência dramática num corpo de carne emerge através da rica metáfora do espinho na carne, tradução da expressão grega *σκολοψ τη σαρκι*[90], a qual, segundo Jean-François Noel, possui o sentido forte de uma verdadeira estaca na carne, bem mais que espinho[91]. A expressão espinho na carne, embora tenha ganhado muitas vezes, ao longo da tradição teológica, um sentido moralmente negativo, sendo atrelada sempre à condição moralmente degradada do homem atingido pelo pecado original, possui, segundo podemos haurir do próprio contexto da carta paulina, um sentido muito mais lato a englobar o mistério da existência humana revelada pela antropologia bíblica. Vejamos algumas considerações a partir do próprio texto e a interpretação especial que Jean-François Noel dá a este texto.

Em primeiro lugar, parece-nos importante ressaltar que o texto em português utilizado por nós (Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada, 3ª impressão, 2004), seguindo a tendência exegética atualizada não traduz *σκολοψ τη σαρκι* como espinho na carne, mas como "um aguilhão na carne". E sobre isto ainda vale ressaltar que a nota (*a*) oferecida pelos responsáveis propõe uma equivocidade do termo dizendo que o "espinho na carne" pode se referir bem a "*uma moléstia com acessos penosos e imprevisíveis. Talvez a resistência dos israelitas, os irmãos de Paulo segundo a carne, à fé cristã*". Esta ampliação de sentido é importante justamente para evitar que a expressão seja identifica, como tem sido feito amiúde por leitores sem cultura teológica, a uma questão de ordem estritamente sexual. Contextualizando a expressão paulina

---

[90] Cf. REINECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Edições vida nova, 1985, p. 366

[91] Cf. NOEL, Jean-François. L'écharde dans la chair éloge de la sainteté ordinaire. Paris: Desclée de Brouwer, 2011, p.11.

Noel, em sua obra *L'écharde dans la chair*, vai propor uma interpretação ligada ao desafio da santidade ordinária. Neste sentido, o "espinho na carne" ganha um contorno espiritual-existencial muito mais rico. Sendo visto como o mistério da força da graça de Deus que faz sua epifania a partir da fraqueza de nossa carne golpeada e calejada, recordando as palavras do Senhor ditas a Paulo "é na fraqueza que a força manifesta todo seu poder". Para além do sentido moral de "fraqueza" como condição de pecado e perdição, o que emerge aqui na dramática de nosso corpo de carne, finito e limitado, é mais bem um horizonte infinito de possibilidades de se viver o chamado à santidade, tal como nos mostra a história dos santos ao longo da tradição da Igreja[92].

Vemos então, que o "espinho na carne" como tradução de nossa dramática condição corpórea - existencial, leva bem mais a uma abertura de horizontes que a um fechamento existencial, justamente porque, como bem disse o Senhor, "*sua graça nos basta*" (2Cor 12, 9) e " *onde avultou o pecado, a graça superabundou*". O que vemos aqui consiste em uma retomada positiva de nossa condição humana, do corpo de carne, bem mais que uma lamentação pelo "espinho na carne". Contudo, é bem verdade que o "espinho na carne" se refere à nossa condição corpórea em toda sua labilidade. Desta forma, encontramo-nos realmente numa dramática existencial. Nossa carne nos humilha e causa em nós certo constrangimento, principalmente quando não praticamos o que queremos e fazemos o que detestamos (Rm 7, 15). Contudo, é esta carne que constitui a principal possibilidade de encontro conosco mesmos, com nosso espinho como lugar de santificação e percepção da graça, como nos sugere Noel em seu elogio da santidade ordinária[93]. Por isso, a santidade em seu sentido cristão não consiste em um abandono da carne. De fato, Cristo não o fez, mas numa resituação do nosso corpo de carne entre duas posturas existenciais decisivas, a saber: a santidade encontra seu lugar, na carne, entre o espinho e o orgulho[94] "para eu não me encher de soberba, foi me dado um aguilhão na carne" (2Cor 12, 7). Contudo sobre este versículo diz Noel:

> Tentemos olhar num outro sentido. Este espinho, esta ferida incurável, mais que uma grade contra o orgulho é talvez o lugar privilegiado onde Deus fala, escreve e desenha nossa vida. Este espinho é aquilo que poderia ser uma humilhação em um nobre e sublime encontro. Esta súplica, tão bonita e tão bela, nos faz dignamente inclinar-nos, incita-nos a uma ardente espera. Ela doa o tom ao nosso desejo de Deus, é graças a ela, e por causa dela que nos tornamos peregrinos e

[92] Ibid, p. 9-15.
[93] Ibid, p. 22.
[94] Ibid, p. 19.

> às vezes coxos, mas peregrinos de qualquer maneira. E enfim, mais autênticos crentes[95].

Quanta glória nos reserva a existência carnal? Reserva-nos o lugar de encontro com Deus, o lugar privilegiado de sua manifestação, tal como nos revela o evento da encarnação. Fazendo uma interessante conexão entre o espinho na carne e a cruz de Cristo, como se tal espinho fosse uma espécie de ferpa desprendida da cruz e fincada na carne daquele que aceitou carregá-la, o autor ainda defende que este espinho tem uma fecundidade escondida a qual se refere ao mistério paradoxal de que por ele somos conduzidos à santidade. Diz o autor que "*este pequeno pedaço de madeira da Cruz inaugura em nossa própria carne a presença íntima de Deus*[96]". Por isso mesmo, o espinho na carne, na tradição cristã, interpretado como limite e condição de labilidade do corpo de carne, não pode, contudo, ser compreendido como oposição e condição de pecado. Ao contrário, o que nos mostra o contexto da narrativa bíblica e mesmo o evento da encarnação é que ele é, paradoxalmente, a reserva da presença íntima de Deus em nossa carne. Recordando Henry, dizemos que a imanência representada por este espinho na carne aparece como uma espécie de condição de transcendência. A partir desta hermenêutica temos agora condições de abordar brevemente algumas questões pastorais emergentes que não deixam de ser a manifestação deste espinho na carne e possibilidade sempre fecunda de encontro com Deus.

b) Questões pastorais emergentes:

Antes da simples descrições de algumas questões pastorais emergentes, convém elaborar algumas considerações preliminares. Começamos com uma observação pertinente: questão alguma emerge do nada. Existe sempre um pretexto, um contexto e uma perspectiva de futuro a situar nossa dramática existencial. Neste momento lançamos o desafio de contextualizar as questões pastorais emergentes, em relação ao nosso corpo de carne, no horizonte conflitivo de uma mudança de época que, por sua vez, evoca uma época de mudança. Abundantes são as nomenclaturas que buscam dar conta deste constante processo de inovação cultural que tocam diretamente nosso corpo de carne em sua constituição existencial como bio-psico-social que se encarna no mundo, por exemplo, a partir de um modo específico de vivenciar a corporeidade marcada pela sexualidade. Questões pastorais emergentes existem várias, e todas elas podem constituir uma forma de espinho na carne, desde a clássica questão profética da

[95] Ibid, p. 23.
[96] Ibid, p. 24.

opção pelos pobres e a busca do direito e justiça até mesmo a crítica interna da configuração eclesial e ministerial. Contudo, como nos parece inviável no momento fazer um exame acurado do conjunto destas questões, optamos, no contexto do discurso sobre a proposta de uma teologia fenomenológica do corpo, apontar para o que podemos denominar como a constatação de uma "revolução erótica", tal como propôs Lawrence Lipton em sua polêmica obra[97].

Situamos então algumas questões pastorais emergentes no contexto desta "revolução erótica" anunciada por Lipton que, pese sua crítica ao mundo religioso, a anuncia quase como em forma de oráculo:

> De todas as revoluções que hoje varrem o mundo, política, econômica, social, científica e moral, a última talvez venha a ser a de mais longo alcance e a mais profunda de todas. Geralmente mencionada como a Revolução sexual, é na realidade mais que uma revolta contra o código moral. É um decidido movimento da parte de milhões de pessoas no sentido de reestruturar o processo do próprio orgasmo, uma mudança completa em toda a economia sexual. Poderia com mais precisão ser chamada de revolução erótica[98].

Alguns elementos da citação acima oferecem vias para a reflexão. Interessante, em primeiro lugar, parece-nos o anúncio que concede caráter de definidade a esta revolução erótica, assim como a aparente redução da moral ao âmbito sexual. De fato, parece que a palavra imoralidade traz, em seu sentido popular, implicitamente sempre um pretenso conteúdo sexual. O segundo elemento interessante é a afirmação de que esta revolução sexual que convém ser chamada de "erótica" aparece vinculada à dimensão prática de milhões de pessoas que pode resultar na reestruturação do processo de orgasmo; imediatamente conecta-se orgasmo à interessante categoria de "economia sexual". A ideia do texto parece conferir um caráter de gravidade ao fenômeno erótico a definir todas as nossas possibilidades existenciais dizendo ser esta dimensão "*a de mais longo alcance e a mais profunda de todas*". Conferindo ou não autenticidade a esta visão, resta ao teólogo a tarefa de pensar como emerge a concepção do corpo de carne, a partir da revelação do Corpo de Cristo, neste contexto.

