

# A CARNE PATÉTICA: PRINCÍPIO FENOMENOLÓGICO DO CRISTIANISMO

*José Sebastião Gonçalves Garajau<sup>3</sup>*

## **Resumo:**

O escopo desta comunicação radica em apresentar numa visão relâmpago a intuição fundamental do pensamento de Michel Henry. O autor defende que entre fenomenologia e cristianismo existe um ponto de intercessão que pode ser a possibilidade de inteligibilidade primordial de nossa condição humana. Trata-se de nossa carne patética gerada na imanência radical da Vida. Atentos à leitura filosófica que o autor realiza do evangelho de João percebemos que sua proposição inicial traz a possibilidade de uma autêntica relação entre fenomenologia e teologia a partir da ressignificação das categorias clássicas da fé cristã, a saber: a questão da proclamação de Deus como Vida e o intrigante evento salvífico da encarnação.

**Palavras-chave:** Cristianismo; fenomenologia; encarnação; Vida; Henry.

## **Introdução:**

O escopo desta comunicação radica em apresentar numa visão relâmpago a intuição fundamental do pensamento de Michel Henry. O autor defende que entre fenomenologia e cristianismos existe um ponto de intercessão que pode ser a possibilidade de inteligibilidade primordial de nossa condição humana. Trata-se de nossa carne patética gerada na imanência radical da Vida. Atentos à leitura filosófica que o autor realiza do evangelho de João percebemos que sua proposição inicial traz a possibilidade de uma autêntica relação entre fenomenologia e teologia a partir da ressignificação das categorias clássicas da fé cristã, a saber: a questão da proclamação de Deus como Vida e o intrigante evento salvífico da encarnação. A tese mais ampla de nossa pesquisa visa explicitar a relação fenomenologia da vida e cristianismo, pensando especificamente o horizonte de uma teologia do corpo a partir da questão da encarnação. Esta nos interpela a partir do horizonte de mistério da nossa autoafecção na imanência radical da vida.

Contudo, o que nos interessa agora nesta breve exposição é vislumbrar rapidamente a intuição henryana que proclama não somente uma coincidência dos termos entre fenomenologia da vida e cristianismo, mas mesmo uma solidariedade de

---

<sup>3</sup> Mestre em Teologia pela FAJE (Doutorando em teologia pela mesma instituição- bolsista FAPEMIG).

princípio se assim o podemos expressar. Para tanto, nosso discurso abordará em seguida os desafios e possibilidades que brotam do encontro entre Fenomenologia e Cristianismo. O ponto cume de nossa apresentação se encontra no terceiro momento quando pensaremos a carne patética como o princípio fenomenológico do cristianismo. Este é o ponto de conexão entre o pensamento henryano e a tradição cristã. Somente a partir da abordagem deste princípio podemos compreender que a fenomenologia da vida haverá também de nos propor uma práxis que visa superar a ilusão transcendental do ego que nada mais é que o esquecimento da vida primordial e sua substituição pelo aparecer do mundo.

### **1. Fenomenologia e cristianismo: desafios e possibilidades**

A tese central desta comunicação, como outrora dissemos, radica na afirmação de que entre cristianismo e fenomenologia existe possibilidade de comunicação fecunda. Contudo, nosso desafio consiste em saber o que torna possível esta comunicação entre duas disciplinas aparentemente tão diversas. O primeiro passo a ser dado e consideração a ser feita reside no fato de saber que a aproximação entre as duas disciplinas não se dá de forma imediata através da fenomenologia em sua concepção clássica. Isto porque segundo Henry o acesso ao Cristianismo não é possível através da fenomenologia histórica, com seu método de elucidação intencional. Mas por que? Por uma questão de horizontes ontológicos distintos. Aqui entramos já no cerne do pensamento henryano que afirma a duplicidade do aparecer, e, por tanto, duas fenomenologias, a saber: a fenomenologia do mundo e a fenomenologia da vida. A verdade da vida não se mostra na verdade do mundo e por isso, a verdade do Cristianismo que proclama Deus como vida, não pode ser conhecida pela fenomenologia do mundo. Assim sendo, dir-nos-á Henry que somente uma fenomenologia ideal, dita fenomenologia da vida, pode nos conduzir à uma abordagem fenomenológica do Cristianismo.

