

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

GIORLANDO LARANJEIRA BARBOSA

**FENOMENOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA
MORAL CRISTÃ: A VERDADE DA VIDA EM SUA ESSÊNCIA
ARQUIAFETIVA A PARTIR DE MICHEL HENRY**

São Leopoldo-RS

2024

GIORLANDO LARANJEIRA BARBOSA

**FENOMENOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA MORAL
CRISTÃ: A VERDADE DA VIDA EM SUA ESSÊNCIA ARQUIAFETIVA A PARTIR
DE MICHEL HENRY**

Tese
Programa de Pós-Graduação
Faculdades EST
Doutorado em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias e
Sociedade
Linha de Pesquisa: História e Teologia

Orientador: Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B238f Barbosa, Giorlando Laranjeira
Fenomenologia do desenvolvimento da consciência
moral cristã : a verdade da vida em sua essência
arquiafetiva a partir de Michel Henry / Giorlando
Laranjeira Barbosa ; orientador Valério Guilherme
Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2024.
393 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2024.

1. Fenomenologia. 2. Ética cristã. 3. Afeto
(Psicologia). 4. Henry, Michel, 1922-2002. I. Schaper,
Valério Guilherme, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

GIORLANDO LARANJEIRA BARBOSA

**FENOMENOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA MORAL
CRISTÃ: A VERDADE DA VIDA EM SUA ESSÊNCIA ARQUIAFETIVA A PARTIR
DE MICHEL HENRY**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologias, Religião e
Sociedade

Data de Aprovação: 26 de julho de 2024

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a KARIN HELLEN KEPLER WONDRAECK (EST)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a JANILCE SILVA PRASERES (UBI)
Docente visitante

PROF. DR. SILVESTRE GRZIBOWSKI (UFSM)
Docente visitante

Assinado digitalmente
por:
VALERIO GUILHERME
SCHAPER.519323186
15
Data: 27/08/2024
13:34:51 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha
Data: 27/08/2024
16:11:56 -03:00



À minha mãe (*in memoriam*).

Ao meu pai.

À minha tia Júlia.

Pessoas nascidas na vida, autoafetadas de forma radical em seu *pathos* com no vir a ser arquivante.

A toda pessoa que, em sua autoafetação, revela, pelo testemunho de conversão, o seu encontro com a Vida Absoluta no arquifilho; que de tantas formas se tornaram realidade fenomênica em minha vivência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus-Vida por me escolher como vivente em sua Vida Absoluta, em cujo *pathos* sou conduzido a agir como filho no arquifilho.

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram para a realização desta tese.

Ao meu orientador, professor Dr. Valério Guilherme Schaper, pela orientação, paciência e sabedoria compartilhada nesse processo.

À minha Diocese, na pessoa do Nosso Bispo, pelo apoio espiritual.

À minha família e aos meus amigos e colegas, pelo incentivo e partilha de experiências enriquecedoras.

À instituição Faculdades Est e a cada docente amigo, cujos testemunhos me afetaram, instigando-me à pesquisa.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por financiar esta pesquisa.

Este trabalho é fruto do esforço e da experiência de muitos. Por isso, agradeço a todas as pessoas que estiveram ao meu lado neste percurso.

“[...] vida se experimenta a si mesma num páthos; é uma afetividade originária e pura, uma afetividade que nós chamamos transcendental porque ela é, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesmo sem distância no sofrer inexorável e na passividade insuperável de uma paixão. É nessa afetividade e com Afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida. A Afetividade originária é a matéria fenomenológica da autorrevelação que constitui a essência da vida” (HENRY, 2014a, p. 92).

“[...] tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo” (FILIPENSES 2, 5).

RESUMO

Nesta pesquisa, por meio do método hermenêutico-fenomenológico descritivo, buscou-se, a partir das contribuições de Michel Henry e conforme os pressupostos da fenomenologia afetiva, compreender a essência do desenvolvimento da consciência moral. Na atualidade, a consciência moral não mais se alinha àquilo que vigorou durante muitos séculos – uma premissa que anulava a Vida; a moralidade é verdadeira quando afetiva, mesmo em sua dimensão prática de fenômeno do agir visível pelo cuidado. Considerando tais compreensões, e adotando como problema norteador de pesquisa uma questão que versa sobre a forma como a filosofia de Michel Henry impulsiona a reflexão hermenêutico-fenomenológica sobre o desenvolvimento da consciência moral de cuidado a partir do afeto, propôs-se o seguinte objetivo geral: investigar as contribuições de Michel Henry para o desenvolvimento da consciência moral do cuidado por meio dos afetos. Em relação aos objetivos específicos, definiu-se estes: identificar e descrever o fenômeno da consciência moral cristã afetiva em Michel Henry; analisar o cuidado como afeto cristão; apresentar o Jesus histórico como fonte da vida, da Graça e do cuidado por meio dos afetos; e verificar a correspondência da moral do cuidado como afeto nas narrativas de convertidos ao Cristianismo. Percebeu-se que toda moral derivada da Vida Absoluta é arquiafetiva, direcionando a pessoa a uma arquiética que não pode ser explicada, mas que se deixa experienciar afetivamente no agir, ao revelar a verdade essencial invisível, que denuncia a razão transparente da barbárie, cujo impulso é o esquecimento de ser Si mesmo. E mais, a ética arquiafetiva é uma condição da Graça doadora como *pathos*, no fruir da vida pela qual as palavras se expressam como condutoras de uma realidade essencial, que personaliza o afeto do sujeito e formata, de forma única e irrepetível, sua subjetividade, mesmo em sua realidade de *pathos-com*. Concluiu-se, desse modo, que o desenvolvimento da consciência moral se dá via condição experiencial afetiva e suas variações, observadas e testemunhadas na subjetividade que, por contato único, movido pelo arder da conversão, toca os afetos na experiência da Graça e em sua modalidade tonalizante, o que reaviva a abertura original na verdade da Vida Absoluta.

Palavras-chave: Fenomenologia da Vida; Michel Henry; Cristianismo; Ética; Arquiafetividade.

ABSTRACT

In this research, through the descriptive hermeneutic-phenomenological method, we sought, based on the contributions of Michel Henry and in accordance with the assumptions of affective phenomenology, to understand the essence of the development of moral consciousness. Today, moral consciousness is no longer aligned with what was in force for many centuries – a premise that nullified Life; morality is true when it is affective, even in its practical dimension as a phenomenon of visible action through care. Considering these understandings and adopting as a guiding research problem a question that deals with how Michel Henry's philosophy drives hermeneutic-phenomenological reflection on the development of moral consciousness of care based on affection, the following general objective was proposed: to investigate Michel Henry's contributions to the development of moral consciousness of care through affection. Regarding the specific objectives, the following were defined: to identify and describe the phenomenon of Christian affective moral consciousness in Michel Henry; to analyze care as Christian affection; to present the historical Jesus as the source of life, Grace and care through affections; and to verify the correspondence of the morality of care as affection in the narratives of converts to Christianity. It was perceived that all morality derived from the Absolute Life is archiaffective, directing the person to an archiethics that cannot be explained, but that can be experienced affectively in action, by revealing the invisible essential truth, which denounces the transparent reason for barbarity, whose impulse is the forgetfulness of being Oneself. Furthermore, archiaffective ethics is a condition of the bestowing Grace as pathos, in the enjoyment of life through which words are expressed as conductors of an essential reality, which personalizes the subject's affection and formats, in a unique and unrepeatable way, his subjectivity, even in his reality of pathos-com. It was concluded, therefore, that the development of moral consciousness occurs through an affective experiential condition and its variations, observed and witnessed in subjectivity that, through a unique contact, moved by the ardor of conversion, touches the affections in the experience of Grace and in its tonalizing modality, which revives the original openness to the truth of Absolute Life.

Keywords: Phenomenology of Life; Michel Henry; Christianity; Ethics; Archaffetivity.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| CONSIDERAÇÕES INICIAIS | 11 |
| SEÇÃO I | |
| PRELÚDIO A UMA MORAL AFETIVA – UMA BUSCA NA VERDADE DO MUNDO..... | 43 |
| 1 O PREGO DA RAZÃO E A MARTELADA DOS AFETOS: PREÂMBULO DIALÉTICO DAS EVIDÊNCIAS DE UMA ORDEM REPRIMIDA..... | 45 |
| 1.1 A RECONSTRUÇÃO DOS AFETOS PELO VALOR DAS EMOÇÕES: A DENÚNCIA CONTRA SÓCRATES | 47 |
| 1.1.1 Platão, Sócrates: inversão da vida, declínio cultural..... | 49 |
| 1.1.2 Crítica à dialética do “escrachamento” | 53 |
| 1.1.3 Abordagem irônica cíclica..... | 54 |
| 1.1.4 A falsidade de Sócrates e a ilusão por efeito religioso..... | 58 |
| 1.2 PRELÚDIO DAS CONSEQUÊNCIAS DAS MARTELADAS NA RAZÃO | 61 |
| 1.2.1 A racionalidade retórica não emerge da vida | 61 |
| 1.2.2 A cura pelos afetos | 62 |
| 1.2.3 A insuficiência de uma razão solitária..... | 63 |
| 1.2.4 O rigor da razão abstrata..... | 65 |
| 1.2.5 Razão: linguagem e percepção..... | 66 |
| 1.2.6 Aplicação dos afetos do martelo: moral e religião..... | 68 |
| 2 A NEUROCONSCIÊNCIA DOS AFETOS: EVIDÊNCIAS FENOMENOLÓGICAS DIFUSAS | 73 |
| 2.1 AS COMPLEXIDADES DA CONSCIÊNCIA DIANTE DO COMPORTAMENTO DOS AFETOS..... | 75 |
| 2.1.1 Estruturas emocionais na razão | 77 |
| 2.2 BREVE APLICAÇÃO HERMENÊUTICA DAS BASES TEÓRICAS PARA OS COMPORTAMENTOS EM RITOS RELIGIOSOS E MORAIS | 81 |
| 2.2.1 Os olhos dos afetos: emoções e sua delimitação empírica | 85 |
| 2.2.2 Os sentimentos | 86 |
| 2.3 AS VARIAÇÕES CONFUSAS DOS AFETOS: AFETOS UNIVERSAIS | 90 |
| 2.3.1 Sentimentos baseados na sutilidade das emoções | 90 |
| 2.3.2 Cuidado como afeto | 94 |
| 2.3.3 Complexo de definição | 98 |
| SEÇÃO II | |
| O DESENVOLVIMENTO MORAL NA VERDADE DA VIDA | 103 |
| 3 A DUPLA NATUREZA DE CRISTO NA LINGUAGEM DUPLA DA AFETIVIDADE | 107 |

| | |
|---|-----|
| 3.1 A LINGUAGEM DOS AFETOS NA PALAVRA AFETIVA DE CRISTO | 112 |
| 3.2 A NÃO AFETIVIDADE DO MUNDO | 115 |
| 3.3 A EXPERIÊNCIA DE SI NA LINGUAGEM PATÉTICA DO SEU SI MESMO... .. | 116 |
| 3.4 A PALAVRA DA VIDA NÃO SUPERESTIMA O MUNDO | 117 |

4 CRISTO E SUA AUTOMANIFESTAÇÃO AFETIVA NA PALAVRA..... 119

| | |
|--|-----|
| 4.1 PALAVRAS QUE CONVERTEM AS MODALIDADES AFETIVAS | 119 |
| 4.2 O TRANSTORNO AFETIVO DE CRISTO: OUTRO LOGOS DA NATUREZA HUMANA – A NOVA LINGUAGEM DE JESUS INDICA OUTRO LOGOS..... | 121 |
| 4.3 A AFETIVIDADE DA PALAVRA DE CRISTO COMO RECIPROCIDADE INVERTIDA | 126 |
| 4.4 AS BEM-AVENTURANÇAS: A LINGUAGEM AFETIVA DA ÉTICA CRISTÃ . | 134 |
| 4.5 A TENSÃO AFETIVA NO SEGUIMENTO A CRISTO | 135 |
| 4.6 CRISTO, UM LOGOS INVISÍVEL, AFETO DA VIDA ABSOLUTA | 142 |
| 4.7 A EXPERIÊNCIA DA VERDADE DA VIDA NA LINGUAGEM PARABÓLICA DE CRISTO..... | 151 |
| 4.8 A AFETAÇÃO DO ESCÂNDALO DA CRUZ..... | 152 |
| 4.9 O JULGAMENTO DO MUNDO REPRESENTACIONAL NÃO AFETIVO | 154 |
| 4.10 A REDENÇÃO AFETIVA DA PALAVRA DE CRISTO | 157 |

SEÇÃO III

ARQUIÉTICA E A EXPERIÊNCIA DO AGIR RADICAL: NASCIDOS NA VIDA, NASCIDOS NA GRAÇA, AFETADOS NO ESPÍRITO..... 165

5 ARQUIAUTOCONSCIÊNCIA NA ENCARNAÇÃO: UMA DESCRIÇÃO NARRATIVA VIA AUTOIMPRESSIONABILIDADE ARQUIAFETIVA EXPERIENCIAL DO INVISÍVEL 167

| | |
|--|-----|
| 5.1 O FENÔMENO DA ENCARNAÇÃO | 167 |
| 5.1.1 Uma consciência inversa? | 172 |
| 5.1.2 O lá fora da consciência da encarnação pelos olhos henryanos | 174 |
| 5.2 A INDETERMINAÇÃO FENOMENOLÓGICA E SUA HISTÓRIA | 179 |
| 5.2.1 Evidências da crise da fenomenologia em Heidegger | 182 |
| 5.2.2 A consciência retencional | 188 |
| 5.2.3 O originário da consciência | 189 |
| 5.2.4 <i>Videre e viveor</i> | 195 |
| 5.2.5 Fenomenologia arquiconsciente da carne..... | 203 |
| 5.2.6 A crítica do mudo sensível e sua consciência | 206 |
| 5.2.7 Descartes | 208 |
| 5.2.8 A geração da autoconsciência da Vida Absoluta | 216 |
| 5.2.9 O afastamento de Heidegger | 225 |
| 5.3 SOTERIOLOGIA DA CARNE | 234 |
| 5.4 A ARQUICONSCIÊNCIA AMBIVALENTE DO PODER SER DE SI..... | 237 |
| 5.4.1 A vida é esquecida, mas o <i>pathos</i> cotidiano a lembra..... | 238 |
| 5.5 A ARQUICONSCIÊNCIA DA ANGÚSTIA | 239 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 6 | TEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO MORAL | |
| | ARQUIAFETIVO: UM AGIR CONVERTIDO NA VIDA | 261 |
| 6.1 | A MORAL DO MUNDO EM SUA VERDADE MUNDANA | 268 |
| 6.1.1 | A verdade de Cristo no Cristianismo..... | 271 |
| 6.1.2 | A verdade é a Vida em sua condição arquiafetiva | 275 |
| 6.1.3 | A vida é pura fenomenalidade experiencial no agir | 278 |
| 6.1.4 | A autogeração da Vida..... | 279 |
| 6.1.5 | Uma antropologia moral arquiafetiva a partir do Filho de Deus | 291 |
| 6.1.6 | O esquecimento como condição da queda e da imoralidade | 301 |
| 6.2 | A PALINGENESIA: NOVO NASCIMENTO | 309 |
| 6.2.1 | Simone Weil (1909-1943): nascida na vida tocada pelas causas sociais | 311 |
| 6.2.1.1 | Henry e a fragilidade da conversão racional | 313 |
| 6.2.2 | Blaise Pascal (1623-1662): só o afeto revela Deus | 315 |
| 6.2.3 | Gianni Vattimo (1936-2023): o retorno à vida..... | 316 |
| 6.2.3.1 | Os elementos do passado após uma conversão..... | 320 |
| 6.2.4 | Santo Agostinho (354 d.C.-430 d.C.): entrega e repouso no arquiafeto .. | 322 |
| 6.2.5 | Tereza de Ávila (1515-1582): o fervor da experiência mística | 327 |
| 6.2.5.1 | Uma Vida sem divisão ou separação | 329 |
| 6.2.6 | Charles de Foucauld (1858-1916): o voltar-se pela memória afetiva familiar | 334 |
| 6.2.6.1 | A moral que ultrapassa os limites do esquecimento da Vida | 335 |
| 6.2.7 | Kiko Argüello (1939): a ipseidade do autossentir no “ <i>pathos-com</i> ” | 338 |
| 6.2.8 | Martinho Lutero (1483-1546): o renascido para a radicalidade da libertação | 343 |
| 6.2.9 | François-Xavier Nguyen Van Thuan (1928-2022): sustentado no sacramento do pão da vida | 347 |
| 6.2.10 | Santa Gertrudes (1256-1302/1303): a Grande | 349 |
| 6.2.11 | Frei Tito (1945-1974): a arquipassibilidade na carne da vida encarnada | 352 |
| 6.2.11.1 | Semelhantes às dores de Cristo em nossas dores | 357 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 361 |
| | REFERÊNCIAS | 379 |

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Na atualidade, existem pessoas crentes, consideradas seguidoras de Cristo, convertidas, mas fragmentadas em suas estruturas de valor e em estado crescente de culpabilização, ou dominadas por suas paixões. Isso evidencia a ausência de uma visão humana amparada em uma reflexão teológica dos afetos, capaz de auxiliar a consciência moral em seu desenvolvimento, agraciada por uma vida interligada – eu-outro, totalmente outro – e com equilíbrio sistêmico, transcendental. Nesse sentido, em algumas comunidades cristãs, sob a influência do capitalismo neoliberal e do cientificismo positivista, acredita-se na desenfreada ilusão de que, pelo puramente racional, o ser humano pode acessar a verdade, no puramente objetivo. Esse cenário mostra a negação dos afetos e sua manifestação como revelação da condição de verdade da pessoa, de sua subjetividade.