Diante da constatação/anúncio da "revolução erótica" a comunidade cristã, crente na força do evangelho como princípio de comunhão dos corpos, precisa escutar os sinais dos tempos e não fechar os ouvidos às críticas proféticas que podem ser formuladas a partir de duas questões: a primeira se esboça como uma pergunta. Existe

---

[97] Cf. LIPTON. Lawrence. *A revolução erótica*. São Paulo: IBRASA, 1975, 323P.
[98] Ibid, p.13.

realmente uma conexão entre modos de viver a sexualidade e evolução dos meios de produção estruturantes da vida social? Se existe tal conexão, então as críticas levantadas por filósofos como Michel Focaut, ao pensar uma história da sexualidade, assim como o discurso da revolução erótica de Lawrence Lipton, devem ser vistas não com medo e relutância pelo olhar teológico. Ao contrário, emerge aqui a possibilidade, através da ação do Espírito, para que a comunidade cristã experimente e faça experimentar ao mundo que a mensagem do evangelho é sempre nova, capaz de transcender os matizes culturais e as necessidades contingentes. Que a revelação do Corpo de Cristo em nossa história é sempre capaz de lançar luzes sobre os gestos carnais dos homens e mulheres a partir de novos contextos. Em segundo lugar, levando em consideração o caráter inegável da influência da vivência da sexualidade nas construções das relações fundamentais do ser humano, constatamos que este lançar luzes pode exigir um abandono dos elementos contingentes da vida moral, voltando-se para o que se configura como nuclear na revelação cristã da dádiva de um corpo de carne sensual, sensitivo, sexualizado. Desponta aqui a exigência de um "*aggiornamento*" das orientações morais buscando discernir o que foi até hoje, nos ensinamentos éticos e morais da cultura judeu-cristã, construção social contingente e, portanto, instrumentalização da sexualidade em vista de uma ordem social, e o que permanece como característica essencial das vivências sexuais ao longo da história da humanidade.

É a partir deste contexto de "gravidade" de nossas ações carnais inserido no imaginário desta "revolução sexual" e, ao mesmo tempo, neste desafio de "aggiornamento" das construções eclesiais e pastorais sobre o corpo e a sexualidade, que convém lembrar o desafio de abordar com prudência e carinho questões pastorais de fronteira como é o caso das manifestações relativas à questão de gênero e orientações sexuais diversas, assim como a angustiante situação das restrições das vivências sacramentais para casais de segunda união no seio da comunidade cristã. Emerge ainda o vasto mundo das experiências sexuais "precoces" no mundo dos adolescentes a desafiar o que a construção moral colocou como relações sexuais maduras e equilibradas. Uma Igreja profética talvez seja neste momento uma Igreja da escuta e da acolhida. Este "aggiornamento" das construções eclesiais e pastorais sobre a vivência da sexualidade neste corpo de carne exige antes a promessa da hermenêutica pós-moderna para a renovação bíblica da teologia moral, tal como nos propõe Patrícia Battie Jung[99].

[99] Cf. JUNG, Patricia Beattie; CORAY, Joseph Andrew, *Diversidade sexual e catolicismo*, p. 109.

Sabemos da enorme dificuldade da teologia moral atual para abordar estes e outros temas concernentes à nossa existencia num corpo de carne. Evitando estender o tema para um domínio que exigiria de nós a força que agora não temos, concluímos nossa abordagem sobre estas questões pastorais emergentes apresentando uma intuição. Intuímos que, no seio da comunidade de fé, a abordagem destas questões pastorais emergentes diretamente conectadas ao mundo da "revolução erótica", encontra-se limitada por dois grandes horizontes a serem desbravados. O primeiro diz respeito ao desafio que a comunidade eclesial deve enfrentar na participação efetiva das configurações sociais emergentes das novas relações segundo a diversidade da vivência da sexualidade para não ter que pedir perdão posteriormente por ter fechado os ouvidos aos clamores do povo. A carne também grita. A Igreja não pode ficar indiferente, omissa, ou ainda mais, simplesmente julgar *ex cathedra*, a vivência corporal dos seus membros. Ainda mais se vive com profundidade a fé na unidade do corpo místico de Cristo. Contudo, esta participação eficaz na construção desta nova "organização do orgasmo" exige uma postura aberta de diálogo e a reafirmação do dom inesgotável da carne de Cristo que se estabelece sempre como o princípio de inteligibilidade de nossa carne tal como propõe a fenomenologia da vida em Henry. Não se pode mais ignorar que nossas comunidades hoje funcionam não à margem, mas muitas vezes, graças às pessoas que experimentam na carne situações que as colocam à margem da moral sexual vigente. Parece-nos constituir um escândalo que aceitemos o dízimo e demais colaborações ministeriais de casais de segunda união, casais homoafetivos etc, mas não os incorporemos de forma sacramental à dimensão do Corpo místico de Cristo.

O segundo horizonte a ser desbravado, diz respeito justamente ao desafio pastoral que implica o engajamento eclesial e a vivência sacramental dos irmãos e irmãs que vivenciam algumas dessas situações que nomeamos fazer parte das questões pastorais emergentes. A não participação plena destes membros no corpo de Cristo que é a Igreja revela às vezes contradições teológicas que deixam a descoberto a fragilidade de algumas posturas do magistério. Um exemplo comum e polêmico é, por exemplo, o veto oficial aos casais de segunda união à mesa da eucaristia, mas o convite a que sigam participando sem restrições da mesa da palavra. Existe acaso a possibilidade teológico-espiritual de separar o corpo do Senhor da Palavra de Vida que ele é? Na exortação apostólica "*Amoris Laetitia*", o Papa Francisco dá um alento pastoral ao destacar a prudência dos pastores em discernir cada situação:

> «Perante situações difíceis e famílias feridas, é preciso lembrar sempre um princípio geral: "Saibam os pastores que, por amor à verdade, estão obrigados a discernir bem as situações" (Familiaris consortio, 84). O grau de responsabilidade não é igual em todos os casos, e podem existir factores que limitem a capacidade de decisão. Por isso, ao mesmo tempo que se exprime com clareza a doutrina, há que evitar juízos que não tenham em conta a complexidade das diferentes situações, e é preciso estar atentos ao modo como as pessoas vivem e sofrem por causa da sua condição»[100].

O bom discernimento de cada situação pastoral complexa, tal como nos propõe Francisco, talvez seja mais bem realizado se interpretarmos os elementos lábil de nossa sexualidade como um espinho na carne, porém não no sentido de que tal espinho é para nós um fardo, mas recuperando a dimensão abordada por Noel, de que este "espinho na carne" constitui paradoxalmente a possibilidade de nossa santificação, pois "*este pequeno pedaço de madeira da Cruz inaugura em nossa própria carne a presença íntima de Deus*[101]". A questão do discernimento pastoral nos coloca em perspectiva de pensar a relação entre hermenêutica e pastoral como um verdadeiro desafio ministerial.

c) Hermenêutica e pastoral: desafio ministerial

Um desafio recorrente no ministério de aconselhamento pastoral diz respeito à angústia vivenciada pelo ministro ordenado diante de situações que o colocam em franco confronto entre as orientações oficiais da Igreja e a exigência de novas respostas que ultrapassam sua autoridade para dizer e fazer o que deve ser dito e feito. Diante das questões pastorais emergentes surge o desafio de conjugar uma hermenêutica pastoral atualizada e, ao mesmo tempo, manter o essencial do anúncio do evangelho sobre a dignidade humana e o risco sempre potencial, devido à nossa labilidade, de um afastamento da graça. A prudência e a caridade pastoral assumem papel primordial para que possamos apresentar as convicções cristãs com maturidade evitando assim o afastamento radical daqueles que de alguma forma estão sobre nosso cuidado. Sobre isto nos alerta o Papa Francisco em "*Amoris Laetitia*":

> Ao mesmo tempo devemos ser humildes e realistas, para reconhecer que às vezes a nossa maneira de apresentar as convicções cristãs e a forma como tratamos as pessoas ajudaram a provocar aquilo de que hoje nos lamentamos, pelo que nos convém uma salutar reacção de autocrítica[102].

---

[100] FRANCISCO, *Amoris Laetitia* (79).
[101] NOEL, *L'écharde dans la chair*, p. 24.
[102] FRANCISCO, *Amoris Laetitia* (36)

Esta salutar reação de autocrítica para o exercício de uma hermenêutica existencial das questões pastorais emergentes implica de alguma forma a retomada da "pedagogia do amor" trabalhada na seção sobre a fenomenologia da intersubjetividade. Neste contexto, recordemos que o critério que deve guiar a hermenêutica pastoral é aquele que se refere ao princípio do amor e não o princípio fenomenológico da justiça. Sem o exercício espiritual de situar nossa forma de olhar as realidades pastorais emergentes a partir do olhar misericordioso de Deus, corremos sempre o risco de reduzirmos as situações existenciais complexas ao olhar fenomenológico de justiça. Isto pode provocar uma espécie de instrumentalização da realidade alheia e uma adequação da mesma ao ideal de vida que julgamos ser o mais conveniente por nos incomodar menos.

