

O pensamento de Michel Henry sobre o ‘corpo’ e a ‘carne’ em ‘encarnação’ e considerações teológicas a respeito do ‘corpo’ em Adolphe Gesché

Ricardo da Silva, S.J.¹

Resumo: Este ensaio explora o conceito de “Vida” na *Encarnação: Uma Filosofia da Carne* do filósofo francês Michel Henry. Considerando este e outros conceitos-chave na obra de Henry, buscamos uma compreensão do Corpo dentro de um prisma filosófico-fenomenológico, o tema central do Projeto de Pesquisa para o qual este ensaio foi produzido. A seguir, consideramos a interpretação teológica do corpo na obra de outro pensador francês, Adolphe Gesché: *O Corpo, Caminho de Deus*, e um grande admirador do pensamento de Henry, que apresenta uma visão cristã do corpo. Avaliando as concepções sobre o corpo em Henry e Gesché, levantamos questões relevantes à compreensão do corpo desde uma ótica teológica.

Palavras-chave: Gesché; Henry; Merleau-Ponty; corpo; carne.

Abstract: This essay explores the concept of “Life” in *Incarnation: A Philosophy of the Flesh* by French philosopher Michel Henry. Considering this and other key concepts in Henry’s work, we seek an understanding of the Body within a philosophical-phenomenological prism, the central theme of the research project for which this essay was produced. Next, we consider a theological interpretation of the Body in the work of another French thinker, Adolphe Gesché: *Les Corps, chemin de Dieu*, and a great admirer of Henry’s thought, who presents a Christian view of the Body. By evaluating the conceptions of the Body in Henry and Gesché, we raise questions about the understanding of the Body from a theological perspective.

Keywords: Gesché; Henry; Merleau-Ponty; body; flesh.

INTRODUÇÃO

Este texto busca, primeiramente, apresentar, *grosso modo*, o pensamento de Michel Henry sobre a ‘fenomenologia da carne’, e o conceito chave que se relaciona à carne: ‘Vida’. A pesquisa privilegiou a obra, *Encarnação: Uma filosofia da Carne* (HENRY, 2007), embora estivesse consciente de que essa temática já tinha sido discutida em outros trabalhos do autor. Este trabalho provém do propósito do Grupo de Pesquisa, no qual a presente reflexão se situa, que procura fazer interface e ampliar o diálogo entre as disciplinas das ciências humanas

1 Ricardo da Silva foi bolsista do CNPq e foi orientando do Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “O tema corpo-encarnação em Michel Henry”, dentro do Grupo de Pesquisa “As interfaces da Antropologia na Teologia contemporânea”. Ricardo concluiu, em 2017, a sua graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e também a sua graduação em Filosofia pelo Heythrop College, University of London, Londres, Reino Unido. Em 2020, concluiu o Mestrado em Jornalismo pela Graduate School of Journalism, Columbia University, Nova York, E.U.A.. Atualmente, é editor adjunto da America Media, revista e portal jesuíta de fé e cultura dos jesuítas nos E.U.A..

de teologia e a filosofia. O próprio Henry provoca essa possibilidade quando faz referências explícitas à Bíblia e à história usando Jesus Cristo como arquétipo no qual seu pensamento se exemplifica.

Não estamos novamente remetidos a esta, a fenomenologia da carne posta em relação com uma problemática teológica, contaminada por esta? De modo algum, se é verdade que, aos olhos dos Padres, a carne de Cristo é semelhante à de todos os homens. Essa é, lembremo-lo, a tese defendida vigorosamente contra a heresia. Quando, pois, os Padres se esforçam por compreender a natureza da carne de Cristo, não têm em vista uma carne diferente da nossa: é uma teoria da carne em geral o que eles constroem (*Ibidem.* p. 185).

Portanto, nesse intuito, este texto procura estudar e mostrar o pensamento de Henry com respeito à carne e ao corpo e como estes se relacionam à “Vida” à qual se referem. É importante ressaltar que esta exposição se limita a uma obra de Henry: *Encarnação*, e particularmente a uma parte dessa obra que ele intitula: *Fenomenologia da Carne*. Depois desta primeira, e maior parte, apresentam-se algumas ideias sobre o corpo na concepção cristã e teológica. Neste segundo bloco do texto procuramos estabelecer um colóquio entre Henry e outro francófono, embora desta vez um teólogo, Adolphe Gesché. A contribuição de Gesché será feita levando em conta uma coleção que ele organizou, publicada em 2009 e intitulada *O Corpo: Caminho de Deus* (GESCHÉ, 2009).