Nessa perspectiva, ao negar a condição humana dos afetos, o sujeito mostra-se atrofiado em sua dimensão de cuidado, na qual se insere representativamente, de forma insistente, a imoralidade comportamental por meio das contradições daqueles que se dizem convertidos, seguidores de Cristo, mas que negam, de forma prática, os seus ensinamentos de amor. Ao afastar o ser pessoa de Si, de sua subjetividade, de seus afetos, ocorre, conseqüentemente, a patologização da existência, que leva ao adoecimento das estruturas de responsabilidade e de convivência, dificultando a compreensão da vida como sentido em relação ao criador e sua Graça, sensivelmente percebida pelas vias afetivas.

Percebemos, então, uma difusão distorcida do que são a conversão e o comportamento moral, reduzindo a pessoa a uma simplista condição de critérios normativos, estabelecidos arbitrariamente, considerados como exatos, negadores da vida, capazes de bloquear os afetos e sua perspectiva de comportamento consciente de cuidado, para além do dever. Nesse viés, em cada contexto e agir da pessoa, manifesta-se uma peculiar subjetividade em ação positiva ou negativa, que, conforme sua consciência, pelas expressões de cuidado, revela o seu ser mais profundo, a sua essência – que se encontra nos afetos externalizados, via motivações de esforço por convivência –, bem como seus desejos e vontades. Sob essa ótica, uma conversão, um agir, puramente de adesão racional mostra-se fragmentada, pois conduz a pessoa a uma repetição formular de conduta, sujeita a possíveis dominações e determinações

de emparelhamento sistêmico de lógicas produzidas no isolamento da imanência, excludente de uma consciência colaborativa e responsável, que é a base para a constituição de uma “comunidade moral” do cuidado, cuja essencialidade da existência reside nos afetos.

Nas teorias morais, os afetos, pejorativamente chamados de emotivismo¹, foram relegados a segundo plano, marginalizados, sufocados. O conteúdo ético incompreendido integralmente pela pessoa em seu corpo de afetos, geradores de sentido nas diversas experiências, incorre em estéril repetição de conduta dominante, desfigurada de sentido e aleatória.² De forma institucional ou pessoal, a negação dos afetos provoca incompreensão da vida e de suas condições de encarnação em relação ao ponto central para os cristãos, Jesus Cristo; além disso, por não observar novas possibilidades de fundamentação antropológica, histórica, teológica e doutrinária, sobre o valor dos afetos em sua base para as ações em um novo prisma hermenêutico, exclui a profundidade da condição de ser e de sua expressão derivada da ação ética do cuidado como afeto.

Nesse viés, ao investigar o agir de Jesus, cuja base consiste no princípio do cuidado através dos afetos, podemos revelar ao mundo a universalidade de uma ética que transcende as esferas restritas de costumes e procedimentos legalistas, que se alinham às categorias de vontade para o estabelecimento da condição cristã com um imperativo categórico: “[...] tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo.”³ Isso demanda o redirecionamento e a busca de novos métodos de análise e interpretação, capazes de lançar o ser pessoa além do constatável materialmente ao enveredá-lo pelo caminho da pesquisa e reflexão, arriscando acidentalmente na procura por um princípio ético em si mesmo, alinhado ao contexto religioso cristão, com possibilidade de expansão universal. Assim, fomentado pela comunidade cristã e demais correlações, o afeto pode desenvolver consciências de cuidado moral estagnadas na repetição e na obediência sem sentido, calculista, repetitiva e compartimentalizada, sem a manifestação da experiência de transcendência e expressão da vida como fenômeno.

¹ VÁSQUEZ, Adolfo. Sanchez. *Ética*. Tradução João Dell’ Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 242-245.

² O ético é compreendido como uma realidade de adesão livre e consciente. Quando induzido, alienado, o comportamento não consegue alcançar a profundidade da perspectiva humana, se visa interesses ou se move por ações sem condição de incorporar a perspectiva do outro e de si.

³ FILIPENSES 2, 5. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2049.

Uma ética teológica, portanto, deve considerar os contextos da vida e a pessoa em sua estrutura complexa, afastando qualquer alusão a comandos de massa, pois uma consciência encarnada é potência a desenvolver-se, capaz de compreender e revelar fundamentos para uma teologia moral do cuidado como afeto, gerando sentido nas mais diversas etapas da vida e oferecendo discernimento sereno na resolução de dilemas e conflitos. Essa proposta de teologia moral do cuidado através dos afetos, fundamentada no Jesus histórico, especialmente via observação de sua conduta de cuidado, é fonte segura para o entendimento e aplicação em contextos de conflitos e dilemas pessoais e comunitários, revelando-se princípio para decisões em todas as experiências de diálogo, tendo em vista o desenvolvimento da pessoa em sua liberdade de consciência, configurando-a ao que corresponde ao bem, desconfigurando-a do mal.

Dessa maneira, pela prática do cuidado mediante afeto, a relação ética se faz prática moral a partir da visão teológica e constrói uma nova vida em sua totalidade, discernindo as influências que favorecem e/ou dificultam a transcendentalidade dos afetos que desenvolvem a consciência moral da pessoa, aproximando-a de Jesus em seu amor e justiça, fundamentando uma ética de causa e efeito, validamente universal, essencialmente motivada pelo afeto, desenvolvedor do conteúdo macro do cuidado. Isso demanda uma reflexão sobre o eixo desenvolvedor do princípio moral de cuidado, impulsionando o ser pessoa, em sua condição, a retomar o valor das relações humanas integrais e integradoras, constituindo-se manifestação de ser presença de si, que indica presença divina ao abraçar, misericordiosamente, o outro em todas as suas cruces, impulsionando o gradual desenvolvimento de sua consciência moral do cuidado, não enquanto dever apenas, frio e repetitivo, forçado, sem sentido e indiferente, mas do cuidado enquanto efeito do afeto.

Assim, esta pesquisa tem por tema as contribuições de Michel Henry para o desenvolvimento da consciência moral do cuidado como efeito dos afetos. Sem dúvidas, são muitas as produções aleatórias, criativas e científicas do tema em tela, mas muitas delas são carentes de referência ao seu ponto essencial e epistemológico, fonte de toda ética – o que revela desencanto com a figura de Cristo e com o próprio Cristianismo –, cujas leituras dos dogmas e dos sistemas de fé mostram-se demasiadamente fechadas.

Nas pesquisas acerca do tema deste projeto, constatamos uma lacuna no que diz respeito à observância de Cristo como o princípio teórico da moralidade do cuidado

como afeto. No entanto, os evangelhos revelam que quem conheceu Jesus e Nele se converteu encontrou a ética e abandonou moralismos legalistas doentios, asfixiantes e perversos, caminhando em direção a algo além do imanente, visto ter recebido de Jesus afeto nas suas expressões de misericórdia, perdão e cura. Logo, o método de julgamento de Jesus baseia-se na misericórdia, que é a justiça naquela linguagem, sendo hoje a linguagem do amor, traduzida pelo cuidado.

Nessa perspectiva, o desenvolvimento de uma consciência moral do cuidado é condição para que a vida continue a existir em consciência de sua plenitude, pois nessa direção está a fundamentação de uma ética capaz de unir e aprimorar a universalidade do bem, sem exclusão ou divisão. Esse sistema, teologia, antropologia teológica, uma teologia moral do cuidado a partir dos afetos, reúne em si condições de aplicação em múltiplos espaços e culturas, e sua sacralidade recai sobre a vida, em todas as suas manifestações. A ética do cuidado afetivo de Jesus reside, portanto, em sua própria vida, e por ela se investiga o seu comportamento como fonte essencial do desenvolvimento moral, da conduta, do caráter e do discernimento diante dos dilemas da existência. Em outras palavras, as ações de Jesus se direcionam e se alinham às teorias do cuidado pelo afeto; e sua vida, seus ditos, parábolas, curas e milagres constituem uma cristologia filosófica dos afetos, profundamente relacionada com a fenomenologia de Michel Henry.

Essa reflexão faz emergir uma série de *perguntas* sobremaneira relevantes: Qual a relação da ética do cuidado com a teoria dos afetos na obra de Michel Henry? Qual a essência do cuidado? Os afetos podem ser definidos como a essência do cuidado? Quais as relações entre afetos, moral, consciência e Cristianismo? De que forma os afetos impulsionam a conversão cristã observada na mudança pública ou subjetiva de comportamento? A anulação dos afetos atrofia o desenvolvimento da consciência moral de cuidado? Considerando a filosofia de Michel Henry, uma teologia dos afetos pode se constituir em um sistema essencial ao desenvolvimento da consciência do cuidado? Qual a compatibilidade da filosofia de Michel Henry com as ações de Jesus em seu aspecto de cuidado enquanto afeto? É possível compreender os afetos como lugar de conexão com a Graça divina? Qual a influência dos afetos no desenvolvimento da consciência moral, na mudança visível dos comportamentos? O que é uma consciência moral afetiva? Qual a estrutura, os níveis e os estágios de uma consciência moral do cuidado mediante os afetos?

Esses questionamentos levaram à formulação do *problema norteador* desta pesquisa: Em que medida a filosofia de Michel Henry impulsiona a reflexão hermenêutico-fenomenológica sobre o desenvolvimento da consciência moral de cuidado a partir do afeto? Assim, levantamos as *hipóteses* que foram testadas ao longo do caminho: (a) os afetos são essenciais ao impulsionamento do desenvolvimento da consciência moral de cuidado, pois na essência do cuidado estão os afetos; (b) só há verdadeira conversão, mudança de vida, evolução moral, mediante experiência afetiva como transcendência, capaz de gerar uma conversão possível de verificabilidade, através de uma ação moral pelo testemunho de cuidado enquanto afeto; (c) o desbloqueio para a plenitude do desenvolvimento moral reside no afeto transcendental, o que dá acesso a níveis mais elevados de consciência; (d) os afetos constituem-se como lugar de experiência religiosa da Graça, os quais, devidamente discernidos e compreendidos em seu sentido, ativam o desenvolvimento do cuidado; (e) uma teoria da experiência do cuidado a partir do afeto transcendental deriva da Graça, do próprio Cristo, e torna visível o *ethos* cristão ao inaugurar uma teologia moral do cuidado por meio do afeto transcendental; (e) o lugar humano para identificar a relação dos afetos com a experiência religiosa, sua eficácia e estabilidade, é a vida em sua manifestação de consciência, através de narrativas de sofrimentos, lutas e superações, e sua movimentação de conversão; (f) uma consciência moralmente desenvolvida se restringe às condições propostas de raciocínio, mas se estende ao essencial de sentido às experiências da vida e seu discernimento pelas expressões dos afetos no cuidado.

Como *objetivo geral*, buscamos investigar as contribuições de Michel Henry para o desenvolvimento da consciência moral do cuidado por meio dos afetos. Quanto aos *objetivos específicos*, definimos os seguintes: (1) identificar e descrever o fenômeno da consciência moral cristã afetiva em Michel Henry; (2) analisar o cuidado como afeto cristão; (3) apresentar o Jesus histórico como fonte da vida, da Graça e do cuidado por meio dos afetos; (4) verificar a correspondência da moral do cuidado como afeto nas narrativas de convertidos ao Cristianismo.

Em vista do bem pessoal e comum, como *justificativa*, esta pesquisa é de suma importância para a construção de uma nova fundamentação da moral cristã com base nos afetos. Sua importância, bem como sua necessidade – em sua originalidade –, colabora para sanar lacunas na reflexão teológica sobre a consciência moral, de profunda utilidade prática e teórica, cuja finalidade consiste em oferecer bases

científicas que auxiliem a comunidade cristã em sua relação com a sociedade, ao revelar a ciência teológica como fonte de ética, amparada no princípio do cuidado pelo afeto, derivado da Graça, da pessoa central do Cristianismo, Jesus Cristo, analisado em sua humanidade a partir das reflexões de Michel Henry. Portanto, esta pesquisa visa oferecer contribuições para a valorização da subjetividade como fenômeno da vida e para uma nova visão dos afetos enquanto experiência vital, em auxílio à construção de uma teologia impulsionadora das consciências morais, balizando uma nova forma de discernimento e potencializando a atualização de valores do “eu” e do “outro” em sua compreensão e no relacionamento entre pessoa e mundo.

Além disso, esta pesquisa evidencia a importante necessidade de interpretar a dinâmica fundamental interna de autonomia e sua finalidade à pessoa, ajudando-a a não se perder nas modas e linhas desorientadoras que induzem ao afastamento do seu ser “si-mesmo” em seu vir a desenvolver-se – o cuidado via afeto, cuja fonte é Jesus Cristo, em sua plena condição de vida. Nesse viés, este estudo buscou ampliar a reflexão sobre a transcendência do cuidado a desenvolver-se nas comunidades de fé, para que sua ação no mundo se manifeste com plena consciência do bem, pois agir no mundo sem o seu eu livre no seu princípio seguidor, Cristo, torna a pessoa agente distante da possibilidade de transformação da realidade, alienada ao sofrimento do outro, resistente à conversão e persistente na apática negação da vida que “[...] revela o homem ao próprio homem e lhe aponta sua altíssima vocação.”⁴ Isso mostra que é de fundamental importância o autoconhecimento e a relação transcendental, curando em si os males da aparência de ser, da desintegração que torna a pessoa ponto “líquido” desconfigurado.

Por sua proposta de construção de uma práxis dos afetos em relação ao transcendente, visando à sobrevivência da humanidade e à oferta de harmonia e liberdade para cada ser vivente, esta pesquisa mostra-se de grande relevância. Neste estudo, buscamos sistematizar e refletir uma teologia moral do cuidado como afeto, aplicável aos diversos contextos de dilemas e conflitos, constituindo-se como novo paradigma integrador da pessoa, complementando-a no contato profundo das suas dinâmicas essenciais e promovendo o desenvolvimento de seu potencial afetivo pleno da vida, capaz de oportunizar a “salvação do mundo” em colaboração com a reconstrução de uma sociedade harmoniosa.

⁴ GAUDIUM et Spes. In: SANTA SÉ. *Concílio Ecumênico Vaticano II* – Documentos. N. 16. Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018. Nº 22.