Neste horizonte, vale a pena recordar a promessa de Deus feita em Jeremias (3,15), retomada na exortação apostólica "*Pastores dabo vobis*" como introdução e conclusão do discurso sobre a formação dos ministros ordenado nas circunstâncias atuais[103]. A promessa do Senhor assim se expressa em toda sua densidade: "*Dar-vos-ei pastores segundo o meu coração*" (Jr 3, 15). Ser pastores/ pastoras segundo o coração de Deus é uma exigência que jamais cumpriremos de forma plena, talvez seja este "*nosso espinho na carne*". Deve doer-nos a incapacidade sempre latente de olhar o mundo com os olhos de Deus. Contudo, ao mesmo tempo, a promessa feita a Jeremias deve permanecer sempre no horizonte como um desafio pastoral.

Sem pretensão de encerrar tema tão delicado, apontamos ao menos quatro elementos que nos parecem fundamentais para a prática de uma escuta pastoral no constante exercício de fidelidade à revelação e ao mesmo tempo no desafio perene de uma hermenêutica atualizada. Em primeiro lugar, ressaltamos o desafio da honestidade e autenticidade existencial do ministro como um dos elementos fundamentais para o estabelecimento de uma verdadeira escuta pastoral. O que se destaca aqui é o compromisso fundamental do ministro com sua formação e atualização permanente nos diversos âmbitos da existência[104]. O segundo elemento diz respeito ao estabelecimento de um vínculo construtivo na relação pastoral. Aqui, o olhar sobre o outro acontece a partir do princípio da fenomenologia da intersujetividade, o qual, como vimos, supõe um olhar de amor balizador do olhar de justiça que, como nos propõe Balthasar, é capaz

[103] Cf. JOÃO PAULO II, Papa. Exortação apostólica pós-sinodal "Pastores dabo vobis", Lisboa: Edições Paulistas, 1992 (n. 1; 82).
[104] Ibid, (Cap VI n. 70-81).

de se manifestar como um olhar criador[105]. Nesta relação se desenvolve a benéfica e oculta cumplicidade da relação pastoral, com os riscos e as possibilidades do rico fenômeno da transferência que também ocorre na relação pastoral, e que não deve ser considerado em si, como nos recorda Morano, um problema, mas como um ponto de partida que de alguma forma colabora para um processo que chamaríamos de empatia pastoral[106].

A partir desta oculta cumplicidade pastoral, emerge o terceiro elemento que consistiria em, ultrapassando o olhar de justiça fenomenológica, fazer um caminho preferencialmente mistagógico que conduza a pessoa a se resituar autenticamente a partir de sua opção fundamental[107]. Por ser tema bastante conhecido e não constituir nosso propósito, não discorremos sobre o teorema da opção fundamental. Contudo, a integração dos três primeiros elementos supõe um quarto aspecto. Trata-se de uma teologia do amor que nos permite viver a liberdade dos filhos de Deus:

> Na perspectiva cristã, a liberdade e o amor são os fundamentos da ética. Duas frases lapidares de São Paulo lembram as duas fontes genéticas do agir humano correto: "para a liberdade que Cristo nos libertou" e "não deveis nada a ninguém, a não ser o amor mútuo". A preocupação secular dos moralistas com a natureza e a lei natural pode ser interpretada como tentativa racional da Igreja se comunicar com o mundo. De forma alguma atinge a riqueza da revelação de Deus em Cristo Jesus nem a plenitude da liberdade dos filhos de Deus, à qual os seres humanos são chamados. Sem liberdade não há ética nem obrigação moral. Sem amor pelo outro não se cumpre a lei nem a vida tem sentido ou sabor, nem as pessoas realiza seu valor mais íntimo[108].

No horizonte da teologia do amor podemos compreender que aquilo que antes era visto como um espinho na carne a minar a possibilidade de vivência do ideal de santidade, emerge, pelo contrário, como lugar de encontro autêntico do mistério da vida imanente em nossa carne. Pois, como nos foi dito: *este pequeno pedaço de madeira da Cruz inaugura em nossa própria carne a presença íntima de Deus*[109]". É neste panorama de reinterpretação positiva do "*espinho na carne*", como tradução da nossa possibilidade mais fecunda de encontro com Deus a partir, paradoxalmente, de nossa labilidade, que emerge a proposta de pensar a função pedagógica do Espírito do Ressuscitado no contexto de uma teologia fenomenológica do corpo.

---

[105] Cf. BALTHASAR, *Phénonoménologie dela vérité*, p. 100.
[106] Cf. MORANO, Carlos Domínguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo Loyola, 2003, p. 263-300.
[107] Cf. VIDAL, Marciano. *Moral de opção fundamental e atitudes*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 141-165.
[108] LEERS, Bernardino; TRASFERETTI, José. *Homossexuais e ética cristã*. Campinas: Editora átomo, 2002, p. 162.
[109] NOEL, *L'écharde dans la chair*, p. 24.

3.3 A função pedagógica do Espírito do Ressuscitado: por uma teologia fenomenológica do corpo

As ideias apresentadas neste último tópico constituem fruto de um paulatino processo de elaboração. Destarte, as intuições aqui expostas se encontram, de algum modo, enunciadas ao longo dos cinco capítulos sendo, assim, necessário conhecê-los para compreender o sentido das mesmas. Este derradeiro momento de reflexão não guarda, portanto, a pretensão de promover a epifania do principal elemento desta tese, e isto por dois motivos: primeiro porque o principal elemento constitutivo da tese foi enunciado desde o início, quando elucidamos a intenção de pensar uma teologia do corpo a partir da fenomenologia da vida de Henry; em segundo lugar, porque a epifania dos principais elementos da pesquisa se foi dando gradualmente na apresentação de cada capítulo, os quais pretendem formar uma unidade.

A fim de conferir maior sistematicidade à narrativa, fizemos a opção de abordar a proposta de uma teologia fenomenológica do corpo a partir de sua relação com três horizontes, os quais, de algum modo, aparecem como ideias estruturantes da pesquisa. Em primeiro lugar, uma teologia fenomenológica do corpo, aparece em sua possibilidade a partir do amplo horizonte da abordagem fenomenológica do cristianismo. Em segundo lugar, a teologia fenomenológica do corpo pode ser compreendida em estrita conexão com a intuição de uma nova fenomenologia da ação. Por último, a teologia fenomenológica do corpo emerge como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo ressuscitado. Desvela-se aqui a dimensão escatológica da incorporação de nossa existência cristã, como corpo de carne, ao Corpo místico de Cristo através da ação sacramental-existencial.

3.3.1 Teologia fenomenológica do corpo e abordagem fenomenológica do cristianismo

Num primeiro momento convém perguntar: por que propor uma teologia fenomenológica e não uma fenomenologia teológica do corpo? Qual seria a diferença essencial entre as duas abordagens? Vislumbrando o alargamento de compreensão da perspectiva, dizemos que o próprio da proposta de uma teologia fenomenológica do corpo consiste no foco na reflexão teológica enquanto processo do pensamento teológico que concebe o corpo a partir de uma abordagem fenomenológica específica. Isto é, a partir do modo de aparecer primordial que é aquele da autorrevelação da Vida

absoluta que consiste na autocomunicação de Deus num corpo de carne, o corpo de Cristo. Uma fenomenologia teológica, contudo, colocaria seu foco na fenomenologia, ou no processo de pensamento fenomenológico de conceber o corpo a partir de uma teologia. Isto, do nosso ponto de vista, supõe um processo metodológico diferente e foi realizado, de algum modo, por Henry quando propôs uma fenomenologia da vida a partir da revelação da teologia cristã. Não assumimos aqui esta postura, pois mesmo partindo das intuições da fenomenologia da vida, esta pesquisa é antes teológica. Desta forma, definimos a teologia fenomenológica do corpo como uma reflexão teológica que, considerando a possibilidade da abordagem fenomenológica própria do cristianismo, propõe-se a pensar e resituar nossa corporeidade e seus gestos carnais a partir da revelação fundamental da carne de Cristo como horizonte de inteligibilidade primordial. Assim, a teologia fenomenológica do corpo emerge como um pensamento que concebe nossa existência carnal a partir de uma fenomenologia cristã do corpo, ou seja, uma teologia que percebe o corpo de carne a partir da revelação do corpo de Cristo.

Uma teologia fenomenológica do corpo, situada na abordagem fenomenológica do cristianismo, emerge no contexto da constatação de dois modos de determinação do aparecer da Vida. A determinação ôntica da vida, retomada por Schopenhauer, como realidade faminta a qual possui seu fundamento na determinação ontológica da vida como imanência e afetividade. Sobre isto recorda Henry:

> Ao conceito ôntico e pré-crítico da vida como querer, convém opor então radicalmente o conceito ontológico em virtude do qual o querer é, em primeiro lugar, algo mais bem que nada na imanência do sofrimento primordial que faz dele um querer vivo[110].

Completando o seu pensamento o autor continua:

> É na essência do ser e em sua estrutura mais interior, onde se enraíza no fim das contas a inversão das categorias schopenhaurianas, no fato de que, longe de depender do querer, ao contrário, a afetividade o funda em seu ser possível, determinando-o *a priori* como afetivo, como libido e como desejo[111].