O escopo deste texto não é ambicioso; meramente procura expor o pensamento de Henry submetendo-o a uma esfera mais teológica oferecida por Gesché. Creio, como estudante de teologia e também de filosofia, que há sempre a inquietação, e de fato o dever, que as nossas reflexões e consequentemente a nossa práxis brotem da experiência fundamental que vivemos diariamente. Parece-me que é esse o remo que Papa Francisco tem levado a Igreja a tomar, sempre abrindo um diálogo um pouco assustador e confrontacional, mas que nos dá Vida.

FILOSOFIA DA CARNE EM HENRY

É importante oferecer uma definição primária para que não confundamos que o que Henry entende por certas palavras não equivale a seu uso em discurso comum. Portanto, o que se entende, no cotidiano, por ‘corpo’ para Henry é considerado ‘carne’; pois corpo define todos os seres vivos e materiais e não distingue entre esses e o ser humano. Ser humano é ser carne, é isso que nos qualifica e diferencia. É privilégio nosso que não se aplica em qualquer outra instância senão a referir ao ser humano. Isto porque a carne é a única matéria que ‘se experimenta antes de tudo a si mesmo’. É importante também fazer a distinção entre ‘ter’ uma carne e ‘ser’ carne. Para Henry nós não somos uma carne, primariamente, mas temos uma carne; ou seja, a carne é essencial ao nosso ser e o corpo é mera consequência de ter

carne: [S]ó nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por essa pressuposição incontornável, algo como um ‘corpo’ (HENRY, p. 14).

A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mas talvez de ser carne. Seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consequência de si mesmos nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, que começa e termina com o que experimenta (*Ibidem.* p. 13).

ELABORANDO UMA ‘FENOMENOLOGIA DA CARNE’

Henry interpreta o ceticismo de Descartes como uma espécie de ‘fenomenologia’ por tratar de ‘cogitationes’; ou seja, aquilo que aparece ao ser e pelo qual se entende e define o mundo sensível (o mundo que sente). A objeção de Henry é do dualismo que se apresenta entre as ‘cogitationes’ e a ‘res extensa’. No pensamento de Henry, é importante perceber a indistinguibilidade entre o ser pensante do ser que pensa. Para usar a terminologia bem conhecida pela filosofia moderna: não é possível distinguir entre ‘corpo’ e ‘mente’. Isto porque o ser que pensa já pensa em ser corpo. Henry, procura mostrar a sua crítica da redução cartesiana. No fundo ele se opõe à ideia de que os sentimentos ou ‘aparências sensíveis’ possam ser mera explicação causal fora da ‘ciência físico-matemática’. Esta oposição é necessária para segurar o conceito de carne que Henry pensa que não se compartimentaliza nem se adequa a categorias nítidas.

Mas em Descartes se opera uma contra redução a Galileu. Descartes, ainda compreende o corpo “segundo Galileu como *res extensa*, não deve sua certeza à sua pertença ao mundo, mas ao conhecimento que tenho dele” (*Ibidem.* p. 155). O problema fundamental para Henry é que Descartes, justifica o corpo como existência material; ou seja, que o corpo é verificado ao pensar sua existência e não por ser sentido na realidade absoluta.

Henry, ainda em busca de um método que possa explicitar o fenômeno da ‘carne’, volta a Husserl que condena a concepção galileana por ‘considerar-se absoluto – um universo que, de algum modo, será verdadeiro em si, cuja verdade viria apenas de si mesmo’ (*Ibidem.* p. 155). Dada esta inquietação ao ver de Henry, Husserl propõe três limitações da redução galileana: (i) A subjetividade transcendental em que não se pode nem afirmar nem negar o fenômeno que aparece e (ii) o mundo sensível como lugar aonde tudo é percebido somente por seu apelo aos sentidos e nega o objeto em si. Henry, argumenta que esse é o mundo impossível e por isso remete ao ‘mundo da ciência’ para recuperar algo que se perdeu na redução radical de Galileu.