Na comunidade cristã e na comunidade Terra, urge que se busque o desenvolvimento de uma consciência moral para superação e auxílio às diversas realidades de injustiça e desrespeito com a vida das pessoas, do planeta e de suas condições. Evidentemente, foram estruturadas muitas e diversas consciências que em nada contribuem para o bem comum, pois derivam de estruturas de superioridade, discriminatórias, violentas, autossuficientes, preconceituosas, segregadoras, fundamentalistas e relativistas. Por isso, a consciência reclama a ser desenvolvida como solução para os problemas existentes no mundo, no intuito de propiciar uma sobrevivência de paz em qualquer que seja o tempo e o espaço; essa consciência a ser desenvolvida é a consciência do cuidado através dos afetos.

No cuidado existe expressão da Vida Absoluta, digna, visto que foi para isso que Cristo veio “[...] buscar e salvar o que estava perdido”⁵ e dar “vida plena” em “abundância”.⁶ A moral do cuidado como afeto insere-se no amar ao próximo como a “si” mesmo, enquanto comunidade⁷, tornando-se “[...] fundamento para qualquer interpretação do humano. Se não nos basearmos no cuidado, não lograremos compreender o ser humano”⁸; e o que está no fundamento essencial, enquanto partícula movedora dessa consciência, são os afetos. Por tudo isso, esta pesquisa visa contribuir para a fundamentação contemporânea de visão “desembaçada” do que é ter uma consciência moral desenvolvida sob o sistema de uma teologia, não só em organização conceitual, mas em sua inclinação de prática moral, o cuidado enquanto afeto. Portanto, é de suma importância compreender que não há como ser ético e moralmente desenvolvido quando a ética não tem como base a experiência afetiva; e por tal experiência a pessoa é capaz de modificar, de forma consciente, os seus comportamentos e, para além das razões, oferecer sentido a eles.

Os motivos das irrealizações e das frustrações no mundo hodierno, do desejo de fazer o bem que se converte na prática do mal, das síndromes dos cansaços, desistências, irresponsabilidades, violências e injustiças na e com as vidas precisam ser explicados. Nesse sentido, cabe a leitura do fragmento a seguir:

⁵ LUCAS 9, 10. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1804.

⁶ JOÃO 10, 10. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1869.

⁷ MARCOS 12, 33. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1778.

⁸ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra.* Petrópolis: Vozes, 1999.

Se você fugiu das tuas responsabilidades é porque você não cuidou direito de si mesmo; você se preocupou demais com sua filha e se impressionou demais com a doença, enquanto que se você tivesse introduzido entre você e o mundo uma certa distância, uma certa defasagem, você poderia retomar a si mesmo, preocupar-se consigo mesmo, dizendo: “o que está acontecendo, a doença de minha filha exige de mim um certo papel a desempenhar: o do pai de família, e este papel impõe um certo número de deveres como proteção, o cuidado dos seus, etc.”⁹

Esse cenário evidencia a urgência de se desenvolver o lado humano responsável pelo cuidado enquanto afeto, a fim de torná-lo eixo, como uma “peça de engrenagem”, movendo a dinâmica existencial da pessoa humana, centro vital de um sistema de rede sem interrupção e em contínua expansão, que move o agir e o “sentido de responsabilidade.”¹⁰ Portanto, esta pesquisa é de fundamental importância por pôr em destaque a vivência nesse tempo que carece de desenvolvimento moral que leve à superação e à retomada dos comportamentos de amor para consigo e para com o outro, não só pelo próprio esforço, mas mergulhado na experiência transcendental.

Para tanto, a compreensão de que o afeto magno tem como chave o eu – só “me amo” se amar o outro – é imprescindível, pois Jesus não disse penso, logo amo, e sim ensinou que “amo, logo ajo por amor”, e toda ação de cuidado enquanto afeto por amor é amor; “[...] amar ao próximo como a si mesmo”¹¹ é o mesmo que cuidar do próximo como cuidar de si mesmo. Como toda reflexão cristã é uma expressão do cuidado de Cristo, que encarna os afetos, urge que novas hermenêuticas colaborem para a superação dos anacrônicos moralismos legalistas, normatizadores e destruidores do ser pessoa e da sua unidade indivisível existente em seu ser. Logo, um sistema de cuidado como afeto oferece sólida compreensão da experiência da vida, nova consciência e expressão visível de ser pela ação e comportamento no mundo.

Quando lançados nas experiências e ações do mal moral no mundo, o ser humano passa a sondar as possibilidades e as formas de desenvolver sua consciência moral, buscando se tornar melhor no exercício de elevação e superação das tendências ao mal. Ao observar as estruturas da criminalidade e da violência¹²,

⁹ GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica. 2008, p. 127-138. p. 132.

¹⁰ GROS, 2008, p. 91.

¹¹ MATEUS 12, 33. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1725.

¹² RAINE, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*. Tradução Maiza Ritomy Ite. Porto Alegre: Artmed, 2015. p. 35-42.

percebe-se que esses aspectos mostram-se como desfigurantes do caráter da pessoa. Salta aos afetos diversas preocupações sobre como desenvolver a consciência em direção ao bem, por um sistema ético no qual a pessoa seja valor enquanto todo. Mesmo em meio às diversas produções de doutrinas morais¹³, consagradas e de alta qualidade, válidas para a reflexão em momentos de discernimento e em busca de vida, esses textos deixam escapar o eixo potencial, central de toda ação boa, os afetos.

Certos pesquisadores prestaram imenso serviço ao oferecer, com base em seu campo de estudo, fundamentos para a compreensão do desenvolvimento da consciência moral, entretanto não observaram a chave, o motor capaz de impulsionar tal desenvolvimento, pois não possuíam tal ferramenta, dado que essa parte acessa com mais profundidade a filosofia e a teologia. Ainda assim, mesmo sem aprofundar o processo base impulsionador, estruturaram esquemas de moral e de consciência valiosos.

Em linhas teóricas, visando fundamentar o caminho, apresentamos, a seguir, aspectos relativos (i) às dimensões da consciência e de sua estrutura em níveis e estágios, (ii) aos aspectos da reflexão sobre a consciência e, em seguida, o cuidado, a fim de construir uma visão hermenêutica, (iii) às principais reflexões sobre o cuidado e suas lacunas, conforme contribuições de Leonardo Boff e Martin Heidegger, bem como as inclinações que permitem a adesão deste estudo à teoria de Michel Henry, no intuito de ampliar tal campo de investigação, (iv) às indicações da crítica baseadas em Nietzsche como prelúdio às futuras discussões sobre os afetos, interpostas e auxiliadas pelas máximas de Spinoza, que desconsidera o “normativismo” e critica os modelos de doutrinas éticas, (v) às pesquisas de Damásio, por ser referência na neurociência, que tratam do cérebro humano e da química das emoções, base visível para as confirmações das hipóteses sobre a importância e papel dos afetos no desenvolvimento moral do cuidado. Essas exposições foram nucleares para a construção e avanço científico do objetivo desta pesquisa, em referência ao cuidado como afeto através das reflexões de Michel Henry.

Dentre as teorias que se ocuparam do desenvolvimento da consciência moral, destacam-se as teorias psicanalíticas, estruturadas em torno do “complexo de

¹³ TORRES, João Carlos Brum. *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 225-404.

Édipo”¹⁴ e de sua relação com o superego¹⁵, representativo da cultura pelas normas, valores e ideais de poder transferidos às figuras de autoridade, pelas quais o indivíduo manifesta o desejo de ser melhor, não por si mesmo, mas para evitar punição ou reprovação – o que envolve, ainda, o sentimento de culpa. Nessa perspectiva, o desenvolvimento moral se constrói como um processo gradual, influenciado por configurações específicas que envolvem dinâmicas invisíveis na consciência de punição e repressão.¹⁶

Na compreensão comportamental, a moralidade se desenvolve a partir do armazenamento de experiências e aprendizagens durante a vida, balizando-se nos instintos de fuga e punição, estímulos e repressões intimidadoras que geram hábitos capazes de extinguir comportamentos entendidos como inadequados. O processo de desenvolvimento, portanto, acontece por meio do reforço-estímulo aos comportamentos bons e desestímulo aos comportamentos considerados negativos ou desviantes; e a consciência moral evolui a cada ação, sendo compreendida apenas em seu tempo e espaço.¹⁷

No caso da interpretação cognitivista, a ênfase é dada à pessoa enquanto protagonista da sua evolução, quando assume papéis que influenciam seus juízos morais.¹⁸ Essa inter-relação se dá pelas interações durante os conflitos, o que gera nova perspectiva de discernimento, bem como narrativas que expõem outras concepções de moralidade.¹⁹ Nesse viés, as pesquisas de Michel Henry inauguram a concepção fenomenológica, dado que a vida se manifesta enquanto fenômeno; sem dúvidas, essa visão se dá na vida enquanto fenômeno e manifestação do ser em si mesmo no seu próprio contexto vital de forma cotidiana, sem, contudo, restringir-se, mas transcendendo-a. Com base nesse modelo, percebemos a construção de um caminho claro da meta para a qual se desenvolver, bem como a estrutura, contexto e conteúdo, mas que se configura como um perfil mutável e complexo, que se interpõe

¹⁴ NUTTIN, Joseph. *Psicanálise e personalidade*. Tradução Regina Maria Leme Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1955. p. 59-63.

¹⁵ NUTTIN, 1955, p. 30-38.

¹⁶ DESSEN, Maria Auxiliadora; COSTA JUNIOR, Anderson Luiz. *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras*. Porto Alegre: Artmed, 2005. p. 251.

¹⁷ DESSEN; COSTA JÚNIOR, 2005, p. 252.

¹⁸ MORENO, Jacob Levy. *Psicodrama*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2014. p. 206-213.

¹⁹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 106.

às condições e movimentações da pessoa no seu contexto, crenças, sentimentos, superações e sentido.

Para Kay²⁰, o pensamento moral deve ser estruturado como sequência de atitudes, haja vista que prevalece na estrutura moral como uma sequência de desenvolvimentos, uma ação dominante. Nessa lógica, as ações representam a base característica do nível moral da pessoa, pois é na ação que se torna possível identificar o estado real da pessoa e entender sua atitude diante das estruturas da vida e dos conflitos. Segundo o autor, a maturidade, ou o desenvolvimento, se dá no enfrentamento da realidade em relação à autoridade e à sociedade; e cada etapa da vida se estrutura de acordo com a existência do indivíduo e em sua relação com o mundo. Assim, ao deslocar-se, o ser humano ganha maturidade por uma atitude de responsabilidade com “razão” e altruísmo, e a estrutura moral da pessoa se estabelece pelas seguintes conexões: razão, altruísmo, responsabilidade e independência – essas são as ações que identificam uma pessoa como moralmente desenvolvida.²¹

Estudando as etapas do julgamento moral como “sistema de regras”²², Piaget²³ afirma que as regras, ao serem estabelecidas, devem ser obedecidas. Sob essa ótica, a “heteronomia” se apresenta como observância literal da lei, base para que uma pessoa se torne axiologicamente aceitável. De acordo com o autor, as regras são fundamentais, por isso devem ser obedecidas, e o desejável é encaminhar o humano para que se desenvolva segundo o cumprimento das normas legais.²⁴ Com base nessa visão, foram estabelecidas as noções de justiça punitiva e distributiva²⁵, bem como foram identificados e classificados os seguintes estágios: pré-estágio, 2 a 3 anos, que compreende ações pela imitação motora; estágio egocêntrico, em que se observa uma maior consciência da busca pela compreensão das leis como imutáveis e sagradas, quando relacionadas ao desejo de uma autoridade; terceiro estágio, entre 8 a 9 anos, que tem como aspecto dominante o consenso e o respeito às normas e regras que derivam da interação; e estágio final, dos 11 aos 14 anos, que contempla

²⁰ VIDAL, Marciano. *Psicologia do sentido moral*. Tradução Marcelo C. Araújo. Aparecida: Santuário, 1986. p. 56.

²¹ KAY, Willian. *El desarrollo moral: su estudio psicológico desde la niñez hasta la adolescencia*. Buenos Aires: El Ateneo, 1976. p. 217-248.

²² BIAGGIO, Angela M. Brasil. *Psicologia do desenvolvimento*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 216.

²³ MACEDO, Lino de (Org.). *Cinco estudos de educação moral*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

²⁴ BIAGGIO, 2015, p. 219.

²⁵ DESSEN; COSTA JÚNIOR, 2005, p. 253-254.

a possibilidade de abertura em relação à mutabilidade das regras, levando em consideração as pessoas envolvidas.²⁶

Ao pesquisar um grupo de 50 pessoas, composto apenas por homens entre 18 a 28 anos, chamado de a “comunidade justa”²⁷, Kohlberg pretendeu encontrar equilíbrio entre o agir justo e a comunidade, oferecendo fundamentos importantes de análise para o contexto de cada conflito²⁸, compreendendo a moralidade não como sistema, mas como externalização da potência da pessoa.²⁹ Mesmo dando prosseguimento às pesquisas de Piaget sobre a razão moral³⁰, Kohlberg desenvolveu uma “posição radicalmente diferente”³¹, visando à universalidade na aplicação de seu método em outras culturas, tendo em vista as motivações³² e justificativas dos sujeitos.³³ Sem dúvidas, Kohlberg oferece um legado de abertura, pois induz à compreensão da necessidade de observação do campo específico da ciência em estudo sob várias perspectivas, para que sejam contemplados os diversos níveis e estágios.³⁴

Baseado em “estórias”, o método de Kohlberg compreende a descrição e as justificativas para os dilemas de cada entrevistado. Com esse método, ele descobriu as seguintes estruturas do desenvolvimento moral: no nível pré-convencional³⁵ e em seus estágios 1 e 2, orientação à punição, à obediência e à relatividade, com a possibilidade de instrumentalização; no nível convencional, o estágio 3, orientado pela necessidade de um bom comportamento³⁶, e o estágio 4³⁷, cujo discernimento de consciência baseia-se na lei e na ordem estabelecidas³⁸; no nível pós-convencional, nível de princípios e de autonomia³⁹, o estágio 5 possui características de utilidade⁴⁰

²⁶ BIAGGIO, 2015, p. 216-217.

²⁷ KOHLBERG, Lawrence; POWER, F. Clark; HIGGINS, Ann. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Traducción Antonio Bonanno. Barcelona, España: Gedisa, 2008. p. 49-79.

²⁸ KOHLBERG; POWER; HIGGINS, 2008, p. 81-116.

²⁹ BIAGGIO, 2015, p. 222.

³⁰ KOHLBERG; POWER; HIGGINS, 2008, p. 21.

³¹ BIAGGIO, 2015, p. 221.

³² SPANGENBERG, Alejandro. *Terapia gestáltica e a inversão da queda*. Tradução Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 104-109.

³³ DUSKA, Ronald; WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia a Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 53.

³⁴ TORRES, 2014, p. 225-404.

³⁵ GRIFFA, Maria Cristina. *Chaves para a psicologia do desenvolvimento*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 322.

³⁶ BIAGGIO, 2015, p. 229.

³⁷ DUSKA; WHELAN, 1994, p. 57.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 153.

³⁹ HABERMAS, 2003, p. 153.

⁴⁰ HABERMAS, 2003, p. 154.

e inclinações ao contrato⁴¹ e o estágio 6, que não gerou dados suficientes, é orientado às realidades de princípios⁴² éticos.⁴³

Na perspectiva de Kohlberg, a ascensão de um estágio sobre outro é motivada pelo “desequilíbrio cognitivo”⁴⁴, um “conflito base”⁴⁵, uma espécie de crise que impulsiona as inter-relações e faz a pessoa avançar para os novos níveis. A cada evolução, as consciências, em meio aos dilemas apresentados e desestabilizados, buscam concepções mais adequadas às suas necessidades⁴⁶, haja vista que os “[...] princípios de justiça e amor são normativos para todas as relações.”⁴⁷ Essa reflexão serviu de base para a hipótese deste estudo de que o que faz uma pessoa avançar de um nível para outro mais alto, ou regredir, é a consciência moral – e, no caso deste estudo, o cuidado são os afetos.