No horizonte da revelação cristã de um corpo de carne, fundado no corpo originário do Arquifilho, uma teologia fenomenológica do corpo, mesmo levando em conta a verdade da determinação ôntica da vida, encontra-se, contudo, fundamentada na determinação ontológica da vida como imanência e afetividade. Quais as implicações

[110] Cf. HENRY, Michel. *Genealogía del psicoanálisis,* p. 186.
[111] Ibid, p. 216.

teológicas desta afirmação? Trata-se de intuir teologicamente que é o corpo vivo de Cristo em sua imanência (Cristo é o que é: o Filho unigênito e não outro) e afetividade (o que afeta e o que é afetado na relação de reciprocidade entre Pai e Filho, no Espírito) que confere sentido, de forma mistagógica, e revela nosso corpo de carne nele afetado. Tudo isto diz respeito efetivamente à possibilidade de uma nova fenomenologia da ação.

3.3.2 Teologia fenomenológica do corpo e a nova fenomenologia da ação

Para pensarmos a possibilidade de uma nova fenomenologia da ação no contexto de uma Teologia fenomenológica do corpo, retomamos a reflexão já proposta no segundo capítulo ao menos em seus aspectos mais relevantes para o contexto atual da discussão. Vimos anteriormente que a teologia fenomenológica do corpo precisa ser situada a partir de dois modos de determinação do aparecer da Vida (ôntico/ ontológico). Estes dois modos, por sua vez, fundarão a possibilidade de compreensão de nossa ação no mundo. Desta forma, como afirmamos no segundo capítulo, a possibilidade de toda ação e, portanto, de uma fenomenologia da ação, emergirá entre dois extremos.

> Com o reconhecimento da essência original da vontade como imanência, cumpre-se um dos maiores descobrimentos da filosofia da vida, a saber: aquele do estatuto da ação e da sua possibilidade verdadeira. A ação, certamente, como tudo o que é, somente é possibilitada pelo ser. Se o ser é interpretado a partir da verdade grega e como ek-stasis, desta maneira também, última e inevitavelmente, há de ser compreendido o ser da ação[112].

Brota daqui a possibilidade de que a ação seja compreendida a partir da tradição metafísica do pensamento grego como possibilidade ek-stática. Ressaltamos uma vez mais que o que sobressai neste contexto é a compreensão da ação a partir da concepção do ser conectado ao poder noético e à possibilidade do pensamento. A ação se estabelece como um movimento intelectual. Contudo, uma nova fenomenologia da ação emerge situada na concepção ontológica da vida. Trata-se da impactante concepção da ação a partir da imanência radical da vida. Neste novo horizonte a ação se situa a partir das notas fundamentais da vida: sua imanência e seu arquiphatos. Recordamos, como o fizemos no segundo capítulo, que ao concebermos a fenomenologia da ação em sua possibilidade ek-stática, caímos inevitavelmente no horizonte da transcendência onde

[112] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis*, p. 193.

toda ação é concebida como uma produção. Desta forma, ação no mundo da representação é um ato de objetivação e pertence ao campo semântico da *ποιησις*. No horizonte do aparecer do mundo nossa ação consiste no movimento intencional que traz à luz do mundo (enquanto consciência) o ser das coisas. Desta forma, reafirmamos que a ação suprema consiste em conceber a partir do movimento do pensamento o ser das coisas. Trata-se aqui uma vez mais da ação do intelecto criativo enquanto produção ou objetivação.

Nesta fenomenologia da ação, em sua perspectiva ôntica e não ontológica, recordamos que todas as vezes que agimos produzimos, isto é, conduzimos algo a aparecer neste horizonte ek-stático do mundo da representação. Recordamos que Henry propõe que neste horizonte, a categoria da ação enquanto uma produção aparece compreendida a partir da perspectiva heideggeriana em sua relação com a citação do *Banquete* de Platão, onde a produção aparece como um ato de colocar algo diante de si, portanto, uma objetivação, uma *ποιησις* não simplesmente no sentido de processo criativo, mas, sobretudo como processo de exteriorização[113].

Feitas estas colocações preliminares de caráter mais fundamental, retomemos agora algumas considerações, a partir de Lacroix, para pensarmos o horizonte teológico desta nova fenomenologia da ação no contexto da teologia fenomenológica do corpo. Intuímos que a análise fenomenológica do corpo de carne, em contexto de uma antropologia teológica, realizada por Lacroix, pode nos inspirar a pensar com mais vigor teológico nossa intuição. A compreensão de uma teologia fenomenológica do corpo e da nova fenomenologia da ação, fundamentada na determinação ontológica do aparecer da vida, supõe a retomada de uma fenomenologia do corpo de carne que implica em primeiro lugar, a releitura de nossa corporeidade a partir do evento da encarnação e a revelação nela implicada sobre nossa humanidade. De outra forma isto quer dizer, que o diálogo entre Cristologia e Antropologia emerge aqui como fundamental.

Neste contexto, a análise específica de nossa corporeidade, a partir das três determinações da pesquisa realizada por Lacroix, nos parece não somente inspiradora, mas emerge como uma possibilidade de delimitação importante do tema a fim de que a análise fenomenológica produza realmente frutos teologicamente consistentes. Citamos brevemente, seguindo Lacroix, os três horizontes nos quais uma teologia fenomenológica do corpo de carne pode emergir em sua conexão com uma nova

[113] Ibid, p.194.

fenomenologia da ação. Em primeiro lugar, uma teologia fenomenológica do corpo precisa cumprir a tarefa de propor, nas palavras do teólogo, "*uma crítica das representações redutoras da carne como também do espírito na cultura contemporânea*[114]". Isto implica a aventura teológica da abordagem fenomenológica do cristianismo como afirmação da dualidade do aparecer. Neste contexto de crítica emergem temas clássicos como o reducionismo da realidade ao dualismo corpo e alma que se traduz de várias formas em outros dualismos como corpo - mente; carne - espírito; cérebro - máquina. Esta primeira perspectiva traz como tarefa o anúncio constante do paradoxal anúncio da encarnação "*o Verbo se fez carne*", retomado, por exemplo, na asserção de Oetinger que afirma que "*a corporeidade é o fim de todas as obras divinas*[115]". Imaginamos a tamanha perturbação que pode significar tal afirmação no contexto ainda de um profundo estranhamento da carne em sua possibilidade misteriosa de transcendência.

O segundo horizonte de delimitação de uma teologia fenomenológica do corpo, no contexto de uma pedagogia cristã da encarnação, em vista da compreensão da função pedagógica do Espírito do ressuscitado, possui também como fonte o evento da encarnação e pode ser descrita, à maneira de Lacroix, como a abordagem da questão da carne, em sua relação com o espírito, sob o ângulo de uma reflexão sobre a dimensão ética dos gestos carnais que evoca, por sua vez, o horizonte da nova fenomenologia da ação. Neste contexto, uma das questões fundamentais diz respeito especificamente aos sentidos dos gestos da união carnal e à pergunta se tais gestos (acompanhados de ternura, emoção, prazer) possuem a possibilidade de se expressarem como uma espécie de encarnação do que a tradição denomina vida espiritual. Neste horizonte aparecem ainda as questões centrais relativas à sacralização do corpo e da sexualidade em contrapartida de sua banalização, expressa pelo conflito patente entre a tradição moral do cristianismo e o relativismo ou reducionismo fisiológico das relações humanas, especificamente as sexuais. Na possibilidade desta nova e complexa fenomenologia da ação se insere a necessidade de repensar a doutrina da teologia do corpo atual fundamentada na filosofia do personalismo de Gabrile Marcel, retomada nas catequeses de João Paulo II. Contudo, de tema tão denso não trataremos aqui. Encontra-se aqui

[114] LACROIX, O corpo de carne p. 14.
[115] Ibid, p. 13.

também justificada o tema da preferência do termo santidade ao termo sacralidade, tal como abordado anteriormente[116].

O terceiro horizonte de delimitação de uma teologia fenomenológica do corpo, inserida na intuição da pedagogia cristã da encarnação, possui caráter mais específico tocando diretamente as dimensões teologais da práxis e dos sacramentos quando estes envolvem e ganham sentido principalmente a partir de nossas ações carnais compreendidas numa fenomenologia fundamental da ação. Este terceiro horizonte se encontra formulado por Lacroix como se segue: "*em que medida é possível fundar, em significações intrísecas à união carnal como experiência interpessoal, uma ética do vínculo entre sexualidade e matrimônio*[117]". Em que medida estes três horizontes nos ajudam a cumprir a tarefa específica de, no contexto de uma pedagogia cristã da encarnação, pensarmos a função pedagógica do Espírito do Ressuscitado para uma teologia fenomenológica do corpo, tudo isto levando em conta a abordagem fenomenológica do cristianismo a partir de Henry?