Contudo, poderíamos licitamente inquirir se esta aproximação entre fenomenologia e cristianismo é fruto da imaginação do autor ou se sua possibilidade é algo inerente a uma e a outra. Ressaltamos que a possibilidade de interpretação do cristianismo através de uma fenomenologia da vida surge quando Henry, ao traçar seu projeto filosófico, iniciado com a tese de 62 sobre a "*Essência da manifestação*"

(HENRY, 2011, p. 911), instaura uma crítica à fenomenologia histórica, denunciando o que chamará de sua indigência ontológica (CAPELLE, 2004, p.7). Nesta denúncia se descobre os pressupostos infundados da fenomenologia clássica, advinda dos gregos, que, na modernidade, ao reduzir todo aparecer ao aparecer do mundo esquece a imanência radical da vida. É justamente a percepção desta imanência radical da vida que haverá de conduzir Henry à sua aproximação com o cristianismo. Existe, portanto, todo um caminho que foi percorrido rigorosamente para que se pudesse propor algo como uma aproximação fenomenológica à fé cristã.

Mas em que consiste exatamente a crítica henryana à fenomenologia clássica, quais são os pressupostos infundados desta fenomenologia, qual sua indigência ontológica? Todas estas perguntas fazem parte do método de elucidação de nossa temática. Contudo, seria pretensão desmedida querer respondê-las com profundidade neste curto tempo em que nos propomos somente a oferecer uma visão relâmpago da intuição de nosso autor. Assim sendo, destacamos que somente apresentaremos brevemente lampejos centrais do pensamento de Henry, esperando que estes possam ao menos nos oferecer uma visão panorâmica do autor. Para tanto, passamos a explicitar brevemente o caminho que conduziu Henry ao coração mesmo do cristianismo.

## **2. A carne patética: princípio fenomenológico do cristianismo**

O exercício da abordagem fenomenológica do cristianismo supõe a elucidação sistemática de alguns pontos primordiais do pensamento henryano. De fato, segundo nossa perspectiva, aos menos sete passos devem ser dados para que possamos chegara à compreensão da intuição central da fenomenologia da vida.

Em primeira instância encontramos a afirmação basilar da tese do duplo aparecer. Contrapondo-se ao monismo ontológico Henry afirma uma dualidade do aparecer. Toda sua tese haverá de girar em torno desta dialética entre a fenomenologia do mundo e a fenomenologia da vida. Importa ressaltar que a via metodológica e a constatação das duas formas do aparecer, intuídas pelo autor, não quer desembocar no divórcio entre vida e pensamento, a proposta de Henry não é um neo-dualismo (HENRY, 2001, pp. 125-128). Em segundo lugar, da constatação do duplo aparecer surge a crítica à fenomenologia histórica. Iniciando pela redução galileana e passando pela contra-redução cartesiana, Henry desemboca na rica e, ao mesmo tempo, limitada

definição do método de elucidação intencional por Husserl. Vejamos como acontece este movimento de crítica à fenomenologia histórica e o surgimento da intuição da fenomenologia da vida.

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 (SOUZA, 2005, p.33).

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, queremos destacar, segundo Henry, as três formas de concepção da realidade que fundamentam a Fenomenologia do mundo. Segundo o 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 (HENRY, 2001, pp.169-170). Pensemos brevemente o alcance e os limites de cada uma dessas formas de ver - *θεωρία*-teoria (URBINA, 1998). Vale lembrar que o verbete se refere diretamente 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".

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, contudo, vazio de toda sensação. Negando a realidade dos corpos sensíveis,

Galileu afirma que o universo é formado de corpos materiais extensos. A partir desta constatação, deduz o que é accidental 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 resto 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 accidental e contingente, que pode ser explicada segundo as particularidades dos vários corpos sensíveis, de acordo com sua organização biológica.

Para 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 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. A teoria galileana só pode ser considerada uma redução quando percebemos 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 fenomenológica da vida (HENRY, 2001, pp. 139-148).

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 contra-redução 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"), isto quer dizer, se a *cogitatio* está ou não correta, 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. Henry, estabelecendo a distinção entre a epistemologia proposta por Galileu e aquela levantada 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 um análise fenomenológica do corpo, que busca levantar a questão da possibilidade do conhecimento mesmo (HENRY, 2001, pp. 139-148).

Retomando a filosofia cartesiana, Husserl voltará a analisar a redução galileana, não para colocar em xeque o avanço científico que veio desta nova inteligibilidade, mas para denunciar o esquecimento daquilo que parece ser seu fundamento último, a saber: a subjetividade. Assim, Husserl, ao rejeitar a pretensão de universalidade da ciência galileana, 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. Existe, pois, uma sintonia obrigatória entre a análise ontológica proposta por Galileu e a análise fenomenológica inaugurada por Descartes.