No estágio 6, princípio ético universal⁴⁸, a consciência decide com autonomia e dignidade⁴⁹, revelando-se capaz de compreender conceitos universais, como amor, justiça, cuidado e afeto. Contudo, “[...] o julgamento moral amadurecido é necessário, mas não suficiente para garantir o comportamento moral”⁵⁰, pois o comportamento moral deve ser um acomodar-se afetivo que equilibra a vida. Percebe-se, portanto, que, ainda que instiguem novas abordagens críticas, as pesquisas de Kohlberg não avançaram, e seu ponto de estagnação reside na descrição e observação comportamental da sua comunidade.

Ampliando e tendendo à transcendentalização da discussão sobre o desenvolvimento moral, ao oferecer bases para o seu entendimento, partindo de uma visão “narrativista”, Carol Gilligan não oferece apenas dados de observação, mas uma construção fundamental para uma filosofia do desenvolvimento, cujas reflexões são prelúdio à “ética do cuidado” ao valorizar a inter-relação e as estruturas subjetivas e afetivas da pessoa envolvida nos dilemas e conflitos. Nesse sentido, as expressões “cuidado de si” e “cuidado do outro” se tornam centro das reflexões e análises dos

⁴¹ DUSKA; WHELAN, 1994, p. 58.

⁴² HABERMAS, 2003, p. 154.

⁴³ DUSKA; WHELAN, 1994, p. 58.

⁴⁴ Com base em Kohlberg, os desequilíbrios e conflitos cognitivos estão em um espaço privilegiado, capaz de expressar a verdade do humano e de se alinhar às realidades da sua existência – os afetos, que se descobrem e se movimentam no desenrolar da vida.

⁴⁵ BIAGGIO, 2015, p. 232.

⁴⁶ DUSKA; WHELAN, 1994, p. 60.

⁴⁷ BIAGGIO, 2015, p. 230.

⁴⁸ HABERMAS, 2003, p. 154.

⁴⁹ DUSKA; WHELAN, 1994, p. 86.

⁵⁰ BIAGGIO, 2015, p. 231.

conflitos das mulheres em suas narrativas de experiências no processo de discernimento e decisão em meio aos conflitos e dilemas próprios do seu contexto de desconsideração e frieza com a vida e os afetos subjetivos e sensíveis. Para Gilligan, o desenvolvimento moral feminino é como “uma voz diferente”⁵¹ das estruturas formais e das concepções tradicionais patriarcais, tecendo fortes críticas aos modelos excludentes propostos por Piaget e Kohlberg. Ela entende o feminino, descrito no cuidado, como construtor de identidade na interação de sua “[...] convergência em épocas de crise e mudança”,⁵² pelo qual os dilemas se resolvem pelo acúmulo de vivências. A autora amplia a compreensão do desenvolvimento moral utilizando um grupo feminino, omitido na elaboração da teoria de Kohlberg, e ao inserir o feminino nas reflexões⁵³ resgata as restrições da sua noção e sua ligação com os afetos e o cuidado, antes considerados comportamentos fora do padrão, com características de desvio.

Em Gilligan, as perspectivas do desenvolvimento de uma consciência estão envoltas no cuidado e apresentam estruturas simples, porém profundas – o “cuidado de si mesmo”⁵⁴, o “cuidado do outro”⁵⁵ e o “cuidado de si e do outro”⁵⁶, entendido como “cuidado complexo”⁵⁷, por ser o ponto mais alto da autonomia, visto que o discernimento e uma consciência formada pelo cuidado ampliam as estruturas de dignidade da pessoa.⁵⁸

James Fowler, tomando como base as pesquisas de Kohlberg, Piaget e Erich Fromm, desenvolve uma reflexão que ultrapassa os limites dos dados sensíveis, direcionando-se a uma reflexão transcendental do desenvolvimento moral em sua aplicação dialógica das teorias dispostas, fundamentando e construindo os estágios da fé. Sem dúvidas, um trabalho de hermenêutica aplicada que fornece uma boa reflexão sobre as relações entre maturidade e fé, ação moral e fé. Por isso, a obra de

⁵¹ GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente*: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982. p. 26.

⁵² GILLIGAN, 1982, p. 12.

⁵³ GILLIGAN, 1982, p. 13-15.

⁵⁴ GILLIGAN, 1982, p. 90.

⁵⁵ GILLIGAN, 1982, p. 90.

⁵⁶ LIMA, Vanessa Aparecia Alvez de. De Piaget a Gilligan: retrospectiva do desenvolvimento moral em psicologia – um caminho para o estudo das virtudes. *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 12-23, set. 2004. p. 19-20.

⁵⁷ BARBOSA, Giorlando Laranjeira. *O desenvolvimento da consciência moral pelo cuidado: uma nova hermenêutica para o discernimento de dilemas e conflitos éticos*. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo. p. 89.

⁵⁸ GILLIGAN, 1982, p. 13.

Fowler é a que mais se alinha, por analogia, ao que se pretende realizar a partir desse referencial teórico, cuja ênfase reside na aplicação da teoria dos afetos de Michel Henry.

Além de sua manifesta abertura à condição do fenômeno do desenvolvimento, Fowler estabelece uma narrativa dialógica com os diversos autores e suas teorias, expondo os múltiplos ângulos de percepção e conhecimento das estruturas da subjetividade. Contudo, em seus escritos, semelhante aos demais autores, não há referência profunda sobre o que impulsiona cada estágio, ainda que dê certo destaque às dimensões afetivas como um impulso às condições de avanço da pessoa, considerando que “[...] um estágio representa uma espécie de relacionamento equilibrado entre um sujeito conhecedor e seu ambiente.”⁵⁹ Dessa forma, identifica evidências e assume a existência de uma relação entre confiança e cuidado, manifesta na vida diária, nas relações da comunidade familiar de uma pessoa. Segundo o autor, a “[...] criança, sentindo-se querida e incluída nos significados dos pais, sente um senso interior de fidedignidade e confiabilidade que pode contrabalançar os terrores da separação e do abandono.”⁶⁰

Indicando discretamente os aspectos intuitivos que embasam as percepções na estrutura dos estágios⁶¹, principalmente nas demonstrações da culpa, entendida como “fenômeno auditivo”, ou seja, inclinado a uma dimensão da subjetividade via afetos do indivíduo, ao perceber as vozes internas que o julgam, limitam ou favorecem o agir por pulsões⁶², Fowler empreende importante avanço nas pesquisas sobre o tema em estudo, permitindo aos seus leitores a compreensão de que a observância da perspectiva do outro é condição fundamental para o entendimento e desenvolvimento de novas estruturas de consciência, bem como compreensão dos seus julgamentos em meio aos conflitos morais.⁶³ Ao dar destaque às estruturas de conexão entre o “eu”, o “outro” e o objeto, mesmo em suas condições contrastantes, não limitadas pelas vias materiais, o autor entende o desenvolvimento da moral como movido por uma perspectiva fenomenológica. Por meio dessa constatação, afirma que a relação favorece o “pensamento operacional”, que oferece uma estrutura de

⁵⁹ FOWLER, James W. *Estágios da fé*. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. Tradução Julio Paulo Tavares Zavatiero. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 49.

⁶⁰ FOWLER, 1992, p. 54.

⁶¹ FOWLER, 1992, p. 57.

⁶² FOWLER, 1992, p. 60.

⁶³ FOWLER, 1992, p. 64.

transcendência, pela qual a pessoa envolvida vai tornando-se capaz, via transcendência e avanço complexo, a observar e estruturar a perspectiva do outro até o último ato, o mais difícil, um ato de “autotranscendência”, isto é, o equilíbrio dos seus afetos em sua subjetividade, enquanto alavanca para uma construção de moralidade de cuidado.

Torna-se evidente, dessa maneira, que há escalas e estágios que preparam para os estágios seguintes, mas sob uma base comum.⁶⁴ Nas narrativas de Fowler, podemos observar a descrição sobre a força da imagem, o eu e o outro, chamada de “[...] assunção de perspectiva interpessoal”⁶⁵, possível de ser compreendida e observada quando valorizadas as condições de relevância dos afetos. Fowler identifica que o que surge como força das dimensões internas invisíveis, subjetivas – interiores e fenomênicas – nos adultos é o cuidado: “A virtude ou força do ego composta que surge nos adultos gerativos é o cuidado.”⁶⁶ Percebemos, então, que o indivíduo ainda está a desenvolver a reflexão sobre a essência do cuidado enquanto consciência que se manifesta via ação moral universal.

Portanto, como podemos verificar, existe na estrutura da consciência uma gradualidade, um movimento, e o conceito de consciência continua a ser perseguido visando o aperfeiçoamento humano. Na esfera cristã, esse conceito possui papel de fundamental importância, pois é lugar de contato com o Espírito, pelo qual testemunha e irradia no mundo, por ações, a realidade do encontro divino e sua experiência⁶⁷; é “luz interior” que conforta e dá sentido à existência⁶⁸; um “retorno à interioridade”⁶⁹, classificada como mensageira e advogada de Cristo⁷⁰, “gênio do coração”⁷¹, fonte da moral⁷²; núcleo secreto e sacrário da pessoa⁷³, pela qual se abre os braços ao

⁶⁴ FOWLER, 1992, p. 69-70.

⁶⁵ FOWLER, 1992, p. 70.

⁶⁶ FOWLER, 1992, p. 81.

⁶⁷ HÁERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*. Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p. 209.

⁶⁸ VIDAL, 1986, p. 376.

⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 177.

⁷⁰ NEUMAN *apud* CATECISMO da Igreja Católica. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 481 [n. 1778].

⁷¹ WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Tradução Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993. p. 31.

⁷² WOJTYLA, 1993, p. 37.

⁷³ GAUDIUM..., 2018, p. 217.

cuidado⁷⁴ na livre obediência à voz da transcendência⁷⁵; “sede da moralidade”⁷⁶ na qual ressoa essencialmente a voz do Cristo, afeto dos afetos sob as vestes de misericórdia.⁷⁷

A consciência evolui pela afetividade⁷⁸, local em que os sentimentos são transcendentais aos valores observáveis.⁷⁹ Por isso, os afetos da consciência se correlacionam ao bem moral enquanto “próprio valor”⁸⁰, inquietando a evolução⁸¹, reelaborando o sentido ao oferecer discernimentos para a vida enquanto realidade.⁸² Nessa perspectiva, o cuidado aparece como nova consciência humana necessária de desenvolvimento, compreendido como ética, *ethos* de esperança que revela um novo modelo de moralidade pela convivência com o próximo; um princípio urgente e “primário”⁸³, novo padrão de relações⁸⁴, pelo qual se une transcendência e imanência, formando um só corpo⁸⁵, integrando o todo⁸⁶ de forma responsável⁸⁷, pois o cuidado é ética do deixar-se ser “[...] afetado e afetivamente ligado ao outro”⁸⁸; uma presença⁸⁹ dos afetos quando age. E Jesus Cristo é a encarnação do cuidado enquanto afeto, revelando um “Deus-Cuidado” por suas palavras e gestos⁹⁰ de misericórdia⁹¹, pela qual “[...] as estruturas da existência circulam em torno da afetividade, do Cuidado, eros, paixão, compaixão, desejo, ternura, simpatia e do amor.”⁹²

⁷⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Tradução Helberto Michel. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015. p. 155.

⁷⁵ HÄERING, 1979, p. 198.

⁷⁶ VIDAL, 1986, p. 347.

⁷⁷ KASPER, Walter. *A misericórdia: condição fundamental do evangelho e chave da vida cristã*. Tradução Beatriz Luiz Gomes. São Paulo: Loyola, 2015. p. 30.

⁷⁸ DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁷⁹ WOJTYLA, 1993, p. 20.

⁸⁰ WOJTYLA, 1993, p. 24.

⁸¹ FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Tradução L. A. Bahia, Giasone Rebuá. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 172.

⁸² AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. II. Tradução Alexandre Correia. 2. ed. Porto Alegre, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. [Quest. 19, Art. 5-6].

⁸³ BOFF, 1999, p. 12-13.

⁸⁴ BOFF, 1999, p. 17.

⁸⁵ BOFF, 1999, p. 67.

⁸⁶ BOFF, Leonardo. *Homem: satã ou anjo bom*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 43.

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 261.

⁸⁸ LELOUP, Jean-Yves. *Uma arte de cuidar: estilo alexandrino*. Tradução Martha Gouveia da Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 19.

⁸⁹ HEIDEGGER, 2014, p. 251.

⁹⁰ PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução Gentil Avelino Titton. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 206.

⁹¹ KASPER, 2015, p. 165-176, 183-191.

⁹² BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 80-81.

Portanto, o cuidado é, *a priori*, fenômeno do si mesmo antes do cuidar do outro, como uma espécie de testemunho de compreensão e experiência de significado afetivo. A transcendência ocorre no agir que inspira, ao oferecer sentido e realizar a si⁹³, e o melhor eu livre é o si mesmo que se assume essencialmente como afeto transparente na consciência de cuidado, cuja finalidade é agir para que se estruture um novo e melhor ser.⁹⁴ Dito de outra forma, o cuidado de si desenvolvido é um “eu devo afetivo”⁹⁵; e o núcleo essencial da consciência desenvolvida que se manifesta no cuidado é o afeto em sua condição transcendental.⁹⁶

Entendendo os afetos como ressonância do cuidado, como uma multiplicidade de expressões derivadas, manifestadas como amor, justa medida, ternura, carícia, cordialidade, convivialidade, compaixão, sinceridade, hospitalidade, cortesia e gentileza, Leonardo Boff propõe inúmeras definições possíveis das ressonâncias de suas ideias.⁹⁷ Entretanto, essas descrições se apresentam como informações, mas sem profundidade da sua conexão com os afetos enquanto originário dessas expressões. Suas reflexões mostram-se sobremaneira sintéticas e descritivas, de forma livre, como um apanhado hipotético generalista reflexivo.⁹⁸ Ainda que o autor faça referência à figura de Jesus como expressão de cuidado em seu aspecto de misericórdia⁹⁹, não há aprofundamento dessa reflexão em busca da compreensão da essência geradora de tal ressonância. De modo geral, suas proposições permitem ao leitor o entendimento de que tais ressonâncias derivam de um princípio ético, que tem por natureza o cuidado; a descrição do autor conduz à compreensão subjetiva do afeto como núcleo essencial da natureza do cuidado.¹⁰⁰

Ancorada em Heidegger, que reconhece como o “filósofo do cuidado”¹⁰¹, a construção e aplicação hermenêuticas de Boff seguem a linha heideggeriana; e mesmo com as diversas lacunas pode-se indicar Boff como o teólogo do cuidado,

⁹³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 6-8.

⁹⁴ HEIDEGGER, 2014, p. 254.

⁹⁵ NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Tradução Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 217.

⁹⁶ A menção à Transcendental, com a inicial em letra maiúscula, indica as estruturas às quais a objetividade não alcança, e que só podem ser visíveis pela fé, nas experiências profundas do ser humano, que podem ser compreendidas como estruturas da Graça.

⁹⁷ BOFF, 1999, p. 109.

⁹⁸ BOFF, 1999, p. 116-128.

⁹⁹ BOFF, 1999, p. 127.

¹⁰⁰ BOFF, 1999, p. 90-103.

¹⁰¹ BOFF, 1999, p. 89.

principalmente em relação à aplicação da teoria da vida na terra. Considerando a obra de Boff, os resquícios deixados pelo autor possibilitam a referência ao cuidado em si mesmo como afeto, pois o considera realidade “anterior ao espírito”.¹⁰² No entanto, prefere declinar de suas reflexões para as dimensões do cuidado com a Terra, de modo incisivo e imperativo. Já a obra de Heidegger¹⁰³ permite uma compreensão e um aprofundamento da ontologia do cuidado, aproximando-o cada vez mais da vida, entendendo o cuidado como fundamento da presença, ainda que, assim como Boff, não identifique ou reflita o seu núcleo, os afetos que o desenvolvem.