A análise ontológica do corpo em que consiste a redução galileana e que abriu o espaço da ciência moderna é inseparável de uma análise fenomenológica aos olhos da qual a aparência tomada por ilusão permanece um incontornável fundamento (*Ibidem.* p. 159).

Quanto à terceira limitação, Henry aproveita a caracterização das coisas feita pelo Descartes. Aqui ele discute que (iii) existem qualidades sensíveis das quais o mundo puramente de uma “ciência circunscrita ao campo da natureza natural não poderia saber” (*Ibidem.* p. 160).

Henry trata aqui definições-chaves para a reflexão e a abordagem que ele quer fazer da “inversão hermenêutica”, após ter desconstruído o conceito corpo não reduzido à ciência nem à percepção ideológica que o separa do mundo. É, então, um corpo sensível atuante no mundo sensível. Para esclarecer esses conceitos vão aqui umas definições:

a. Mundo – “um aparecer, a vinda para fora do Fora, o ‘fora de si’, do horizonte temporal no qual se torna visível tudo o que se mostra a nós desse modo... incapaz de pôr por si mesmo seu conteúdo” (*Ibidem.* p. 161).

b. Corpo sensível – da ordem da ‘sensibilidade’ se opõe ao mundo em que é o si mesmo e não fora dele. Primeiramente o ‘corpo sentido’, com o qual nos deparamos no mundo. É aí “que vemos esse corpo, ... o atingimos” (*Ibidem.*).

O importante aqui é ver que o corpo só tem capacidade de se ver, fora de si, no mundo no qual se encontra. No entanto, Henry, lembra-nos que “(t)odo corpo sentido pressupõe outro corpo que o sente” (*Ibidem.* p. 162) e assim para cada um dos sentidos que requerem outro para os reconhecerem.

Ele se refere a esta capacidade de ‘pôr em ação’. Em outras palavras: “(c)orpo que sente e já não sentido, que dá e já não é dado, um corpo que dá o mundo e o conjunto dos corpos nele sentidos – nosso próprio corpo,” em síntese: “um corpo-sujeito oposto a um corpo-objeto que é condição ... um corpo objetivo subjetivo transcendental, que dá e sente o corpo sentido e dado por ele – todo e qualquer corpo objetivo mundano”. A dinamicidade e verdade dos sentidos só se realizam no outro porque ele é quem percebe: por ser ele que vê, toca, olha, prova e cheira o outro (referindo tanto ao ser do outro como a qualquer outra coisa). “Ser sentido implica, a cada vez, um poder de sentir sem o qual ele não seria” (*Ibidem.* p. 163).

Henry, não se contenta com esta análise separando o sentido da biologia e diz que o sentido precisa de ser compreendido de forma mais precisa. Ele propõe uma análise eidética da sensibilidade. Aqui se trata de prestar atenção à sequência daquilo do qual se pode dizer: eu sinto. Há uma intencionalidade que se diz em nós. Para que eu possa me expressar necessito a intenção de o fazer. Retoma, aqui, “a análise fenomenológica do ‘ver’ – *sehend und fassen* – refere-se a essa iluminação transcendental que não é a luz do sol, ... independentemente de toda a iluminação natural ou artificial, as coisas já nos aparecem”. Porque “(d)o ponto de vista filosófico, é sempre absurdo explicar uma condição de possibilidade pelo qual ela torna possível – no caso, o corpo que sente a partir daquele que é sentido” (*Ibidem.* p. 166-167).

Contudo já abordado, existe agora a descaracterização do corpo que sente e o corpo sentido do qual se pode expressar de forma aglomerada com o corpo sensível. Refere-se a

sensível aquilo que tem, “ao mesmo tempo, a capacidade de sentir e o que se encontra privado disso para sempre” (*Ibidem.* p. 167).

Esta caracterização mecaniza a relação entre aquele que sente e o que é (tem) sentido e remete a uma certa separação que isola o que sente daquele que é sentido. Porém essa relação não é estática, mas fluída. Isso é “um corpo que sente ao mesmo tempo que é sentido – e sentido por si mesmo” (*Ibidem.*).