Ainda no horizonte de uma fenomenologia da ação constituída a partir da teologia fenomenológica do corpo, parece-nos interessante perceber que Lacroix, ao propor uma fenomenologia dos gestos carnais, em busca de vislumbrar o sentido imanente de cada ato, intui que os gestos carnais, especificamente na relação íntima dos amantes, ultrapassam o domínio do sentido e se revelam para além de toda a fenomenalidade mostrando à não coincidência unívoca entre a ordem da carne e a do sentido, que se refere a não coincidência unívoca da ação concebida a partir da determinação ôntica ou ontológica da vida, tal como nos expôs Henry[118]. Destarte, em sua forma transbordante, emerge da fenomenologia dos gestos carnais três dimensões de nossa carnalidade, a saber: eles implicam sempre, em primeiro lugar certa transgressão; em segundo lugar revelam uma profundeza ontológica, pois como diz Lacroix "*a experiência do carnal como tal é o momento em que se experimenta de maneira existencial e quase sensível o ser mesmo do corpo do outro*[119]", acrescentamos recordando Henry em sua definição de transcendência a partir da carne, o momento em que podemos perceber a profundeza da imanência da vida em nossa carne e na carne do

[116] Ibid, p. 16-20.
[117] Ibid, p. 21.
[118] Cf. HENRY, *Genealogía del psicoanálisis,* p. 186
[119] LACROIX, O corpo de carne, p. 22.

outro[120]. Por último, nossa carnalidade e seus gestos evocam sempre a dimensão do mistério, trata-se da profundeza do carnal[121].

Intuímos, tal como expusemos de passagem no segundo capítulo, que uma fenomenologia da ação, tomando como referência a determinação ontológica do conceito de vida a partir do evento da encarnação, ou seja, a autorrevelação da vida absoluta em sua autoimpressão e autopassividade radical, oferecer-nos-á um novo paradigma para pensarmos uma fenomenologia do agir cristão. Tudo isto desemboca na possibilidade de uma nova reflexão sobre a ética teológica da corporeidade. Esta, por sua vez, em franca referência à ética teológica da sexualidade, cria as condições de possibilidade para que possamos abordar as questões pastorais emergentes em toda sua complexidade. Trata-se aqui da interpretação das vivências de nossos gestos carnais sempre referidos à memória da vida absoluta na qual todo corpo de carne se encontra dado. Nesta fenomenologia do agir cristão joga papel importante o corpo pensado como um "*Eu posso*". A compreensão deste corpo de carne como um "eu posso", a gerar uma nova fenomenologia da ação, encontra sua possibilidade numa fenomenologia da carne, tal como nos afirma Henry:

> Trata-se da distinção entre o corpo intencional, a transcendência ek-stática de cada um de nossos sentidos, -transcendência na qual as impressões sensuais originárias se tornam os momentos qualitativos da "coisa"- e, de outra parte, o movimento imanente que os habita (aos sentidos) e torna possível seus funcionamentos. Pois é somente na sua imanência radical a si mesmo que cada um dos movimentos de nossa carne, este nosso sentido se cumpre, entra em possessão de si de modo a poder ser este "poder poder" que faz de nossa carne o "Eu Posso" primordial. Portanto, é verdade que nossa carne é doada a ela mesma no processo de vinda a si da Vida absoluta na sua Arqui-passividade. Vemos então que longe de ser ocultado pela análise fenomenológica da carne, a questão do corpo recebe dela, a partir da revelação de um corpo invisível constitutivo do corpo real do universo, uma elaboração inteiramente nova[122].

Recordemos que o 'Eu Posso', que constitui a realidade fundamental de nosso corpo de carne, encontra-se dado num poder primordial. Trata-se do 'hiper-poder' da vida no qual, enquanto viventes, estamos todos dados. Como antes intuímos, neste contexto podemos compreender o sentido das palavras paulinas: "*Tudo posso naquele que me fortalece*" (Fil 4, 13). Destarte, uma nova fenomenologia da ação emerge na

---

[120] Cf. HENRY, *Incarnation*, p. 176.
[121] Cf. LACROIX, O corpo de carne, p. 22.
[122] HENRY, Phénoménologie de la chair. In CAPELLE, p. 179-180.

assimilação teológica da reflexão henryana. E então compreendemos que se posso algo, somente o posso enquanto me encontro fundado ou doado num poder maior, aquele de Cristo, aquele do Deus Vivo e verdadeiro. Da mesma forma, agora de forma inda mais completa podemos compreender a situação existencial de Pilatos que somente se manifestava como um "Eu posso" porque havia sido empoderado não por César, mas por um poder primordial que vinha do alto: "*Nenhum poder terias sobre mim se este não vos tivesse sido dado do alto*" (Jo 19, 11). Desta forma, podemos compreender a fenomenologia da intersubjetividade, inserida nesta nova fenomenologia da ação, como a complexa relação entre estes poderes pessoais de cada 'Eu posso'. Na fenomenologia da intersubjetividade, percebida no contexto de uma teologia fenomenológica do corpo, a partir do Arqui-poder da vida, emerge a revelação do meu corpo e do corpo do outro como um "Poder poder" que se encontra sempre referido ao corpo originário, por excelência, que é o Corpo místico de Cristo, do qual emana o verdadeiro e único poder, assim como toda possibilidade de ação. E como antes dissemos, daqui emerge um coro 'poderoso' a cantar vivamente: "*Tudo posso naquele que me fortalece*". Recordemos, como antes, que este poder originário da vida encontra sua compreensão última na abertura e doação que sempre supõe a entrega e o serviço[123], tal como expusemos ao tratarmos da reabilitação teológica da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da verdade em Balthasar.

3.3.3 Teologia fenomenológica do corpo como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo

A compreensão teológica do nosso corpo de carne, a partir da revelação da carne de Cristo como inteligibilidade primordial, emerge para nós como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo. É no corpo de Cristo, pela ação do seu Espírito, que compreendemos a natureza de nossas ações carnais assim como a possibilidade de poder que somos. Por isso, intuímos que todo este processo pode bem ser compreendido a partir da função pedagógica do Espírito do ressuscitado e, portanto, diz respeito ao que denominamos como uma pedagogia cristã da encarnação. Deus, em Jesus Cristo, por meio do Espírito, caminha conosco tal como pedagogo a nos inserir no belo mistério de nossa existência carnal.

Quando trabalhamos anteriormente as questões pastorais emergentes emolduradas pela dramática de nossa condição corpórea como um espinho na carne,

[123] Cf.BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérite*, p. 215-255.

falamos da sugestão de horizontes hermenêuticos que nos pudesse ajudar a compreender que nosso corpo de carne encontra na carne de Cristo uma inteligibilidade primordial que o revela como lugar de encontro e salvação. No fundo, esta é a proposta de uma teologia fenomenológica do corpo no contexto da intuição da pedagogia cristã da encarnação. Pedagogicamente, o Espírito nos conduz a novas formas de compreender e viver livremente esta graça de sermos quem somos: um corpo de carne capaz de Deus, e por isso, capaz do mundo. É também neste contexto que vislumbramos a tarefa de abordar teologicamente uma fenomenologia da linguagem erótica e propor uma passagem do tesão à ternura no contexto de nossos gestos carnais.

Intuímos que a abordagem teológica da fenomenologia da linguagem erótica pode nos conduzir à possibilidade da ressignificação do próprio discurso teológico sobre o corpo. Discurso este, no âmbido da "moral de nossa carnalidade" que se encontra marcado bem mais pela perspectiva hamartiacentrica. A fenomenologia da linguagem erótica, tomando como ponto de partida a manifestação do Corpo de Cristo, pode recuerar a dimensão da graça do corpo como doação e mistério. Na percepção do corpo dado em suas duas dimensões, a saber: o corpo que nos foi dado e a possibilidade de sermos doação, pode-se contruir uma nova erótica da carne. Desta forma, a fenomenologia da linguagem erótica que parte da inteligibilidade da carne de Cristo, ao instaurar esta nova compreensão erótica de nossa carne como doada/doação, oferece também a possibilidade de uma cisão que nos parece fundamental. Trata-se da separação necessária entre *eros* e *porneia*. Não dispomos de tempo suficiente para aprofundamos a relação intriseca e, ao mesmo tempo, problematica entre *eros* e *porneia*. Contudo, basta nos apontar que é justamente neste âmbito que podemos propor o que anteriormente chamamos de passagem do tesão à ternura.

Pensar uma teologia fenomenológica do corpo implica também breve retomada da questão do corpo como situação. Sobre a questão do corpo como situação, podem-se pensar, no contexto da relação sagrado e profano, três paradigmas, a saber:

a) Em primeiro lugar, destaca-se a correspondência entre corpo-casa-cosmos vivenciada pelo homem nas religiões arcaicas. Neste paradigma, o corpo é uma morada em sua íntima correspondência com o cosmos. O homem está situado num corpo. Esta situação aparece na maioria das religiões arcaicas como uma situação provisória[124]. O ser humano pode transcender sua própria condição situada.