Para Heidegger, o ser cuidado é o ser presença, e, por essa condição de ser, fugir do cuidado significa fugir do próprio ser si mesmo, pois o desvio da vida que é cuidado impede a pessoa de fazer a experiência de presença e de ser.¹⁰⁴ É necessário que a pessoa esteja atenta ao contexto de vida e com o que a sua “angústia” se “angustia”, visto que esse angustiar-se é, para o autor supramencionado, “o ser-no-mundo como tal”¹⁰⁵, perspectiva que evidencia uma indefinição condutora, uma vez que, se há angústia, o ser pessoa é afetado, e “[...] a angústia arrasta a presença para o ser-livre para.”¹⁰⁶ Heidegger tende a indicar, mesmo sem explícita consciência, que a angústia da existência é uma espécie de afeto, o qual se manifesta no cuidado, quando em ação, e desenvolve o humano; ou seja, para os níveis mais altos de consciência de ser si mesmo, para descobrir o que ele é: cuidado enquanto afeto.¹⁰⁷ As crises do desenvolvimento e as ebulições dos afetos podem ser compreendidas como um “não se sentir em casa”¹⁰⁸, uma espécie de busca pelo vir a ser presença que cuida.

Destarte, Heidegger, sem especificar ou ter consciência de que cavava um núcleo no qual tudo seria mais profundo, apontou como conceito movedor de prova de presença a “angústia”. É por esse angustiar-se que o ser humano é capaz de abertura, e, dessa forma, “abre” e insere suspeita sobre uma realidade mais profunda do que a vista na expressão do cuidado¹⁰⁹, pois o angustiado é um afetado, e pelos afetos busca sentido, que se expressa no cuidado. Assim, desenvolve-se a

¹⁰² BOFF, 2003, p. 49.

¹⁰³ HEIDEGGER, 2014, p. 249.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, 2014, p. 251.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, 2014, p. 252.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 2014, p. 254.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, 2014, p. 254.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, 2014, p. 256.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, 2014, p. 257.

consciência que anseia por ser si mesmo, com preocupação e responsabilidade.¹¹⁰ Nesse sentido, Heidegger abre caminho para que sejam aprofundadas as reflexões sobre a essência do cuidado nos afetos em Michel Henry, entendendo que “existir é sempre fático”¹¹¹; e esse fazer, agir pela subjetividade, apoiado no fenômeno da vida, apresenta-se sem planos e roteiros, orientando a existência e expondo a própria pessoa no seu agir frente ao que “se” “lhe” manifesta. Essa manifestação, que essencialmente se dá a conhecer, é do afeto pelo agir do cuidado, ou seja, o cuidado age, mas só age bem quando impulsionado pelo afeto.

Ao se referir ao “querer”, “desejar”, Heidegger lança fundamentos da presença enquanto cuidado, apresentando o cuidado como anterioridade ao fenômeno. Por essa indicação, saltam à consciência, fenomenologicamente, os afetos enquanto realidade anterior ao cuidado¹¹², pois o desejar, o afeto de agir para cuidar é, nessa dimensão fenomênica, cuidado que manifesta afeto.¹¹³ “Desde sempre o conhecimento intuitivo foi considerado como o modo válido de apreensão do real. Ele ‘se dá’ como atitude da alma, da consciência”¹¹⁴, o que fornece fundamentos para o aprofundamento da essência do cuidado, os afetos, desenvolvendo na pessoa a sua consciência de forma vital, como um “motor” que movimenta seu crescimento, tornando possível a concepção do cuidado como ato e o afeto como potência, já que toda vida tem potência de cuidado.

Mesmo seguindo um caminho teórico com pressupostos diferentes de Henry, Nietzsche reabre o debate, ainda que por via radical, sobre os afetos, a marteladas, criticando os fundamentos de uma construção radical que influenciou o ocidente, impedindo a vida de se manifestar. O autor dirige críticas duras e ferrenhas a essa estrutura que ganhou em Sócrates destacada representação, entendendo como inserida nas consciências uma mentalidade de racionalidade ao extremo, diminuindo a existência e desvalorizando a vida. Nietzsche trava uma guerra para reconstruir o valor dos afetos e reapresentá-los à contemporaneidade, criticando e desconsiderando Sócrates: “[...] o fato de um filósofo ver o valor da vida como um problema é até uma objeção contra ele, um ponto de interrogação quanto à sua

¹¹⁰ HEIDEGGER, 2014, p. 258-260.

¹¹¹ HEIDEGGER, 2014, p. 259.

¹¹² HEIDEGGER, 2014, p. 261.

¹¹³ HEIDEGGER, 2014, p. 263.

¹¹⁴ HEIDEGGER, 2014, p. 270

sabedoria, uma ignorância.”¹¹⁵ Nesse viés, Nietzsche observa a racionalidade como uma nova tirania, alertando que, quando “[...] é necessário transformar a razão em tirano, como fez Sócrates, o perigo de que alguma outra coisa se transforme em tirano não deve ser nada pequeno. Naquele tempo, a racionalidade”.¹¹⁶ Isso comprova que vida é afeto, e ao tentar sufocá-la, oprimi-la, reprimi-la, se sufoca e provoca o adoecimento de sua existência¹¹⁷, uma vez que ser pessoa é reconhecer-se vida por uma composição integral, assumindo suas condições de afetos, visto que “[...] a emoção nos atinge independente de onde ela venha.”¹¹⁸

Avançando na discussão através de suas pesquisas empíricas e reflexões no campo da neurociência, Damásio afirma que, primeiro, se tem o sentimento, depois, a emoção e, por fim, o conhecimento, ou a consciência da emoção, o que, de acordo com a perspectiva deste estudo, significa afetos¹¹⁹, isto é, as pessoas podem ter sentimentos e emoções sem consciência, não avançando na condição de afetos, o que continua a ser apenas desconhecidas estruturas neuronais.¹²⁰

Sentir os estados emocionais, o que equivale a afirmar que se tem consciência das emoções¹²¹, oferece-nos flexibilidade de resposta com base na história específica de nossas interações com o meio ambiente. Embora sejam precisos mecanismos inatos para pôr a bola do conhecimento em jogo, os sentimentos oferecem-nos algo extra.¹²²

Para Damásio, as emoções são múltiplas e derivadas da condição corporal, induzidas por órgãos e células cerebrais como resposta à própria estrutura e aos condicionamentos de determinado indivíduo. Algumas percepções são para fora, emoções, movimentar-se para fora, outras só serão percebidas internamente pelo portador¹²³ – percebidas como fenômeno. No Ocidente, a vida ficou de fora da reflexão, manifestando-se, quando se manifestou, sob as normas e condições sociais, negando afetos e estruturas de existência, privilegiando determinados *status*, o que

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 281.

¹¹⁶ NIETZSCHE, 2009, p. 339.

¹¹⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 517.

¹¹⁸ DAMÁSIO, António R. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 57.

¹¹⁹ DAMÁSIO, 2015, p. 64.

¹²⁰ DAMÁSIO, 2015, p. 66.

¹²¹ Existem muitas evidências de que o indivíduo não tem ciência de todos os seus sentimentos; apenas um estado de emoção tornado consciente indica reconhecimento do organismo (DAMÁSIO, 2015, p. 40).

¹²² DAMÁSIO, 2015, p.131.

¹²³ DAMÁSIO, 2015, p. 135.

levou pessoas e grupos a segregações exclusivistas por uma ideia do moralmente correto, forjado via lógica dominante invisível, ideal e irreal. Por isso, o

[...] fanatismo com que toda reflexão grega se lança sobre a racionalidade revela uma situação de emergência: as pessoas estavam em perigo e só tinham uma alternativa: ou sucumbir, ou – ser absurdamente racionais [...] O moralismo dos filósofos gregos desde Platão é condicionado patologicamente do mesmo modo, sua avaliação da dialética. Razão = virtude = felicidade¹²⁴ significa apenas: é preciso imitar Sócrates e produzir uma luz¹²⁵ diurna permanente contra os desejos sombrios – a luz diurna da razão. É preciso.¹²⁶

Considerando tais proposições, é preciso reconsiderar as ferramentas humanas de interpretação e desconsiderar as caixinhas pelas quais foram definidas pessoas e suas vidas, excluindo, sempre e repetidamente, suas condições afetivas. Urge que observemos a pessoa como um “além”, pois a pessoa é transcendência, e cada pessoa “[...] é uma corda estendida entre o animal e o além-homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar.”¹²⁷ Para Nietzsche, é preciso seguir e superar as amarras lançadas que impedem a consciência do cuidado como afeto em sua liberdade, por conter vícios do pensar sempre no retorno cíclico na única memorização e racionalização de lógica. Portanto, sem observar a lógica dos afetos¹²⁸ não é possível contemplar a manifestação essencial do ser pessoa que, ao agir no cuidado enquanto afeto, revela a escondida realidade e a manifesta no manifestar-se a si.

Sobre os afetos, Spinoza também oferece importantes contribuições filosóficas, propondo a ética dos afetos e considerando a vigência exagerada de uma moral normativa, conjugada com os tempos atuais, desejosos de normatizações e observações sistemáticas e objetivas no que diz respeito à vida humana. Segundo o autor, os afetos não são dimensão da irracionalidade, e “[...] além da alegria e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejos que a nós estão

¹²⁴ Segundo Nietzsche, uma hora tudo isso cansa, e a pessoa enfastiar-se-á dessa tríade repetitiva (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução Mario Ferreira dos Santos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 15).

¹²⁵ O que a geram por vir e se estabelecer não é a luz da verdade, mas de uma razão produzida por uma lógica manipuladora das emoções. Ver: REALE, G. *História da filosofia*: filosofia pagã antiga, Vol. 1. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. p. 103.

¹²⁶ NIETZSCHE, 2009, p. 346.

¹²⁷ NIETZSCHE, 2014, p. 17.

¹²⁸ LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Tradução Mariana Sérvulo da Cunha. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 39-59.

relacionados à medida que agimos.”¹²⁹ De acordo com o autor, os afetos são potência humana, cujos conteúdos se relacionam na medida da ação, especialmente no que concerne à alegria e ao desejo¹³⁰, e sua exposição gira em torno desse aspecto. No entanto, o autor não aprofunda a função dos afetos no desenvolvimento humano e em sua maturidade, descrevendo e estruturando raciocínios preciosos sobre a condição afetiva do humano que envolve a sua mente, sua ação e sua condição de desejo à realização de alegria, bem como às lutas dos contrários que se interpõem à vida, como tristezas e ódios, em busca da realização que o motiva via emoção-desejo e constitui o essencial da sua compreensão dos afetos.¹³¹

Propondo uma interpretação da teoria de Kohlberg e aplicando-a para confirmação da sua teoria, que visa a universalidade, Habermas¹³² também estudou os conceitos de desenvolvimento moral e os aplicou em sua teoria do discurso, realizando com essa fundamentação uma hermenêutica, cujo fim consistia em fundamentar a sua ética do discurso em diálogo com os seus estágios e níveis. Esta não é a primeira pesquisa a aplicar os estudos de Kohlberg no intuito de identificar e colaborar com uma visão universalista da ética e do desenvolvimento humano, propondo soluções à transformação do mundo e à convivência. Resgatando as reflexões esquecidas sobre o desenvolvimento moral, Barbosa¹³³, em sua dissertação de mestrado, apresenta, por meio do método descritivo-analítico, as mais importantes e influentes descobertas consagradas, oferecendo destaque às extensivas e amplas pesquisas de Kohlberg, ampliando-as, pela aplicação do método hermenêutico, através de aspectos da crítica de Gilligan, por meio da qual insere a importante dimensão do cuidado e da necessidade de observação da subjetividade. Nesse texto dissertativo, Barbosa considera as relações entre desenvolvimento moral e resolução de dilemas e conflitos, apresentando um método de discernimento composto de (i) cuidado de si, (ii) cuidado do outro e (iii) cuidado de si e do outro, compreendendo que uma decisão ética, por uma consciência desenvolvida, está balizada no cuidado em sua complexidade de expressão eu- tu-, sem perdas agressivas às partes; do

¹²⁹ SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 138.

¹³⁰ SPINOZA, 2014, p. 139.

¹³¹ SPINOZA, 2014, p. 97-152.

¹³² HABERMAS, 2003, p. 143-223.

¹³³ BARBOSA, 2019.

contrário, será uma decisão imoral que violenta e desconsidera a subjetividade da pessoa.

Ainda nesse trabalho dissertativo, o autor ressalta que há algo mais profundo na estrutura do discernimento, que o envolve essencialmente, destacando que o cuidado não é o motor que move, mas a expressão ética de uma noção interna afetiva. Essa pesquisa encontrou limites não ultrapassados devido às condições próprias de uma dissertação de mestrado e de seus limites metodológicos, instigando e, por isso mesmo, abrindo a questão subliminar dos afetos, enfatizando a necessidade de que se volte a pensar no desenvolvimento da consciência moral e específica do cuidado, para salvar a humanidade e toda a estrutura viva na e da Terra. Esse seu plano e estrutura diferem de todas as demais consciências, pois encaminham o ser humano para um alto grau de autoconhecimento e respeito a si e ao próximo, e o autor insiste que existe essencialmente algo que desenvolve a moral humana, especialmente em sua conclusão acerca da necessidade de que a moral se desenvolva por uma consciência de cuidado. Observando os afetos, busca-se, agora, por meio desta pesquisa, o núcleo do mover humano, através da identificação e da investigação das novas contribuições para desenvolver essa consciência moral de cuidado.¹³⁴

Em Michel Henry estão o avanço e a expansão fundamentais dessas pesquisas, indo além das estruturas imanentes e de forma fenomênica¹³⁵, apresentando e refletindo sobre aspectos da moralidade, consciência, cuidado e afeto em relação à vida, alinhando à vida as dimensões e possibilidades de interpretação, desbloqueando as reflexões limitantes e oferecendo novidades ao campo de conhecimento moral, desde que aplicadas via descrição hermenêutica para a compreensão do cuidado como afeto. Assim, para Henry, a Vida é Absoluta¹³⁶, cuja identificação do indivíduo se dá com Cristo a partir da encarnação¹³⁷, que revela a cada pessoa a geração da sua vida, o “nascimento transcendental”¹³⁸, para a salvação pela Graça e libertação das suas ilusões, em conexão com a “verdade abissal.”¹³⁹ Nesse aspecto, a salvação cristã se encontra no corpo, “material”, “putrescível”, mas é a esse corpo, com todas as suas fragilidades e sofrimentos, “[...] que se vê confiado

¹³⁴ BARBOSA, 2019.

¹³⁵ HABERMAS, 2003, p. 143-223.

¹³⁶ HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2014a. p. 325.

¹³⁷ HENRY, 2014a, p. 19.

¹³⁸ HENRY, 2014a, p. 377.