Havendo tocado indiretamente o tema essencial da 'impressão' pela redução galileana, sua valorização pelo *cogito* cartesiano e sua retomada pela fenomenologia de Husserl, abordá-lo-emos agora de forma mais direta. Ao propor uma fenomenologia da

carne, Henry quer fazer notar 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 (GONÇALVES, 2014, pp. 41- 44). Aqui encontramos o terceiro passo que se refere à questão propriamente dita da verdade da vida e da verdade do mundo, que dá origem à possibilidade de percepção da fenomenologia da vida. Este por sua vez nos remeterá ao quarto momento do percurso henryano que abordará a questão do modo de fenomenalização próprio da vida, sua imanência radical ou presença de si a si mesmo em sua autogeração e autoafecção. Constata-se que na vida não existe nenhuma possibilidade de representação, pois não há nenhuma distância fenomenológica entre o que revela e o revelado, isto é o que se denomina imanência radical. Só depois de explorar a fenomenalização da fenomenicidade própria da vida, o autor dá o quinto passo. Este consiste na tematização do objeto da fenomenologia da vida e sua identificação com a temática central do Cristianismo, a saber: Deus como vida. A compreensão de Deus como Vida é o ponto de conexão e a possibilidade última de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Citamos Henry:

A vida, então, o cristianismo a chama de Deus. Na medida em que é um processo de autogeração, o cristianismo a chama o Pai. O Primeiro Vivente gerado no processo de autogeração da vida como a Ipseidade fenomenológica singular na qual este processo se cumpre, o cristianismo chama o Filho único primeiro nascido. Filho consubstancial ao Pai e vindo paradoxalmente ao início, porque a autogeração da vida implica a autogeração do Primeiro Vivente não como seu resultado mas no seu cumprimento fenomenológico e como a condição desse. Na medida em que o processo de autogeração da vida é seu processo de autorrevelação no Si deste Primeiro Vivente, esse é o Verbo, o Logos, a autorrevelação da vida precisamente. Doravante o Pai se revela e se experimenta no Filho, como o Filho se experimenta no Pai. O Filho é o pathos do Pai como o Pai é o pathos do Filho segundo sua interioridade fenomenológica recíproca constantemente afirmada por João e advinda inteligível numa fenomenologia radical da vida- por isso que nesta fenomenologia mesma, em razão de sua radicalidade, é a vida que revela (CAPELLE, 2004, p. 26).

O sexto passo aparece como a questão da carne patética e da encarnação como uma espécie de inteligibilidade primordial que elucida tanto as questões da

fenomenologia da vida, quanto as questões do cristianismo. Esta carne auto-afectada na afecção primordial da vida que se sente a si mesma é o princípio fenomenológico do cristianismo. Isto quer dizer, que para a fé cristã, Deus se autorrevela como vida, mas como vida encarnada. Por isso Deus se encarna e por isso nossa carne é deífera.

### **Conclusão**

Somente depois de realizar minuciosamente a crítica à fenomenologia histórica e depois de constatar o vínculo autêntico que une uma fenomenologia radical com o cerne da revelação cristã, nosso autor faz vislumbrar o sétimo e último passo. Henry morreu sem pensar concretamente as implicações éticas do seu pensamento. Não estava preocupado em haurir uma ética de sua fenomenologia, até porque isto seria contraditório, se pensamos na imanência radical e sua impossibilidade de toda representação, inclusive no campo da práxis. Contudo, existe uma crítica henryana à questão da práxis da fenomenologia do mundo. Esta crítica se insere no âmbito da questão da fenomenologia da ação. Outra importante e controversa implicação da fenomenologia da vida.

De qualquer forma, se uma questão ética tivesse que emergir da teoria henryna, esta provavelmente trilharia o caminho da ressignificação ética do nosso agir que deveria acontecer não mais a partir das categorias fenomenológicas do mundo guiadas pela possibilidade da mentira e hipocrisia de toda representação no espaço-tempo, mas pela imanência da vida em nossa carne. E a luta eterna de nossa carne patética, cujo correlato intencional, é o corpo de carne que somos, seria: o desafio de fazer coincidir o movimento interno da vida em nós que clama por verdade com nossas ações externas sempre factíveis de hipocrisia e mentira.

### **Referências:**

CAPELLE, Philippe. *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de M. Henry en débat*. Paris: Les Éditions du Cerf.

HENRY, Michel. *Encarnación: una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme: Salamanca 2001.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. 4ª Ed, Paris: Puf, 2011.

GONÇALVES, José Sebastião. *Inteligibilidade Primordial: fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry*. Dissertação mestrado/ FAJE BH- FEV 2014.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da Modernidade*. Brasília-DF: Liber Livro, 2005.

URBINA, José M. Pabón S. De. *DICCIONARIO MANUAL*. Grieco-Espanhol. Barcelona: Vox, 1998.