Para entender a integração dos sentidos de modo que não é possível separá-los nitidamente, temos de entender o sentido que passa pelo mundo, referindo à relação sujeito-objeto: que ao sentir sinto o outro, mas também me sinto a mim próprio como ele me sente a mim e a si próprio. Essa intercalação e simultaneidade dos sentidos é aquilo que se dá no mundo. Caracteriza-se então como a ‘carne do mundo’ que sai ‘fora de si’. Portanto se pode caracterizar de forma nova a relação entre os sentidos não como: sentinte/sentido, mas sentinte/sensível e assim por cada um dos sentidos de modo que o que sente, sente o outro e a si mesmo no encontro de ambos no mundo.

A VIDA

Tendo traçado todo o caminho investigativo do aparecer desde Galileu a Merleau-Ponty, Henry, chega ao conceito chave da sua própria filosofia que ele denomina a Vida. Tendo em vista um corpo que sai fora de si em busca de outrem, ou seja, o corpo próprio (corpo nosso, este corpo) que é ao mesmo tempo ‘corpo transcendental’.

Caracteriza-se como transcendental porque “torna possível tudo que é visto, tocado, ouvido, tocado por ele, o conjunto de qualidades e de objetos sensíveis que compõem a realidade de nosso mundo – um mundo sensível, com efeito”. Daí, Henry introduz o conceito da ‘Vida’ que é a “possibilidade transcendental do mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional que o dá a sentir à possibilidade transcendental desse próprio corpo intencional” (*Ibidem.* p. 171).

Deste modo entende-se uma intencionalidade que se ‘autorrevela’. Para entender é necessário colocar a intenção no “mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional” e não no corpo-sujeito. Ao se fazer assim apelamos então à “autorrevelação da intencionalidade na vida” (*Ibidem.* p. 172).

Para resumir, Henry escreve:

O corpo transcendental que nos abre a corpo sentido, trata-se do nosso ou do das coisas, repousa sobre uma corporeidade muito mais originária, transcendental num sentido último, não intencional, não sensível, cuja essência é a vida” (*Ibidem.* p. 172-173).

Assim visto podemos nos livrar da dicotomia Pontyana, na qual Henry aponta um erro metodológico. Se a fenomenologia trata do aparecer, não podemos criar então uma oposição no conceito que dirige a nossa investigação: que é o fenômeno do aparecer. Dito assim: como “a oposição entre o aparecer e o que aparece nele ... é um só e mesmo aparecer que está em ação e cumpre seu poder de manifestação” (*Ibidem.* p. 174).

Henry, retoma então a ideia central de seu pensamento sobre o corpo próprio. O acesso ao nosso corpo não é de uma intencionalidade subjetiva nem de um olhar objetivo ‘fora de si’/ ek-stático no mundo. O acesso ao corpo é a vida em si. Ele frisa a importância de pensar o corpo “já não como objeto de experiência, mas como princípio de experiência, como poder de doação que torna manifesto” (*Ibidem.* p. 176).

É a aposta dele que o corpo pensado na Vida como revelado protege-nos do pensamento husserliano que leva às dicotomias e à intencionalidade. Por isso, “se é a vida que se encarrega da revelação do corpo, não há precisamente nela estrutura oposicional nem intencionalidade, nem Ek-stase de nenhum tipo – nada visível”. É isto que ele nomeia: “uma corporeidade originária invisível” (*Ibidem.*).

Henry, querendo defender a invisibilidade do corpo, precisa de responder ao problema da carne que se apresenta em cada corpo e que aparece no mundo. Portanto ele discute que a carne é simplesmente “da exterioridade – jamais sua existência” e “é preciso reconhecer, com respeito ao conjunto dos corpos que se revelam no mundo – trate-se de nosso próprio corpo ou de um corpo qualquer – que eles existem antes dessa revelação e independentemente dela”. Ou seja: é a vida que ousa e escolhe revelar a Carne e não vice-versa (*Ibidem.* p. 177).

Aqui o projeto de Henry entra em força e visa uma conexão inescapavelmente cristã. Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, Deus é revelado como Vida porque é a “Vida absoluta que se traz a si mesma em si.” Ele cita Cirilo de Alexandria: “De Deus unicamente pode ser dito que é naturalmente Vida.” Essa Vida absoluta é a única em que carrega em si a “possibilidade apriorística de se experimentar a si mesmo no Arqui-Pathos de uma Arqui-Carne.” É esta sua natureza. Contudo, Henry mostra que a imaginação de Deus que sustentava os cristãos não era uma imagem grega de um “Deus impassível”, mas um Deus que lhes dava a própria vida como doação. Vida que não era deles, mas que se tornava própria.” (*Ibidem.*).