¹³⁹ HENRY, 2014a, p. 377.

o cuidado de nos arrancar da morte.”¹⁴⁰ Essa abordagem de Michel Henry toca na questão importante da Graça, mesclando-a a sua filosofia de compreensão da Graça como divinização da pessoa que encontra o núcleo mais íntimo da sua existência, os afetos.¹⁴¹

Ao tratar da consciência, é imprescindível lembrar que ela não é abstração racional, mas desejo de compreendê-la e entendê-la como consciência de algo, e esse algo é a consciência do cuidado que se desenvolve a partir dos afetos, por isso a consciência moral não se desenvolve para o nada ou se apresenta como verificação instrumental, e sim como consciência sempre aplicada.¹⁴² Nessa lógica, não há classificação de consciência melhor ou pior, pela qual o indivíduo não é o seu ser si mesmo, que é a consciência de que “[...] cada uma das modalidades de nossa vida mais comum pode reivindicá-la como definição do seu ser.”¹⁴³ Portanto, é preciso compreender o contexto pelo qual a vida se manifesta e se dá enquanto local experimentável, para que por essa manifestação seja possível entender os aspectos evolutivos da condição humana, pois a

[...] vida se experimenta a si mesma num páthos; é uma afetividade originária e pura, uma afetividade que nós chamamos transcendental porque ela é, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesmo sem distância no sofrer inexorável e na passividade insuperável de uma paixão. É nessa afetividade e com Afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida. A Afetividade originária é a matéria fenomenológica da autorrevelação que constitui a essência da vida.¹⁴⁴

Deus é a revelação que revela a si mesmo, e o lugar de revelar-se está nos afetos do ser pessoa, perceptíveis no cuidado, pois “[...] o amor não é senão a autorrevelação de Deus compreendida em sua essência fenomenológica patética, a saber, a autofruição da vida absoluta”.¹⁴⁵ Essa estrutura de vida é a vida transcendental que se eleva a tal termo pelos afetos, portanto transcendência indica e confere direção à única vida que existe, uma vez que existe na presença eterna, em Deus, verificada e sentida na afetividade e em sua manifestação vital.¹⁴⁶ Nessa compreensão da vida, sua manifestação mostra-se como “[...] páthos e na carne

¹⁴⁰ HENRY, 2014a, p. 27.

¹⁴¹ HENRY, 2014a, p. 27.

¹⁴² HENRY, 2014a, p. 71.

¹⁴³ HENRY, 2014a, p. 84.

¹⁴⁴ HENRY, 2014a, p. 92.

¹⁴⁵ HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo*. Tradução Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2015. p. 50.

¹⁴⁶ HENRY, 2015, p. 77.

objetiva deste.”¹⁴⁷ Ao fazer a experiência de si, “ipseidade”, e perceber as condições de autoconhecimento das suas “afetações”, o ser humano revela-se no agir tal como o faz, pois ação e ser não são duais e distintos, mas expressão de uma consciência que se projeta no agir, cuidar e fazer.¹⁴⁸ Ao olhar para Jesus Cristo, entendemos que a

[...] essência da Arqui-ipseidade gerada na vida absoluta, que dando a todo aquele a que ela se dá experimentar-se a si mesmo, ela faz dele, na afetividade fenomenológica desse experimentar-se a si mesmo um si absolutamente singular e diferente de todos os outros.¹⁴⁹

Portanto, o acesso a Deus é a vida em sua afetividade transparente no cuidado¹⁵⁰, e o novo comportamento cristão é a nova ética que se desloca da lógica, do discurso, da “ordem das palavras”, do “pensamento”, para o agir¹⁵¹, que deve ser um agir consciente de cuidado, que une o *ego* a Deus.¹⁵² Por efeito, o fazer, a ação, revela a salvação¹⁵³, condição subjetivamente acessível e fenomenologicamente percebida pela intencionalidade dos afetos.¹⁵⁴ Por isso, o cuidado como afeto possui intrínseca fusão na configuração de uma consciência cristã derivada da própria fonte: Cristo, visto que “[...] é na essência do próprio agir [...] que a ética cristã percebe o princípio da divisão de todas as formas de agir entre as que salvam e as que conduzem à perdição.”¹⁵⁵

Evidentemente, a consciência moral se desenvolve, e é possível desenvolvê-la de forma específica em uma comunidade; o que está em jogo é qual tipo de consciência se deseja desenvolver, pois ela não se desenvolve de forma abstrata, por ser sempre consciência de algo. Nesse sentido, a consciência moral se desenvolve como consciência obediente (Piaget), de justiça (Kohlberg) e de cuidado de si e do outro (Gilligan); e, no caso desta pesquisa, busca-se trilhar o caminho que compreenda o núcleo essencial e ativador do desenvolvimento da consciência moral de cuidado, tendo como objeto de estudo a observação e a reflexão sobre os afetos,

¹⁴⁷ HENRY, 2015, p. 84-85.

¹⁴⁸ HENRY, 2015, p. 85.

¹⁴⁹ HENRY, 2015, p. 184.

¹⁵⁰ HENRY, 2015, p. 233.

¹⁵¹ HENRY, 2015, p. 234-235.

¹⁵² HENRY, 2015, p. 235.

¹⁵³ HENRY, 2015, p. 237.

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto de Moura. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018. p. 288.

¹⁵⁵ HENRY, 2015, p. 238.

testando a teoria de Michel Henry e identificando sua contribuição para o desenvolvimento de uma consciência moral do cuidado a partir dos afetos.

Em relação à *metodologia*, optamos por uma pesquisa de abordagem qualitativa e natureza básica e explicativa, de nível bibliográfico exploratório, ancorada no método descritivo-hermenêutico-fenomenológico, adotando o procedimento estruturalista em mesclagem com o documental, o comparativo, o conceitual e o analítico. Considerando esse desenho metodológico, buscamos, a partir da “inversão fenomenológica”¹⁵⁶ de Michel Henry, investigar nos escritos desse autor as questões relacionadas ao desenvolvimento da consciência moral e suas conexões com os afetos. Esses aspectos foram analisados na linha do fenômeno, desconsiderando as compreensões do positivismo objetivista que impedem que se chegue a resultados satisfatórios no quadro teórico em tela.

Para tanto, compreendendo o pensamento de Michel Henry e aplicando-o às questões de moralidade e evolução, apresentamos, *a priori*, um estudo descritivo-analítico-hermenêutico dos afetos como essência movedora do cuidado. Expandimos essa reflexão às contribuições teóricas de outros autores no intuito de construir uma visão reflexiva do quadro conceitual.

Considerando a filosofia do Cristianismo de Henry, analisamos as ações de Jesus, observando os evangelhos, a fim de evidenciar e identificar a presença dos afetos, de sua relação de cuidado e dos seus efeitos nos convertidos. Assim, identificamos e analisamos (i) a experiência em Cristo e seu contexto, (ii) os afetos que envolvem tal realidade e seus efeitos comportamentais na vida dos que com Ele se encontraram e (iii) os contextos e as narrativas bíblicas relacionadas ao pensamento de Michel Henry, considerando sua colaboração hermenêutica para a visão de Jesus na perspectiva dos afetos.

Ao observar as narrativas cristãs contemporâneas e os afetos dos convertidos, com base na teoria de Michel Henry, buscamos, *a posteriori*, verificar quais afetos estão envolvidos nos processos de mudança de vida/conversão, via aplicação da teoria de Henry. Nosso objetivo consistiu em observar as condições dos afetos que favoreceram essas conversões, mapeando os contextos dos afetos de conversão e seus efeitos relacionados a uma evolução da consciência de cuidado, compreendida como modificação de comportamento, atentando não às expressões

¹⁵⁶ HENRY, 2014a, p. 39-135.

de sentimentos ou às emoções, transparentes fisicamente, mas às suas ações diante desse conjunto estrutural, os afetos. Portanto, foram destacadas as atitudes concretas que testemunham o cuidado como afeto.

Ao observar as narrativas cristãs de conversão diretas ou indiretas, a partir da teoria de Michel Henry, foram documentadas as histórias, conforme indicação de Grün¹⁵⁷, reconhecido como estudioso da mística contemporânea, de pessoas de destaque por suas experiências de fé transformadoras, que elevaram sua condição de consciência moral para o cuidado. Nessa perspectiva, selecionamos 10 biografias de homens e mulheres que se dedicaram a ajudar a humanidade na linha do amor misericordioso, visando à construção de uma reflexão sobre os afetos em suas histórias de conversão e em suas ações pós-conversão, fruto da experiência do amor de Deus e de sua misericórdia, indicando acentuação determinante dos afetos externalizados por uma consciência de cuidado em suas mais diversas expressões. Algumas das personalidades escolhidas são estas: Santo Agostinho¹⁵⁸, Gertrude, a Grande¹⁵⁹, Martinho Lutero¹⁶⁰, Teresa de Ávila¹⁶¹, Blaise Pascal¹⁶², Charles de Foucauld,¹⁶³ Simone Weil¹⁶⁴ e Gianni Vattimo.¹⁶⁵

Considerando o pensamento de Michel Henry e as narrativas de conversão, observamos e analisamos, no cuidado como afeto, a presença da Graça que ali se traduz, capaz de impulsionar o convertido a uma vida de sentido e de resiliência. Cabe destacar que não tivemos a pretensão de determinar verdades, e sim de empreender observâncias de fé, visando fomentar a construção de uma teologia hermenêutico-especulativa por meio do fenômeno através do qual devem ser lançadas mais hipóteses sobre a presença da Graça pelos afetos e por sua influência no comportamento dos convertidos.

¹⁵⁷ GRÜN, Anselm. *O encontro com Deus: experiências de fé de grandes nomes da história*. Tradução Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁵⁸ GRÜN, 2013, p. 35-50. Biografia: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Livro VIII. A conversão. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. p. 199-228.

¹⁵⁹ GRÜN, 2013, p. 51-60.

¹⁶⁰ GRÜN, 2013, p. 61-74. Biografia: LIMA, Emmanuel. *Martinho Lutero: escôço biográfico*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1949.

¹⁶¹ GRÜN, 2013, p. 75-84. Autobiografia: ÁVILA, Tereza de. *Livro da vida: Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.

¹⁶² GRÜN, 2013, p. 85-96.

¹⁶³ GRÜN, 2013, p. 1630176.

¹⁶⁴ GRÜN, 2013, p. 215-226. Autobiografia: WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Tradução Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

¹⁶⁵ GRÜN, 2013, p. 241-254. Autobiografia: VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Tradução Klaus Brüsckke. Petrópolis: Vozes, 2018.

Como método, a pesquisa bibliográfica exploratória visa responder a uma questão hipotética dedutiva. No caso do tema em tela, tentamos entender o desenvolvimento da estrutura moral através de uma visão colaborativa da compreensão cristã. Para a concretização de tal intenção, o método empírico falhou por apresentar estruturas apenas imanentes, e o método descritivo *per se* não permitiu compreender o que acontece no interior do fato, pois representa apenas observação do dito e estrutura teórica de autor.

Por isso, para alcançar eficácia e sucesso na pesquisa proposta, adotamos o método hermenêutico, tão necessário ao campo teológico e que, alinhado ao descritivo, permitiu-nos ampliar a abordagem e ir além do escrito, aplicando, via fenomenologia, os conceitos encontrados e os *insights* adquiridos, por tratar-se de recurso que possibilita a observância e a atribuição de sentido ao que o olhar não consegue ver. O método hermenêutico¹⁶⁶ amplia a simples descrição, pois a descrição já não se constitui apenas como observação analítica da bibliografia, e sim como uma apresentação compreendida, interpretada e refletida da produção encontrada, aplicada aos contextos de evolução humana interna, não mais na perspectiva de compreensão dos estágios, ou estruturas do mesmo, mas da essencialidade da pessoa e sua possibilidade de avanço e sentido em relação ao seu contexto e transcendência.

Ainda que a análise descritiva seja fundamental, *per se* é desnecessária, haja vista que bastaria o acesso a pesquisas já realizadas. Contudo, a descrição compreendida e aplicada via configuração hermenêutica narrativa¹⁶⁷ contribui de forma transcendental para a evolução e o entendimento da condição de ser pessoa frente às necessidades de sentido da vida, do comportamento e serenidade diante dos dilemas e conflitos. Por essa razão, adotamos a hermenêutica como uma ferramenta capaz de auxiliar na concretização dos nossos objetivos e das finalidades desta pesquisa, colaborando para o avanço interdisciplinar nesse campo científico tão pouco explorado, mas basilar e de fundamental importância para o desenvolvimento da pessoa e de suas relações com o outro, tendo em vista a construção de uma

¹⁶⁶ GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução Benno Disehinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

¹⁶⁷ RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 247-299.

sociedade que anseia por humanidade e por uma ética profundamente humana, não objetivista, mas acolhedora de todos os fenômenos de subjetividades.

Esta tese possui um desenho de busca, corte, encontro, conciliação, aplicação e transcendência, evidências de uma hermenêutica fenomenológica. Dada a necessidade de fundamentação descritiva, bem como aprofundamento da teoria e verificação de sua aplicabilidade, optei por dividir esta tese em três seções, além destas considerações iniciais e das considerações finais, a fim de destacar que nada está fechado e pronto neste estudo, e também que, em todos os temas abordados, há muito mais a refletir do que a nossa possibilidade de contato e percepção permite. Acredito que organizá-la em seções representa a perspectiva de observar a vida como um processo fenomenológico que se estabelece em tempo e espaço percebidos naquele momento a uma autoimpressionalidade evidencial modalizada. Dessa forma, esta tese possui um desenho de busca, corte, encontro, conciliação, aplicação e transcendência, evidências de uma hermenêutica fenomenológica.

Enfatizo que as estruturas propostas, alinhadas à fenomenologia da vida, alcançam maior visibilidade em sua aplicação e análise em pessoas concretas, inter-relacionadas às narrativas derivadas de suas histórias de vida (quem poderá sentir o afeto do outro?). Nem o outro ao descrever o seu afeto deixa de se afetar mais uma vez por aquilo que o afetou, de forma tal que o afeto descrito se transforma em outra condição de modalidade, afetada em distinção da essencialidade e origem.

Portanto, concebo esta tese em seções como forma de destacar que a vida é a Vida, e essa Vida Absoluta não conclui, não se extingue, não se deixa conhecer plenamente. Alguns a percebem por fora, outros, em seu auge de maturidade, a percebem em sua essencial realidade verdadeira. Nesse caminho, busquei observar a direção perceptiva dentro da estrutura cristã, carente de uma visão teológica em sua pureza, pois, ao se misturar algumas etapas da história aos métodos das ciências sociais, o humanismo da visão teológica e a sua capacidade de percepção para além do visto acabaram empobrecidos. Por isso, Michel Henry convida o leitor a manter os nossos olhos fixos na verdade da vida.

Quanto às seções da tese, na primeira seção, intitulada “Prelúdio a uma moral afetiva – uma busca na verdade do mundo”, apresento um estudo que visa verificar na filosofia e na neurociência fundamentações para o que sustentamos neste trabalho, bem como para ampliar as conexões teóricas. Com base em Nietzsche, desenvolvo uma reflexão sobre a domesticação dos afetos e seu escondimento sob uma suposta

racionalidade, a partir da obra *Crepúsculo dos ídolos*, além de outros de seus escritos que corroboram seus “ataques” à ideia de Sócrates como uma realidade de desumanização da condição da vida enveredada pela racionalidade forjada, escondendo a vida em seus esquecimentos (*O prego da razão e a martelada dos afetos: preâmbulo dialético das evidências de uma ordem reprimida*). Em seguida, sob o título *A neuroconsciência dos afetos: evidências fenomenológicas difusas*, ancorado em diversos estudos da neurociência, deixando-me conduzir por Damásio, observo como essa ciência da *ekstase* pode afirmar e ajudar na contribuição sobre a reflexão dos afetos. Para tanto, utilizo os principais livros de Damásio, inter-relacionando-os aos estudos da neurociência, área que possui seu status metodológico definido. Nesse segundo momento da primeira seção, o leitor pode constatar uma inclinação ao que pode ser chamado de visão fenomenológica da neurociência.

Na segunda seção “O desenvolvimento moral na verdade da vida”, cuja estrutura se volta à fundamentação teórica das obras principais de Michel Henry, delimitadas em sua condição, que podemos chamar de fase cristã invisível, observo, no capítulo “A dupla natureza de Cristo na linguagem dupla da afetividade”, como a linguagem dos afetos nas *Palavras de Cristo*, para além da ordem teológico-bíblica, revela uma reflexão cristológica em sua pureza, mesmo em relação à história fundamental do Cristianismo. Nesse primeiro momento, analiso, descritivamente e em âmbito fenomenológico, as contribuições da linguagem dos afetos manifestada em Henry, destacando sua relação com a figura de Cristo, sem perder as menções – escolhidas pelo autor – aos textos bíblicos, principalmente ao Evangelho de João. No segundo capítulo desta seção, intitulado “Cristo e sua automanifestação afetiva na palavra”, extraio o conceito de consciência, que é uma autoconsciência da vida absoluta, e, a partir da sua teoria da encarnação, reflito acerca das estruturas e das possibilidades da consciência moral. Michel Henry, com claro afastamento, constrói críticas e colhe as bases para a sua construção teórica.