[124] Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 141-146.

b) O segundo paradigma diz respeito à revelação cristã do corpo na qual nossa corporeidade não deixa de ser situação, mas que aparece, a partir da revelação do Corpo de Cristo, como uma promessa. Em que sentido? Este corpo não é morada de uma alma, ele é uma alma, ele é vivo e traz em si uma graça, a graça de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Este dado reinterpretado pelo evento Cristo desemboca na promessa da ressurreição (divinização). A morte, neste sentido, não constitui simplesmente a liberação da alma para seu voo ou passagem para outra dimensão ontológica. A promessa da ressurreição traz a dinâmica de uma ruptura na continuidade envolvendo o corpo no mistério da criação que não foi feita para ser simplesmente morada provisória, mas para ser manifestação da eterna glória de Deus, e a glória de Deus é o homem vivo.

c) O terceiro paradigma pode ser considerado, ainda no contexto do corpo, na relação sagrado-profano, como um fruto da dessacralização do corpo e do mundo. Emerge aqui uma corporeidade desabitada de qualquer promessa, não existe nenhuma possibilidade de transcendência e muito menos a visão integradora do corpo ao cosmo em seu sentido religioso (dimensão da mística e do mistério). O corpo humano faz parte simplesmente do conjunto de corpos que formam o universo sem que possa ser considerado por si mesmo uma possibilidade de transcendência. Podemos perceber na reflexão de Eliade que este paradigma afetou inclusive a vivência dos cristãos modernos:

> Quanto ao cristianismo das sociedades industriais, principalmente o dos intelectuais, há muito que perdeu os valores cósmicos que possuía na Idade Média. Isto não implica necessariamente que o cristianismo urbano seja "degradado" ou "inferior", mas apenas que a sensibilidade religiosa das populações urbanas encontra-se gravemente empobrecida. A liturgia cósmica, o mistério da participação da Natureza no drama cristológico tornou-se inacessível aos cristãos que vivem numa cidade moderna. Sua experiência já não é aberta para o Cosmos; é uma experiência estritamente privada[125].

Uma teologia fenomenológica do corpo, tal como a explicitamos aqui, não quer operar uma resacralização do corpo, mas tampouco comunga com a visão do último paradigma que, ao descartar a dimensão de promessa do corpo de carne, descarta também toda sua profundeza ontológica. Sendo assim, uma das principais tarefas de tal teologia fenomenológica do corpo consiste em aprofundar o significado do mistério do chamado à santidade a revelar nossa existência carnal como capaz de Deus e capaz do mundo. Para realizar esta tarefa se faz necessário desconstruir a oposição ontológica

[125] Ibid, p. 1

radical entre carne e espírito, tal como nos propõe Henry na conclusão da obra *Philosophie et Phénoménologie du corps*. Recordamos assim, a significativa tese henryna de que do ponto de vista ontológico carne e espírito não constituem em si uma oposição[126]. Lacroix, por sua vez, nos recorda o quanto esta concepção henryana da carne e do espírito não se contrapõe ao mistério cristão da encarnação, mas a corrobora. Desta forma, citando Henry, o teólogo afirma que: "*é somente se nosso corpo for, em seu ser originário, algo de subjetivo, que as breves alusões feitas pela dogmática ao sujeito de seu destino metafísico podem ser outra coisa do que concepções extravagantes*[127]". De fato, o mistério da destinação do ser humano revelado na carne de Cristo não pode ser sustentado pelo dualismo clássico corpo de carne - espírito. A função pedagógica do Espírito do Cristo ressuscitado não seria justamente a iluminação desta nova realidade a partir da glória da Cruz a nos conduzir para o mistério pascal cujo centro é a revelação da salvação no corpo e do corpo? A salvação que se dá no corpo de Cristo entregue na cruz, no corpo de Cristo partilhado na eucaristia, no corpo de Cristo que é a Igreja. Neste corpo concreto de homem que chora, sofre e que ama. Neste corpo, em suma, que é caminho, sacramento do amor e do poder de Deus[128].

Por fim, pensar uma teologia fenomenológica do corpo só faz sentido se a abordagem fenomenológica do cristianismo se estabelecer como possibilidade real. O fruto da interação entre as duas perspectivas é a emergência de uma nova fenomenologia da ação, já tratada por nós anteriormente. Se pudéssemos propor uma sequência lógica da estrutura do pensamento desta tese poderíamos descrevê-la como se segue: uma abordagem fenomenológica do cristianismo, a partir do fenômeno da encarnação como inteligibilidade primordial, gera a possibilidade de uma reflexão segunda que podemos nomear como uma teologia fenomenológica do corpo, a qual, por sua vez, manifesta sua influência na práxis a partir da emergência de uma nova fenomenologia da ação. Se pudéssemos sistematizar estas três esferas dentro do pensamento teológico global, diríamos que a abordagem fenomenológica do cristianismo pode ser vista na perspectiva de uma teologia fundamental; a teologia fenomenológica do corpo constituiria o horizonte do encontro entre antropologia e cristológica e, por fim, a fenomenologia da ação, diz respeito ao horizonte aberto para se pensar a práxis cristã a partir da inteligibilidade primordial que confere sentido a

[126] Cf. HENRY, Filosofía e fenomenología del cuerpo. 253-302
[127] HENRY, Philosophie et phénoménologie du corpos, in LACROIX, p. 146.
[128] Cf. CHAUVET, Le corps, chemin de Dieu les sacraments, p. 55-79.

todas as perspectivas. Contudo, a inteligibilidade primordial não diz respeito a outra coisa senão à concepção de uma "corporeidade originária", como reflete a fenomenologia da vida, a partir, dizemos nós, da revelação do Corpo de Cristo, o qual desempenha para os crentes uma função pedagógica. Disto decorre a intuição central desta tese sobre uma pedagogia cristã da encarnação a nos conduzir para uma teologia do corpo que, em realidade, emerge em sua novidade como uma teologia fenomenológica do corpo, já que seu ponto de partida não é a dimensão axiológica, mas o resgate fundamental da possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

CONCLUSÃO:

Neste momento bem mais que apresentar uma conclusão nos seus moldes clássicos, buscamos apontar algumas perspectivas para a continuidade do pensamento teológico acerca da compreensão do nosso corpo de carne que emerge na revelação cristã como o texto primordial da Vida onde Deus fala. A categoria da experiência em teologia não é marginal, mas central. A inteligência da fé nos remete sempre à categoria do vivido. A fé que busca inteligibilidade a encontra sempre a partir de uma experiência que não é univocamente intelectual, mas, sobretudo, no caso do cristianismo, intuitiva. A teologia cristã, fundada no evento salvífico do mistério pascal, implica antes uma estética que somente pode ser considerada transcendental, não no sentido kantiano, sempre que este transcendental se referir ao mistério do poder da "carne". Tal como Chardin nos recorda acerca da potência espiritual da matéria sendo ela mesma o seio providencial onde Deus colocou o homem[1]. Sobre a categoria da experiência e a sabedoria oculta da carne, recorda-nos fantasticamente Rahner, o teólogo da experiência transcendental da fé:

> Somente algo experimentado, vivido e sofrido é um saber que não sofre decepção, terminando em monotonia e esquecimento, senão que enche o coração com sabedoria plena de ciência e de um amor experimentado. Não o pensado (excogitado), mas o vivido e o sofrido hão de preencher meu espírito e coração. E todo o saber apreendido através do estudo não é mais que uma pequena ajuda para a experiência da vida, única que dá sabedoria para sair ao encontro do mundo com espírito desperto e preparado[2].

A densidade da afirmação "*o vivido e o sofrido hão de preencher meu espírito e coração*" aponta, de certo modo, para o resumo de uma hermenêutica teológica da fenomenologia da vida. A afirmação de que somente a experiência da vida, supondo aqui uma experiência encarnada, dá sabedoria para sair ao encontro do mundo com espírito desperto e preparado, reafirma a tese de que é na Vida que se encontra uma inteligibilidade primordial. Esta, por vez, fundamenta a possibilidade de compreensão da existência do homem nesta constante interação entre a estrutura de manifestação da vida e a fenomenicidade própria da estrutura do aparecer do mundo em seu tempo-espaço-causalidade.

---

[1] Cf. CHARDIN, *O meio divino*, p. 119.
[2] RAHNER, Karl. *Oraciones de vida*. Madrid: Ediciones Claretianas, 1986, p.31

Como anunciamos na introdução retomamos agora a explicitação das três categorias chaves que funcionam como fio de ariadne para a compreensão do propósito desta tese. Sendo assim, dizemos que a relação entre a abordagem fenomenológica do cristianismo, a proposta de uma pedagogia cristã da encarnação e a teologia fenomenológica do corpo, pode ser esboçada como segue. A possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo está vinculada essencialmente ao fenômeno da encarnação. Este vínculo é essencial porque neste evento do *ethos* cristão se encontra a condição de possibilidade para se compreender o modo próprio de doação da Vida que se revela como essência da manifestação. Contudo, a compreensão deste modo originário da revelação da vida supõe um lento percurso de aprendizagem, que designamos como âmbito de uma pedagogia cristã da encarnação, em sua estrita conexão com a função mistagógica do Espírito de Cristo. A pedagogia cristã da encarnação, situada a partir da abordagem fenomenológica do cristianismo, aponta para uma análise fenomenológica da carne e da encarnação. Da fenomenologia da carne e da encarnação, não somente como investigação intelectual, mas, sobretudo como processo vivencial da fé no mistério da encarnação, emerge uma nova forma de compreensão do nosso corpo de carne. E é esta nova forma de compreender nossa existência carnal que denominamos como a possibilidade de uma teologia fenomenológica do corpo. É através de uma teologia fenomenológica do corpo, enquanto reflexão teológica sobre nossa condição carnal a partir do modo próprio de revelação da Vida, que podemos redescobrir e sentir as pegadas da vida em nós.