É importante aqui lembrar Tertuliano, “pedindo a Deus que não mais amassem a si mesmos nele, mas que o amassem a ele neles – a ele unicamente” (*Ibidem.* p. 180). Fica claro então que a transcendência é algo muito mais íntimo e não remoto e fora do alcance vital. A “Transcendência designa a imanência da Vida em cada vivente” (*Ibidem.*).

Logo, no olhar de Henry a Vida é tudo, todos participam da Vida e é nela que todos se entendem. Por conseguinte, “[n]ascer significa vir a uma carne ali onde toda carne vem a si, na Arqui-Carne da Vida. É assim que a fenomenologia da carne remete invencivelmente a uma fenomenologia da Encarnação” (*Ibidem.* p. 183).

Irineu e Tertuliano procuravam reconciliar a visão grega do corpo e o pensamento cristão da carne. Era necessário defender a ideia dos Padres que “a natureza da carne de Cristo é semelhante à de todos os homens” (*Ibidem.* p. 185). Consequentemente, então a necessidade de vincular o nascimento à carne para que se possa defender a Vida na carne. Para fazer isto ele mostra como é necessário que ambos, homem e Cristo, tenham uma carne mortal. Se a missão de Cristo, seu nascimento, é a nossa salvação, e para que seja salvo é necessário morrer, necessita então uma carne que enfrente a morte – carne mortal. Carne mortal pressupõe a possibilidade então que tenha sido uma carne de vida. Isto nos leva à ideia de uma carne real para que tudo que Jesus sentiu (sofreu, amou, chorou) possa ser verdadeiro e que possamos afirmar a realidade carnal do Cristo. Por isto, então, a carne teria de ser uma carne sensível e não um corpo divorciado de sua carne, na concepção grega gnóstica (*Ibidem.* p. 185-188).

Para sustentar a sensibilidade da Carne, sem remeter à dicotomia entre corpo e carne, é necessário então assentar o lugar da carne dentro da Vida que já se estabeleceu. Henry aposta que são “as determinações impressionais e afetivas que se revelam no páthos da vida que constituem a matéria fenomenológica de que a carne é feita” (*Ibidem.* p. 190). É isto então que faz sentido de falar do nascer. Nascer então, afirma Henry, “quer dizer vir ao aparecer” (*Ibidem.*). O aparecer, seguindo Henry, tem dois modos: no fora de si e na vida. O fora de si não permite contato com o si em si porque este é insensível, como já se viu. Enquanto que a vida se percebe no páthos. A carne é da Vida e não do mundo.

Então, Henry, visa o proto-evento Cristão, do Cristo que sofre morte tão brutal, em “uma carne sofredora cuja realidade do sofrimento provém de sua fenomenalização patética na vida” (*Ibidem.* p. 192). É, portanto, “um corpo objetivo material tornado carne sofredora” sem o qual “a encarnação e a paixão de Cristo não teriam sentido” (*Ibidem.*).

HENRY À LUZ DE GESCHÉ

Gesché, ao apresentar seu pensamento sobre o corpo, estipula que “[o] procedimento será o de uma teologia fenomenológica que procurará demonstrar como aquilo que se manifesta diante da fé (*zum Glaube*) se manifesta também diante do mundo (*zur Welt*)” (GESCHÉ, p. 35)

Ademais, a função da reflexão teológica é de ser aquela que “intervém para manifestar a contribuição que a fé pode oferecer ao discurso do homem” (*Ibidem.* p. 63).

É notável que para João, o cristianismo não divinizou Jesus, mas a Palavra de Deus é que se “humanizou” (*Ibidem.* p. 41).

Neste sentido, Gesché parte do mesmo princípio de Henry, embora Henry, sendo primariamente filósofo, substitua fé por experiência em geral. Mesmo assim, de uma forma

simplificada, podemos aceitar que fé e experiência são ambos conceitos antropológicos essenciais ao ser humano.

O cristianismo é praticamente uma teologia do corpo e, por esse caminho, é uma teologia de Deus, uma teologia do homem ... um pensamento despojado de toda antropologia, de toda espessura humana, puramente cerebral (*Ibidem.* p. 66).