Por fim, na terceira e última seção – “Arquiética e a experiência do agir radical: nascidos na vida, nascidos na Graça, afetados no Espírito” –, apresento, após discussão da teoria de Michel Henry, as aplicações e reflexões conforme evidências encontradas nas biografias de pessoas convertidas, não à Igreja, ao Cristianismo. *A priori*, testo e identifico os afetos basilares em seus níveis antes, durante e depois de sua conversão em relação à obra estudada, aplicados à vida cristã como uma vida essencialmente afetiva. Analiso 10 biografias no intuito de evidenciar o ponto de

mudança e os sentimentos antes, durante e depois da conversão. Por meio dessa reflexão, proponho os níveis e estágios de afetos de acordo com a experiência cristã, inspirando-me, mesmo que por outras vias, no feito realizado por Habermas ao aplicar a teoria de Kohlberg em suas análises. Aqui, Kohlberg serve como método de estruturação. Considero, ainda, as possibilidades ou não de um conceito henryano de cuidado como visibilidade do afeto, além de evidências para a essência de um agir arquiafetivo verdadeiro e essencial. Enfatizo que essas análises estão organizadas em sua construção de fenômeno e não separadas sistematicamente como no mundo, por isso entrelaço teoria e biografia dos convertidos. Estes são os títulos dos dois capítulos da terceira seção: “Arquiautoconsciência na encarnação: uma descrição narrativa via autoimpressionabilidade arquiafetiva experiencial do invisível”; “Teologia do desenvolvimento moral arquiafetivo: um agir convertido na vida”.

SEÇÃO I

PRELÚDIO A UMA MORAL AFETIVA – UMA BUSCA NA VERDADE DO MUNDO

Após a finalização dos ajustes solicitados para o projeto de pesquisa, escrevi duas pesquisas monográficas, as quais chamo de prelúdios, sobre temas introdutórios à tese. Insiro-as nesta seção no mesmo formato em que foram concebidas.

No escrito intitulado *O prego da razão e a martelada dos afetos: preâmbulo dialético das evidências de uma ordem reprimida*, apresento discussões propedêuticas acerca dos afetos e de sua colaboração para o desenvolvimento da consciência moral via afeto, com base na obra de Michel Henry. O leitor que conhece tanto o pensamento de Friedrich Nietzsche e sua ironia como o de Michel Henry e sua fenomenologia inversa deve se questionar sobre como esses autores dialogam. Nietzsche é aquele que, a marteladas, não permitiu que se matassem os afetos, por isso compreendo o seu niilismo como um nada aqui no mundo, onde as formas e os valores morais, bem como as lógicas, são “produzidos”, são uma “ilusão”.

No segundo texto, intitulado *A neuroconsciência dos afetos: evidências fenomenológicas difusas*, busco entender os fenômenos das emoções e dos sentimentos segundo os princípios da neurociência e embasado pelas pesquisas polêmicas de António Damásio sobre a dinâmica do movimento neurológico dos afetos. Visando construir uma sólida fundamentação afetiva e apoiando-me na neurociência, através das evidências e de suas conexões e aproximações abstracionistas em alusão ao conceito proposto por Michel Henry, nesse texto dou continuidade ao debate iniciado no primeiro estudo, em que destaco as marteladas de Friedrich Nietzsche, propondo reflexões sobre a necessária quebra do monopólio político da lógica ocidental que privilegiava a racionalidade abstrata dominadora da estrutura de ideias fixadas como verdadeiras, afetando a naturalidade da existência e a criatividade do existir humano em sua verdade afetiva. Nesse sentido, refletidas fenomenologicamente e em consonância com uma visão neuroafetiva, busco evidenciar o avanço para novas estruturas, capazes de oferecer configuração baseada nas evidências de uma nova sinapse dos afetos no mundo exterior, não sendo essa a possibilidade da verdade na fenomenologia da vida.

1 O PREGO DA RAZÃO E A MARTELADA DOS AFETOS: PREÂMBULO DIALÉTICO DAS EVIDÊNCIAS DE UMA ORDEM REPRIMIDA

Via método hermenêutico, propõe-se, neste ensaio teórico de tese, uma reflexão acerca das origens da supressão e do escondimento dos afetos, bem como de sua aparente migração para um estado fixo de objetividade, entendida como infalibilidade lógica, dita racional, que, por efeito, mostrou-se negadora da condição íntima do ser pessoa e de sua integralidade de vida por meio da condição afetiva. Esse jogo atravessou gerações e as iludiu, polarizando-as em uma estrutura ilusionista de falso caminho à verdade. Através da metodologia da inversão, este estudo compromete-se com a busca de evidências afetivas sob o fundamento das pistas encontradas nas críticas nietzschianas, aplicando-as e transcendentalizando-as, no intuito de destacar a relevância dos afetos para as estruturas de consciência afetiva influenciadoras do comportamento e desenvolvimento humanos em suas variabilidades contextuais.

Essa reflexão representa uma variação do rompimento em uma era de racionalismo cartesiano, fundado em uma lógica impregnada de logicismos e adotada no Ocidente por várias correntes científicas e filosóficas, sustentadas – se não idealizadas – e expostas com contornos de representações vinculadas à ideia figurativa socrática, que de forma abstrata conduziu, de maneira rígida e reducionista, estruturas humanas e sociais por métodos sistêmicos isolados em condições imanentes, eclipsando o fenômeno real da existência, na defesa do ilusório, do puro raciocínio. Ao observar as condições do racionalismo objetivista – por efeito, uma construção arquitetônica estabelecida, arbitrariamente, via fundamentalismo estável de influência supressora das estruturas da consciência humana –, urge que se reconheçam as fragilidades de tal edifício, bem como que se inicie o enfrentamento aos consolidados caminhos geradores de domínios estruturais, foscos ao sentido de vida.

Considerando esse cenário, apresento discussões propedêuticas no intuito de chegar ao desenvolvimento das reflexões sobre os afetos e sua colaboração para o desenvolvimento da consciência moral de cuidado na obra de Michel Henry. O leitor que conhece o pensamento de Friedrich Nietzsche e sua ironia, bem como o que

conhece Michel Henry e sua fenomenologia inversa, pode sentir curiosidade sobre como fazer esses dois autores dialogarem, extraindo deles nutrientes fecundos. Nesse sentido, cabe destacar que Nietzsche se apresenta como aquele que, a marteladas, não permitiu que se matassem os afetos. Com sua capacidade de percepção, não se apegou às fórmulas da razão de seu tempo, tampouco às fórmulas das verdades culturais consolidadas, o que abriu espaço para um novo tempo, por meio do qual se verá o desdobrar durante a descida da escada da tese de doutorado deste autor.

Nietzsche, e sua colaboração para a queda da razão positivista, forjada e formalista, inicia o resgate da inversão ao quebrar uma sequência já estabelecida de uma razão viciada em uma lógica de repetida conjectura abstracionista, que se serve do nada para o nada, por isso escolhe cortar o mal pela raiz, representado na figura e derivação socrática que se distanciou – e distanciou o pensamento – da vida. Entretanto, não se pretende, aqui, indicar com qual olhar o leitor deve perceber este texto; seria trair o método empregado, bem como induzir a uma realidade que o impede de ser o seu ser si mesmo ao decodificar a imensidão das palavras em sua consciência; a atenção deve estar voltada à afetação da consciência frente ao percebido.

Dividida em dois capítulos que se atravessam, e poderiam não conter tal divisão, costurada por conexões e comentários para ampliar a crítica, este texto preparatório não possui um fim em si mesma, mas se aplica às estruturas da moral e da religião, visando questionar as razões aí impressas e abrir caminhos a um pensamento de fenômeno inverso (termo que será compreendido na e para além da filosofia de Henry). Por isso, escolhe-se não indicar ao leitor o que ele encontrará, bem como as conclusões formalmente combinadas pelas linhas clássicas da academia, para permitir que ao ler este escrito, e os demais que se lançam abismo abaixo, a pessoa possa perceber a verdade que não se encontra nas palavras que escondem e encobrem o verdadeiro fenômeno, mas em sua simbologia sistêmica aplicada, a partir dos afetos. Em outras palavras, o objetivo é não ser objetivo, pois quanto mais objetivo mais se esconde o fenômeno da verdade que não se objetiva, mas se fenomenaliza. Para tanto, a hermenêutica dos afetos determinará a direção das evidências.

1.1 A RECONSTRUÇÃO DOS AFETOS PELO VALOR DAS EMOÇÕES: A DENÚNCIA CONTRA SÓCRATES¹⁶⁸

No desenvolvimento da história, os afetos foram, de forma desonesta, acusados de irracionais, injustos, “femininos”¹⁶⁹ e, por consequência da terminologia, frágeis, razão pela qual muitos consideram que “[...] todo apelo às emoções é uma sedução para longe do uso da razão.”¹⁷⁰ A negação de espaço aos afetos¹⁷¹ pode encontrar representação em Sócrates e idealização em Platão¹⁷², que inaugura a “desgraça” do anseio pelo inalcançável via ideias, existentes apenas na idealização do pensamento, cuja fixação é geradora de descrédito para com a vida e descuido para com os relacionamentos interpessoais. Já Nietzsche, em sua “loucura”, e com “marteladas”, denuncia o que, por milênios, forçosamente, esteve escondido: a falsidade de Sócrates.¹⁷³

Nietzsche gera um essencial convite ao retorno à condição do que o ser é quando ajuda, em suas reflexões, a quebrar as estruturas estabelecidas firmadas nas correntes de descrédito da realidade existencial¹⁷⁴, as emoções, que, desconsideradas e punidas por desabrochar o existir, acabaram por servir de

¹⁶⁸ Embora autores como Damásio tenham a tendência a responsabilizar Descartes pela sistematização do humano, inserindo-o em caixinhas, como se o pensamento ficasse em um lugar do corpo e a razão em outro, Damásio apresenta valiosas evidências sobre o fenômeno das emoções em suas pesquisas sobre o cérebro humano. Nesse sentido, o erro não foi de Descartes; ele apenas seguiu cegamente uma lógica abstracionista que tem eficácia nas técnicas e nas matérias objetivas. Desejando objetificar o ser humano, ele foi aos poucos se desintegrando para caber nas estruturas e sistematizações subjetivas, carregadas de um tecido de memória histórico-moral que influenciou a condução e as conclusões de muitas produções humanas. Descartes apenas redigiu um método científico seguindo a lógica adotada como única verdade da sua época e o perfil de negação da estrutura grega pré-socrática (DAMÁSIO, António. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018).

¹⁶⁹ Se as emoções são reações do fracasso, a vida é uma grande reação emocional. Não há humano com possibilidade de enfrentar todas as configurações que revelam suas incapacidades.

¹⁷⁰ PAPAS, Nickolas. *A República: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 293.

¹⁷¹ PAPAS, 2017, p. 291.

¹⁷² REALE, G. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2003, p. 93.

¹⁷³ Sua figura histórica, assim como o seu pensamento, carece de estruturas para uma reconstrução convincente, mas sua influência perpassa as ideias gregas e o Ocidente, sendo entendida como uma “revolução espiritual” (REALE, 2003, p. 94).

¹⁷⁴ Para Damásio, a acentuação do descrédito legado às emoções vem de Hume e de toda a tradição filosófica posterior, embora com Freud, Darwin e James, no século XIX, tenham surgido várias pesquisas científicas retomando os diversos aspectos das emoções. Atualmente, todas as ciências vêm reconhecendo as emoções e oferecendo-lhes referências, pois vários cientistas, de diversas matrizes, escolheram e elegeram as emoções como tema de pesquisas, que se estendem a muitas áreas (DAMÁSIO, 2015, p. 41-44).

argumento segregador a toda estrutura de vida e sua conexão com a pessoa, a moral, a sociedade e a religião. Assim, por Nietzsche, redescobre-se o motor escondido que desenvolve e liberta a consciência moral: os afetos.¹⁷⁵

Nietzsche evidencia a estrutura de falsificação socrática e a ilusão por hábito e cópia.¹⁷⁶ Se Descartes, considerado “superficial” em sua compreensão da razão, apenas a entendia como um instrumento¹⁷⁷, cometeu um erro, induzido inconscientemente pelos símbolos de Sócrates¹⁷⁸, que provocaram pensamentos desconfigurados da essência humana, de ser que cuida e vive a vida em sua integralidade, sustentando tais argumentos via técnicas de oratórias motivadas por revoltas contra a cultura e a sociedade de seu tempo.¹⁷⁹ Assim, Nietzsche declara guerra¹⁸⁰ às estruturas representadas por Sócrates¹⁸¹, ao entender que deveria, para superar tais condições arraigadas, fazer uso da força em excesso¹⁸², justamente para prová-la em sua contradição e falsidade. A sua declaração de guerra, o que se estende às emoções agitadas e aos afetos existenciais, dirige-se aos que ele chama de “ídolos eternos”, referindo-se aos filósofos que influenciaram toda a construção ocidental.¹⁸³ Nietzsche observa que a dimensão dionisíaca¹⁸⁴ foi podada, e em seu lugar foram

¹⁷⁵ Referência às estruturas eternas e aos moldes da razão que se assemelham a uma deusa (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 14).

¹⁷⁶ Sócrates é a fantástica invenção paradoxal de outra dimensão dos afetos em crise, protótipo interpretativo de um novo tempo com novo foco e sentido, sob a tutela do mais forte, que adquire o poder de estabelecer no mundo a sua concepção de existência (REALE, 2003, p. 94).

¹⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2012, p. 107.

¹⁷⁸ Observando estrategicamente o contexto da época, escondeu a verdade do que rege o todo do humano, seus afetos, abandonando o que é emoção, instinto e sensibilidade, e instituindo a lógica, a razão, como emoção de cópia da verdadeira realidade (REALE, 2003, p. 95).

¹⁷⁹ Sócrates possuía muitas habilidades oratórias. Por isso, pode-se inferir que a ideia e seu mundo racional nada mais são que um argumento retórico: é mais um ramo dos afetos (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Banquete. Paulo: Martin Claret, 2022, p. 47).

¹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com o martelo. Porto Alegre: L & PM, 2009, p. 98.

¹⁸¹ O contra Sócrates de Nietzsche é contra a falsificação da vida. Os escritos atribuídos a Sócrates são duvidosos e, dessa forma, podem indicar alterações e criações desmedidas da sua mensagem. Nesse sentido, Sócrates é um personagem, assim como a lógica e a elaboração racional posterior, que se esforça por, mesmo sem consciência, suplantando a humanização, a afetividade existencial e a dinâmica do instinto (REALE, 2003, p. 93).

¹⁸² As multidões só se impressionam por sentimentos exagerados, por isso a condição de exposição de Nietzsche de chamar a atenção para uma dimensão esquecida usa das mesmas armas invertidas socráticas, pois para seduzir novas massas deve-se usar as mesmas estruturas e “[...] abusar de afirmações violentas” (LE BON, G. *Psicologia das multidões*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 52).

¹⁸³ NIETZSCHE, 2009, p. 80.

¹⁸⁴ Dionísio é aquele que revela ao eu quem é pelo outro. É a expressão interna da loucura extasiante escondida em cada dimensão apolínea. Assim, quando o vinho embriaga o ser e este estranha a si mesmo, tal estranhamento não é interferência de uma entidade externa, mas o seu si mesmo

inseridas dimensões apolíneas¹⁸⁵, como uma ideia de suposta e positiva verdade da razão, aprisionando os afetos da vida à arte, haja vista que a vida é arte irrepetível, interpretável, fenômeno inobjetificável.