A descoberta das pegadas da vida em nós não acontece senão através da postura do homem como ouvinte da palavra a partir da estrutura fenomenológica da Vida, manifestada em nossa carne como imanência e afetividade e que consideramos, por sua vez, como "Inteligibilidade primordial". Ela é o eixo hermenêutico da compreensão da existência humana e coincide com a tradição espiritual cristã denominada pedagogicamente por Calasanz, a partir de Agostinho, como "Interna inclinação[3]". Contudo, afirmamos a partir de Rahner, que a Interna inclinação outra coisa não pode ser que a disposição interior do ser humano como ouvinte da palavra. Ontologicamente fomos criados no Verbo, vitalmente nos encontramos dados Nele e dispostos interiormente a escutá-lo e a acolhê-lo. Poderia Maria, assim como tantas outras mulheres e homens, acolher a palavra de Deus em si, se antes não estivessem

[3] Cf. GUERRI, Severino Giner. *San José de Calasanz*, p.253.

internamente inclinados à escutá-la? A "pedagogia cristã da encarnação" supõe uma atenção plena[4] à nossa interioridade. Perscrutando em nossa existência carnal as pegadas da vida, através da escuta atenta do Mestre, fazemos o caminho da encarnação e crescemos em estatura: não somente desenvolvimento físico, mas autocompreensão de nós mesmos como corpo de carne. Crescemos em sabedoria: percepção da estrutura fenomenológica da vida. Refere-se ao campo das virtudes e formação de um intelecto encarnado. E crescemos na percepção da Graça: propriamente a autopercepção de si mesmo como filho que leva à alter-percepção do outro como irmão, crescimento na dimensão espiritual. Contudo, para perscrutar em nossa existência carnal as pegadas da vida, é preciso nos colocar em postura de discípulos atentos à palavra do mestre. Somos antes de tudo, como afirmou Rahner, ouvintes da palavra.

Em forma de síntese sobre a intuição da "Pedagogia cristã da encarnação", retomamos então a ideia que afirma que a encarnação de Cristo não se deu de forma pontual no momento de sua concepção ou nascimento. Caso fosse assim, a encarnação não teria relação com o verdadeiramente humano. A antropologia atualizada nos aponta para a humanização como um processo, nascemos como espécie *homo sapiens*. Tornar-se humano supõe um processo pedagógico que vai para além dos condicionamentos genéticos da espécie. Cristo viveu sua existência como processo de encarnação. Desta forma, afirmamos que a encarnação de Cristo equivale à humanização de Deus. Ele passou por um processo pedagógico de encarnação. Este processo foi pedagógico porque, como vimos, supôs um aprendizado. Nisto consiste a afirmação de Lc 2, 52: "*crescia em estatura, sabedoria e graça diante de Deus e dos homens*". Estas palavras descrevem o processo de encarnação do Verbo, do seu nascimento à sua morte de cruz. Encarnação como processo pedagógico de aprender na carne, de se compreender enquanto carne cheia de sabedoria da Vida. A sabedoria de Deus, que é Vida, habita nossa carne. Neste processo pedagógico da encarnação, percebemos nosso corpo de carne em seu dinamismo de evolução que supõe a integração de muitos elementos. Nesta dinâmica de integração, ocorre o mistério da encarnação de desejos, dores e alegrias.

---

[4] Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: *modos do ser e do pensar*, p. 21. O termo *atenção-plena* ou *plena-atenção*, em inglês *mindfulness*, é utilizado por Desmond para indicar o cuidado para consigo e para com o outro. Ele possui uma conotação de "consciência", mas se afasta do sentido do *cogito* cartesiano que é originador das formas e fundamento de racionalidade. Ele nos faz ajuizar sobre um sentido da razão para além da determinação e do poder unívoco do cogito. Em outras palavras, pretende estar em comunhão consigo e com o outro.

Neste processo pedagógico/mistagógico, sob a condução do Espírito de Cristo, a encarnação se vislumbra como a graça de, na autoafecção da Vida em nós, sentir-nos afetados e capazes de afecção. Não é por acaso que o cume do mistério da encarnação do Cristo acontece nesta plenitude de sua capacidade de afecção, sua paixão na carne, suas dores na cruz, mas, sobretudo, a alegria efetiva e afetiva da ressurreição. Este processo pedagógico da encarnação, a partir da carne de Cristo, ajuda-nos a nos compreender como carne agraciada. Ser carne é a graça das graças porque na carne como autoafecção, imanência da vida em nós, está Deus. Nesta carne partícipe da Vida, participamos da condição divina como afirmava Tertuliano ao proclamar "*Caro salutis est cardo*". A "Pedagogia cristã da encarnação" é, portanto, o processo teológico-antropológico existencial pelo qual o Espírito do ressuscitado realiza em nós a obra da Vida primordial através de nossa interna inclinação que nos situa existencialmente como ouvintes da palavra. Somente a partir deste processo podemos compreender nossa carne como deífera. Isto é, nossa carne não somente como caminho para Deus, mas a carne, e portanto, nosso corpo de carne como inabitação do próprio Deus, morada do Espírito, ou seja, da Vida. Nesta perspectiva, encarnar-se é se humanizar, e ambas as coisas significam ser santificado. Dizemos ainda que a "Pedagogia cristã da encarnação", em linguagem henryana, pode ser descrita como fenomenologia do nosso processo de humanização que, em Cristo, coincide com nossa incorporação ao mistério da comunhão Trinitária, na linguagem teológica do oriente isto equivale à nossa divinização. Tudo isto nos conduz à proposta de uma Teologia fenomenológica do corpo.

REFEÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Michel Henry:

HENRY, Michel. *C'est moi la vérite*: pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996. 345p.

_____*Fenomenologia de la vida*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2010, 160p.

_____*Incarnation*: une philosophie de la chair. Paris: Seuil ,2000. 374p.

_____*L'essence de la manifestation* I. Paris: PUF ,1963. 908p.

_____*L'essence de la manifestation* II. Paris: PUF, 1963. 908p.

_____*Paroles du Christ*. Paris: Seuil ,2002. 155p.

_____*Phénoménologie de la vie*: De la phénoménologie I. Paris: PUF, 2003. 209p.

_____*Phénoménologie de la vie*: De la subjectivité II. Paris: PUF, 2003. 183p.

_____*Phénoménologie de la vie*: De l'art et du politique III. Paris: PUF, 2004. 348p.

_____*Phénoménologie de la vie*: Sur l'éthique et la religion IV. Paris: PUF, 2004. 247p.

_____*Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.179p.

_____*Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965. 308p.

_____ *Ver o invisível*: sobre Kandinsky. São Paulo: Realizações. 2012, 184p.

_____ Notes préparatoires à paroles du Christ. *Revue internationale Michel Henry*, Louvain la Neuve, nº 5-2014 ". UCL Presses universitaires de Louvain, p. 25 [MS A 27093/27095].

Outras obras:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret. 320p.

ALAND, B; ALAND, K; KARAVIDOPOULOS, J. *The greek new testament*. 4 ed. Münster/Westphalia: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

ANSELMO de Cantuária. *Por que Deus se fez homem*. São Paulo: Novo Século, 1998.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Hermenêutica da ausência: a questão de Deus em Heidegger. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v.49, n.2, p. 268-279, 2009.

ATANÁSIO, de Alexandria. *A encarnação do Verbo*. São Paulo: Paulus, 2002.

AURELIO, Buarque de Holanda F. *O minidicionário da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2002.

BALTHASAR, Urs von. *Phénoménologie de la vérite*. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1952.

BALTHASAR, Hans Urs von. Le mystère pascal. In *Mysterium salutis* 12. Dogmatique de l'histoire du salut. Paris: CERF, pp. 26-34. 1972.

BÍBLIA de Jerusalém. Ed. revista e atualizada. São Paulo: Paulus, 2004.

BRETON, David Le. *A sociologia do Corpo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

_____.*Antropologie du Corps et modernité*. Paris: PUF, 2001.

_____*Corps et société: essai de sociologie et d'antropologie du corps*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1985.

BOURGINE, Benoît. *Philosophie et théologie en procès d'alliance*. In Recherches de Science Religieuse 2014/4 (Tome 102), p. 519-538.

BOUGINE, Bernoît; FAMERÉE, Joseph; SCOLAS, Paul. *Qu'est-ce que la vérité?* Paris: Cerf, 2009, p. 177.

CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*. Paris: Les Éditions du CERF, 2004. 214p.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. São Paulo: Loyola, 2006, 199p.

CHARDIN, Teilhard de. *O meio divino*. Lisboa: Editorial presença, 1985.

CHAUVET, Louis-Marie. *Le corps, chemin de Dieu:* les sacrements. Moutrouge: Bayard, 2010, p. 55-80.

CHOMSKY, Noam. *Wer beherrscht die Welt*: die Globalen verwerfungen der Amerikanischen Politik. Berlin: Ullstein, 2016, p.13-32.

QUINN, Regina A; TOMEZ, Elsa. *Corpo e Religião*. *Concilium*, Petrólis, n. 295-2002/2.

CONSTITUCIONES de la Ordem de las Escuelas Pias. Madrid: Ed Calasancia, 2004, p. 143.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo 1*: da renascença às luzes. Petrópolis: vozes, 663p.