Aonde seria importante distinguir os dois autores da pesquisa é no que diz respeito aos principais termos de corpo e carne. Para Henry, como já se percebeu, o conceito fundamental é carne e o corpo acaba por cair em segundo plano. Já para Gesché, a carne não sente sem o corpo e assim o corpo é a matéria fundamental.

A carne sem o corpo é destituída de animação e como tal não constitui um sistema, organização. ... a palavra “carne” indica a realidade íntima do corpo (“é a carne da minha carne”), sua sensibilidade, sua maravilhosa fragilidade, sua profundidade e sua superfície precisamente mais carnal, a mais agradável e a mais dolorosa. A carne é a substância mais íntima do corpo. ... seu intuito é cristológico e teológico, mas deve-se dizer que existe latente aqui toda uma filosofia, toda uma antropologia, do corpo apto para Deus (como também de um Deus apto para a carne) (*Ibidem.* p. 36).

Esta pode parecer uma distinção divisora entre os dois autores; mas acreditar nessa simplicidade seria um engano e fruto de uma leitura superficial. O próprio Gesché indica sua admiração por Henry dizendo: “o esquecimento do corpo é talvez o esquecimento e a deserção da vida. Michel Henry demonstra isso admiravelmente falando do corpo da Palavra encarnada” (*Ibidem.* p. 75). Para Henry, a carne tem capacidade sensível que lhe é dada pela Vida (ou seja: vem de Deus – a arqui-inteligibilidade em Henry).² Gesché atribui a vida não à carne, que em si é desanimada, mas ao corpo que é vida; ou seja: tem alma. Como afirma também Romanos: “Oferecei vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto verdadeiro” (Rm 12,1)

O corpo pode ser opaco em Platão, mas em Deus, não! Para Deus, ele não é inverossímil, não é absurdo, mesmo que o assumir a carne pareça uma loucura para nós, um escândalo ... o que o ouvido jamais ouviu, e o que o entendimento humano jamais conheceu. ... Deus vem a nós pela carne ... onde Deus e o homem se intersignificam (*Ibidem.* p. 38).

Nisto então se vê que pensam de semelhante forma, porém empregam as palavras de formas distintas. Henry tem muito cuidado de limitar a definição da carne e conclui que “[s]e

2 Gesché parece emprestar da linguagem de Henry quando diz: O homem não é indigno e incapaz de Deus. Aqui se esboça toda uma *inteligibilidade* do corpo (Gesché, p. 37).

uma encarnação não é concebível sem que se assume uma carne, sem uma vinda num corpo numa forma qualquer, a carne de Cristo, no entanto, poderia perfeitamente ser tão só uma carne aparente. Para dizer a verdade, sua carne é antes uma alma” (HENRY p. 20-21). Isso seria chegar a uma espécie de gnose. Gesché parece concordar:

“Independentemente do sentido preciso e múltiplo da palavra *sarx* (carne), ela designa, afinal nossa humanidade naquilo que ela possui de mais material, de mais concreto, de mais físico” (GESCHÉ. p. 36-37).

Valorizando então a carne em si mesmo, porque “ao encarnar-se, a Palavra de Deus tomou sobre si o peso da carne, como se fala o peso da história, do peso de uma verdade sensível”. (*Ibidem*. p. 41). Afinal, Gesché procura mostrar a inescapabilidade de pensar o corpo sem referir a Deus e vice-versa.

Deus é sempre saída de si, *pro-nobis êxodos*, saindo, por assim dizer, de seu próprio caminho (*ex-odos*) para tomar o nosso. ... Em nós, Deus descobre o corpo. E nele se descobre o nosso corpo. (HENRY, p. 41).

É este o cerne do pensamento que os dois compartilham; a carne que é nossa da qual Gesché diz:

Trata-se de uma carne verdadeira, de um corpo que pode sofrer e morrer emocionar-se e chorar, ser sensível ao carinho de uma mulher ... É esse corpo que Deus toma como caminho para nós, como se não pudesse ter outra opção para ele mesmo e para nós (GESCHÉ, p. 39).

REFERÊNCIAS

GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. Em: SCOLAS, Paul; GESCHÉ, Adolphe (Eds.). *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Brasil: Edições Loyola, 2009.

GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Eds.). *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Brasil: Edições Loyola, 2009.

HENRY, Michel. *Encarnação: Uma filosofia da Carne*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: Brasil: É Realizações, 2007.