_____*História do corpo 2*: da revolução à grande guerra. Petrópolis: vozes, 511p.

_____ *História do corpo 3*: as mutações do olhar. O século XX. Petrópolis: vozes, 615p.

DEI VERBUM sobre a revelação divina (n.3-4). In *Compêndio do vaticano II* constituições, decretos e declarações, Petrópolis: Vozes, 1969, p122-123.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 4° ed. São Paulo: Nova cultura, 1979\1987. 154p.

DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: modos do ser e do pensar. São Paulo: Loyola, 2000. 545p.

DESMOND, William. Being Between. *Clio: journal of literature, History and the Philosophy of History,* 204 (1991), p.315.

DICIONÁRIO enciclopédico da Bíblia. São Paulo: Loyola, p. 1197- 1199.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes. 2001.

FALQUE, Emmanuel. *Dieu, la chair et l'autre*: d'Irénée à Duns Scot. Paris: PUF, 2011, 494p.

FARBER, M. *The foundation of Fenomenology*. Cambridge: Havard University Press, 1941.

FAUS, José I. Gonzáles. *Proyecto de hermano:* visión creyente del hombre. Madrid: Sal terrae, 1991.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium salutis*: Compêndio de dogmática histótico salvífica II. Petrópolis: Vozes, 1972, p.15.

FURTADO, José Luiz. *Do ser à Vida*: fundamentos fenomenológicos da filosofia da vida e da práxis em Michel Henry. 1996, 711p. Tese (Doutorado em Filosofia) - UFMG, Belo Horizonte, 1996.

GARCIA, Alfonso Ortiz. *Diccionário teológico enciclopédico*. Pamplona: 4ª Ed. Estella: EVD, 2003. 1071p.

GESCHÉ, Adolphe. *O corpo caminho de Deu*s. São Paulo: Ed Loyola, 2009. 225p.

_____ *O Cristo.* São Paulo: Paulinas, 2004. 235p. V.6.

_____ *O Ser Humano*. São Paulo: Paulinas, 2003. 160p. V.2.

_____ *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, p.21-24.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.

GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial*: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry. 2014, 163p. Dissertação (mestrado em teologia)- FAJE, Belo Horizonte, 2014.

GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica*: a nova psicologia de Edmundo Husserl. São Paulo: Paulus, p. 183-210.

GUERRI, Severino Giner. *San José de Calasanz*: maestro y fundador nueva biografía crítica. Madrid: BAC, 1992, P.253.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. 3 ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. 383p.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas sexta investigação*. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Victor Civita, 1980. 184 (Os pensadores).

JANICAUD, Dominique. Le tournant théologique de la phénoménologie française. *Archives des sciences sociales des religions*. v. 88, n. 1, p. 121. Année 1994.

JUNG, Patrícia Beattie; CORAY, Joseph Andrew (Orgs). *Diversidade sexual e catolicismo para o desenvolvimento da teologia moral*. São Paulo: Loyola, 2005, 340p.

JÚNIOR, Nilo Ribeiro. Sensibilidade e carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty. In *Corpo e afetividade: colóquio internacional Michel Henry*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, p.167-188.

JUNIOR, Nilo Ribeiro. *Sabedoria da carne no itinerário de Levinas*. 2014. Tese (Doudorado Filosofia) - Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis: Vozes, 2012. 621.

KELKEL, L. ; SCHÉRER, R. Husserl. *Sa Vie, Son Oeuvre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005, p.275.

LACOSTE, Jean-Ives. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Puf, pp. 630-633, 1998.

LACROIX, Xavier. *O corpo de Carne:* as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009. 283p.

LEERS, Bernardino; TRASFERETTI, José. *Homossexuais e ética cristã*. Campinas: Editora átomo, 2002, p. 162.

LEVINÁS, Emmanuel. *Totalité et infini:* essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

LIPTON. Lawrence. *A revolução erótica*. São Paulo: IBRASA, 1975, 323p.

LONERGAN. Bernard J. F. *The way to Nicea*: the dialectical development of trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster, 1964. 143p.

MARION, Jean-Luc; PLANTY-BONJOUR, Guy. *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1984, 273p.

MARION, Jean-Luc. *Le visible et le révelé*. Paris: Cerf, 2005, 190p.

_____*Le croire pour le voir*: réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants. Paris: Éditions Parole et Silence, 2010. 224p.

MENESES, Pedro Urbano López de. *Theosis la doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*: fundamentos para una teología ecuménica de la gracia. Pamplona: Eunsa, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *Le Philosophe et son ombre in Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy. *O futuro da criação*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium, 2014.

MORANO, Carlos Domínguez. *Crer depois de Freud*. São Paulo Loyola, 2003, p. 263-300.

NANNINI. Sandro. *L'anima e il corpo*: un'introduzione storica alla filosofia della mente. Roma: Editora Laterza, 2002, 232p.

NOEL, Jean-François. *L'écharde dans la chair éloge de la sainteté ordinaire*. Paris: Desclée de Brouwer, 2011.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Amoris Laetitia.* São Paulo: Paulinas, 2016.

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação apostólica pós-sinodal *"Pastores dabo vobis"*, Lisboa: Edições Paulistas, 1992.

PAULO VI, Papa. Enciclíca Humanae vitae. São Paulo: Paulinas, 1968.

PLATÃO. *Fédon* (ou da alma). Bauru: EDIPRO, 2008.V.3.

PUNTEL, B. Lorenz. *Análise crítica do pensamento fenomenológico de Jean-Luc Marion*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, 111p.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé.* Introdução ao conceito de Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989. 531p.

RAHNER, Karl. *Horer des wortes*: zur grundlegung einer Religionsphilosophie. Muchen: Kosel, 1963. 220p.

RAHNER, Karl. *L'auditteur de la parole*: écrits sur la philosophie de la religion et surles fondements de la théologie. Paris: Les éditions du CERF, 2013.

RAHNER, Karl. *Oraciones de vida*. Madrid: Ediciones Claretianas, 1986.

REINECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Edições vida nova, 1985, 639p.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis, Vozes, 2009, 354P.

ROBINSON. T.M. *A psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007, p.236.

ROBISON, Johan A.T. *The body:* a study in Pauline Theology. Philadelphia: The Westminster Press, 1952.

ROSA, João Guimarães. *Grade sertão veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova froteira, 2001.

ROY, Ana. *Tu me deste um corpo*. São Paulo: Paulinas, 2000. 175p.

SANTROCK, John. *Adolescência*. Porto Alegre: Artmed, 2014.

SARTRE, J. P. *L'être et le Néant*. Paris: Gallimard,1943.

SARTRE, Jean Paul. *Huis clos*: suivi de les mouches. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté e représentation*. trad. A. Burdeau, Paris: Alcan, 1912.

SESBOÜE, Bernad; WOLINSKI, Joseph. *O Deus da salvação*. São Paulo: Loyola.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. 2. Ed. Liboa: Impresa nacional.

SILVIO, Grimaldo (Org). *João Paulo II. Teologia do corpo*: o amor humano no plano divino. Campinas: Ecclesiae, 2014, 547p.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da Modernidade*. Brasília-DF: Liber Livro, 2005. 141p.

SPINSANTI, Sandro. *Il corpo nella cultura contemporânea*. Brescia: Queriniana, 1990. 247p.

STEIN, Edith. *Il problema dell'empatia*. Roma: Edizioni Studium 265p.

TANQUERE, Adolphe. *Compedio de teología ascética y mística*. Madrid: Desclée e Cia, 1930, p.7.

TERTULIANO.*Apologia del cristianesimo*: la carne de Cristo. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1984. 465p.

TERTULIANO. *La carne de Cristo*. Traducción Luigi Rusca. Apologeticum de carne Christi. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1984.

THE GREEK NEW TESTAMENT. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, four revised edition, 1994, p. 52-53.

TOMÁS Aq., S.T., III, q.1, a.3.

URBINA, José M. Pabón S. De. *Diccionario manual Grieco-Espanhol*. Barcelona: Vox, 1998.

VASCONCELOS, Aparecida Maria de. *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin*: "Omnia in ipso constant" (Cl 1, 17). 2015, 331p. Tese (Doutorado Teologia) - FAJE, Belo Horizonte, 2015.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Claudio de Lima. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012.

VIDAL, Marciano. *Moral de opção fundamental e atitudes*. São Paulo: Paulus, 1999.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt:* história, desenvolvimento teórico, significação política Algés: Difel, 2002, 742p.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1961.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido da Vida*: a Fenomenologia da Vida de M. Henry e sua contribuição para a antropologia e a clínica. 2010, 257p. Tese (Doutorado Teologia) - EST, São Leopoldo, 2010.

Bibliografía consultada ou adquirida via internet:

AUTORREFERENCIALIDADE. Disponível em: http://www.osservatoreromano.va/pt/news/nao-autorreferencialidade. Acesso em: 15 de abril. 2018.

RIVERA, Joseph. Seeking the Sabbath of life: figuring the theological Self after Michel Henry. Disponível em https://www.era.lib.ed.ac.uk/bitstream/1842/7810/1/Rivera2013.pdf. Acesso em: 16 de janeiro. 2018

WEST, Christopher. *Theology of the Body for Beginners*: A Basic Introduction to Pope John Paul II's Sexual Revolution. Disponível em: http://www.amazon.com/Theology-The-Body-For-Beginners/dp/1932645349. Acesso em: 24 de abril. 2014.