Ao domesticar a razão, ela passa a ser não mais condição cognitiva de criticidade, mas construção repetidora de condições socioideológicas pelas quais a sabedoria que domina e impera não deriva da condição humana, ou da experiência, e sim da estrutura abstrata, irreal. Tal reação está à altura das condições com as quais os afetos foram soterrados e condenados ao exílio do inconsciente humano, o que manifesta a necessidade de que a pessoa revisite a sua metade aprisionada e com ela se reconcilie¹⁸⁶, pois “o conceito de cachorro não late”. Nietzsche amplia seu discurso descrevendo Sócrates e Platão como “sintomas de declínio” da cultura grega, compreendendo-os como representações de uma tragédia que aprisionou a cultura¹⁸⁷ por meio de esquemas que se aproveitam do contexto de fragilidade existencial¹⁸⁸; por isso são classificados como falsos gregos¹⁸⁹ ao assumirem uma postura negativa diante da vida.¹⁹⁰

1.1.1 Platão, Sócrates: inversão da vida, declínio cultural

Por uma metodologia da inversão, as condições pré-mencionadas podem ser ligadas ao tão divulgado e conhecido mito da caverna¹⁹¹. É possível entender sua

que se revela enquanto verdade escondida pelas faces do apolíneo, ideal, mas inexistente. Ele é o deus do temperamento quente, da loucura, que provoca o deslocamento de nós para nós mesmos, delirante, fenômeno da própria loucura, *ekstasis* (BARCELLOS, Gustavo. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 219, 221).

¹⁸⁵ O termo *apolíneo* pode ser compreendido como vontade frustrada – o humano que deseja ser, mas não é, que vive um conflito existencial no qual se coloca como racional, mas não é. Apolo é o Deus da dimensão fria, do recolhimento, do conter-se; e “[...] os deuses de temperamento frio nos alocam em nós mesmos – o que, cá entre nós, pode ser também uma loucura”, por isso Apolo é definido como imagem do desejo de ser, como “[...] cultura, racionalidade, sabedoria, estética, juventude, beleza, medida, clareza, luz” (BARCELLOS, 2019, p. 219, 217). Apolo, portanto, é o que atinge com sua flecha a distância, é o “[...] que fere de longe” (BARCELLOS, 2019, p. 218).

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 27-40.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, 1992, p. 85-87.

¹⁸⁸ NIETZSCHE, 2009, p. 273.

¹⁸⁹ Os gregos não estabeleceram sistematicamente aquilo que se entende, hoje, como emoção. Há desafio e dificuldade em entender com exatidão tal conceito, devido à amplitude e uso desse vocábulo, pois os gregos observavam as emoções, construídas pelo discurso, por meio da condição ou “estatuto” social do indivíduo – as emoções são construções sociais (SARTRE, M. Os gregos. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. (Org.). *História das emoções: da antiguidade às luzes*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 23-84. p. 23-27).

¹⁹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 275.

¹⁹¹ PLATÃO. *O mito da caverna*. São Paulo: Edipro, 2019.

configuração como símbolo do coração, ou, usando expressões mais “profundas”, símbolo das entranhas, dos rins, da consciência. Ao apresentar uma nova linguagem e fantasia da condição da existência, Platão¹⁹² retira as pessoas de uma caverna da vida e as lança em uma caverna do racionalismo do desejo¹⁹³, domesticável, com possibilidade de controle e regras de argumentos retóricos de convencimento pela via futurista, eternista e idealizada, em que o fenômeno da existência é desconsiderado e visto como suspeita, descartável, por ser apenas uma imagem das verdadeiras formas. Assim, a existência como ela é recebe a traumática classificação de secundária. Qual a finalidade dessa investida?

Ora, se as pessoas acreditam que à verdade só se chega pelo que está posto de forma ideal racional, elas rejeitarão a realidade subjetiva. Essa visão é alienação¹⁹⁴, manipulação de consciência para definir comportamentos e formatar o domínio sob o pretexto de logicidade. Nesse viés, a caverna de Platão, consequência ou conjunção das investidas socráticas, sintoma da rejeição da humanidade real por uma ideal¹⁹⁵, representa a queda da libertação da liberdade; a não libertação para a liberdade. É o modelo de aprisionamento da vida afetiva, na qual o ser não sente a si mesmo, mas pensa, via condições de memória, ser separado; cuida da alma, mas destrói o corpo.

Platão capitaliza os anseios de um povo, cria um personagem, assume suas ideias lançadas sobre Sócrates¹⁹⁶, escapa de conflitos e leva adiante a fama sob o pretexto de racionalidade. A lógica encontrada não é revelada enquanto fenômeno, mas produzida, adequada às condições e anseios contextuais. A desfiguração da

¹⁹² Recebe críticas e é ironizado por Nietzsche por querer indicar o que é o belo a partir de condições formais, pelas quais compreende a consciência. Nessa perspectiva, o entendimento de inconsciência poderia indicar ausência de beleza, e o belo poderia ser manifestação consciente (NIETZSCHE, 1992, p. 83).

¹⁹³ Indica os tipos de conhecimento, o da razão e o empírico, e ilustra as dimensões estruturais do conhecimento e sua hierarquia, representadas na figura de um prisioneiro. Esse prisioneiro, contudo, pode ser entendido tanto como preso no mundo das ideias como nos limites das suas compreensões contextuais. Contudo, o princípio é este: para conhecer, esteja ligado ao mundo de fato e o compreenda com a visão que se sobressaia aos limites do racional estabelecido ou do costume a ser seguido. É uma ideia de quem é educado e de quem governa (PAPAS, 2017, p. 246-247).

¹⁹⁴ “Não há sentido algum em falar acerca de um ‘outro’ mundo além deste” (NIETZSCHE, 2009, p. 457). Aqui, entende-se não o mundo da eternidade da fé cristã, mas a eternidade das ideias. Uma realidade da qual se vê apenas a forma e não a ideia em si, elaborada por Platão. Quarta tese: cindir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente” é sintoma de existência decadente e vida declinante.

¹⁹⁵ PAPAS, 2017, p. 247.

¹⁹⁶ Ele “tropeça de volta à caverna”, ou seja, a realidade fática da vida do sentimento, quando deve se deparar com suas acusações, é “ridicularizada” e lançada às “competições” (PAPAS, 2017, p. 247).

emoção e a origem de todo o descrédito e desconfiança contra o sentimento encontram em Sócrates e Platão seu alicerce ao tornar evidente que é mais fácil estabelecer “caixas” normatizadoras para selecionar cada pessoa e lançá-la dentro de uma ideia por ela desejada que entender cada manifestação como uma realidade contextual e discerni-la, já que são sobremaneira exigentes as condições da consciência. Não é preciso muita atenção para se perceber, devido a sua frequência, a desconsideração dos afetos, pois o constituinte do verdadeiro ser “[...] são características do não-ser, do nada”; e o mundo, construído em sistemas, é uma “ótico-moral”¹⁹⁷ de condições “onipresentes”.¹⁹⁸ Portanto, a afetividade fala *per se*, e é reelaborada e se manifesta na ação para. De acordo com Nietzsche, “[...] o fato de um filósofo ver o valor da vida como um problema é até uma objeção contra ele, um ponto de interrogação quanto à sua sabedoria, uma ignorância.”¹⁹⁹ Já Sócrates, e todos os que o seguem como guru, ao tentar oferecer valor à vida, descrevendo-a como felicidade, e inclinando o ser humano a tal discurso no buscar viver no limite do prazer inalcançável, produz disputas eternas²⁰⁰, prometendo realizações ideais, mas irrealizáveis, que frustram a existência.²⁰¹

A percepção de Nietzsche sobre Sócrates é a de que ele pertence à plebe²⁰², espécie de classe baixa, e é feio.²⁰³ Esse feio carrega uma dimensão simbólica que indica ausência de estética vital, fechada às dimensões da beleza e naturalidade da existência.²⁰⁴ A lógica racionalista, exclusivista, abstracionista, irrepresentável, na realidade, mostra-se desfigurada e desfiguradora da beleza. Sem visibilidade ou estética, seca, repetitiva, grosseira, sem vida, morta em si mesma, bloqueadora da verdade que conduz e determina o desenvolvimento do humano em sua

¹⁹⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 451-452.

¹⁹⁸ DAMÁSIO, 2018, p. 121.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 281.

²⁰⁰ Há um convite de fidelidade com a terra, para que a pessoa não seja envenenada pelos que menosprezam a vida por viver como “[...] moribundos intoxicados pelo cansaço da terra” (NIETZSCHE, 2014, p. 15).

²⁰¹ NIETZSCHE, 2009, p. 279.

²⁰² A plebe é povo e condição de multidão: “[...] pelo simples fato de o indivíduo estar na multidão, seu nível intelectual diminui consideravelmente” (LE BON, 2018, p. 53).

²⁰³ NIETZSCHE, 2009, p. 285-286.

²⁰⁴ NIETZSCHE, 2014, p. 329-334.

afetividade.²⁰⁵ Sócrates, portanto, representa o declínio cultural²⁰⁶ que impede o vir a ser do “Além-Homem”.²⁰⁷ De acordo com Nietzsche, a ação realizada por Sócrates e seus seguidores é criminosa²⁰⁸ e “decadente”, promovida por homens viciados em “apetites nocivos”²⁰⁹, o que os enquadra como negadores dos afetos pela fixação a uma consciência calculista e patológica. Essas características assumem traços doentios, por travar a vida, resfriando as consciências inacabadas, frágeis, mas “[...] última e derradeira fase da evolução do sistema orgânico”²¹⁰, nas quais os afetos processados geram as ações²¹¹, inclinando-os ao puro cálculo²¹², travando-os à abertura sublime.

Os afetos conduzem a vida ao entendimento de si mesma sem empenho na arte de calcular, pois a lógica dos afetos conduz ao perdão “[...] até mesmo [d]o desejo do ser amado.”²¹³ Observa-se de tais indicações que a vida necessita de sentido²¹⁴, que não é oferecido pela razão, visto que o que existe subsiste no sentido e não no que é pensado, mas na “vontade” por um afeto visionário e localizado, via motivação, que, por efeito, conduz e gera sentido em quaisquer que sejam as condições, desenvolvendo a percepção do fenômeno do viver.²¹⁵ Então, para viver bem é preciso

²⁰⁵ A sociedade disciplinar representada pela racionalidade chega a seu limite, sendo percebida como restritiva e inibidora da vida. Em seu lugar, volta a “emocionalidade”, que se associa à liberdade. O ser livre expressa seus sentimentos, o que favorece o capitalismo neoliberal, que explora a subjetividade pela ideia de liberdade (HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyné, 2020, p. 65).

²⁰⁶ NIETZSCHE, 2009, p. 288.

²⁰⁷ NIETZSCHE, 2014, p. 18.

²⁰⁸ Na ata de acusação de Sócrates, no processo movido contra ele por Mileto, consta o seguinte: “Sócrates comete crime, investigando indiscretamente as coisas terrenas e as celestes, e tornando mais forte a razão mais débil e ensinando aos outros” (PLATÃO, 2002, p. 44).

²⁰⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 290-292.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 44.

²¹¹ DAMÁSIO, 2015, p. 44-48.

²¹² NIETZSCHE, 2009, p. 288.

²¹³ NIETZSCHE, 2007, p. 74.

²¹⁴ O que Frankl encontra em Nietzsche constitui-se como base para se olhar existencialmente as condições de sofrimento e dar sentido às condições existenciais, não pela abstração, mas pelas sensações de esperança. Retomando a ideia do próprio Nietzsche, Frankl observa não o que “se espera da vida”, condição passiva e apenas abstração racional, como uma fenomenologia objetiva, mas sim o “que a vida espera de cada um”, condição de movimento, de afetividade, de libertação, busca por existir enquanto condição de enfrentamento de dores e sofrimentos (FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 101).

²¹⁵ NIETZSCHE, 2009, p. 164.

ter consciência dos afetos, que se manifestam apenas pela expressão dos sentimentos²¹⁶ afetados pelas emoções²¹⁷ nos contextos de inserção da pessoa.

É o que se pode apreender do estudo de caso de Frankl sobre o valor libertador dos afetos. Em suas palavras: “[...] certa vez, perguntei a um companheiro como fizera para desaparecer seus edemas de fome, ao qual ele confessou: ‘curei-os chorando’.”²¹⁸ Ao tomar consciência dessa tragédia existencial, estabelece para si as condições reais de enfrentamento, não mais pensando em fugas abstratas, mas assumindo suas dores e limites. Essa possibilidade de ressignificação só é possível pela percepção dos sentimentos e emoções, o que gera as condições de afetos libertadores das insuportáveis anteriores condições de peso.²¹⁹

1.1.2 Crítica à dialética do “escrachamento”

Através de seu método dialético, Sócrates promove no discurso e no encontro com o outro a sensação de ignorância, estabelecendo crises de identidade²²⁰ pelas quais, pedagogicamente, manipula variáveis da percepção da pessoa com argumentos e estruturas de linguagem implementados pela ideia de uma verdade da objetividade, na estrutura racionalista, configurada como argumento de autoridade superiorizada, ao implantar no humano a ideia repetitiva de verdade em fantasia guiada pela divindade da razão. Como representação, Sócrates se dedica à imposição de sua própria concepção de verdade em função do contexto pluralista, supressor da emoção, cuja chave dominadora consiste na imposição de uma única forma de pensar²²¹, por uma lógica de negação e por meio da ideia de condução à verdade

²¹⁶ O termo sentimento é utilizado para representar a formação interna, a realidade subjetiva das emoções, a consciência das emoções.

²¹⁷ Aqui, a palavra emoção significa ação derivada de uma ativação externa percebida. É uma estrutura física que pode ser escondida – choro, sorriso, vergonha –, motivada por uma realidade externa que se torna resposta interna, subjetiva, dos sentimentos, que em seu conjunto se configuram como afeto.

²¹⁸ FRANKL, 2008, p. 104.

²¹⁹ Com a palavra afeto, busca-se indicar uma estrutura de consciência das emoções e dos sentimentos, entendida como o conjunto estrutural e integrador da condição humana, pois os afetos não se formam só pelas emoções ou sentimentos; é condição inata que se ativa quando alinhada às condições de liberdade e responsabilidade frente ao visto, isto é, a ação de retorno posterior às condições de consciência das emoções provocadas pelo sentimento; é uma ação consciente.

²²⁰ Uma das estratégias de Sócrates consiste em encher seu adversário de perguntas inverificáveis, a fim de, desonestamente, vencê-lo por meio de silogismos abstratos. Ou seja, questões de questões sem verificações do fenômeno (PLATÃO, 2002, p. 51-53).

²²¹ REALE, 2003, p. 96.

dada, que apenas ele conhece.²²² Tais caminhos alcançam e reprimem os afetos humanos, bloqueando o desenvolvimento da sua consciência existencial.

Por essas condições, um imoral dominador nasce quando se é capaz de encontrar mecanismos que bloqueiam a vida de uma cultura, pessoa ou sociedade, tal como ela é, definindo ou definido normativamente por condutas derivadas da frieza de estruturas puramente racionalistas, ancoradas na lógica do descrédito e do “escrachamento”.²²³ Se foi pelo método dialético socrático que houve a ascensão da plebe, é pelo mesmo método dialético socraticamente invertido que será desmascarada a condição de domínio que desconstruiu o que se chamou de nobreza da razão, uma cultura “intelectual”, mas travada na repetição silogística.²²⁴ Desse enredo, evidencia-se que “uma palhaçada”²²⁵, em um contexto de crise, pode vir a se configurar e a dificultar consciências a se compreenderem como estruturas de mistérios e capacidade de autonomia, quando presas às condições últimas de apego à destruição de si em meio a inseguranças, o que as inclinam ao inexistente e alienado mundo, fora do que é vivido²²⁶, apegando-se ao contexto do que, na frágil linguagem, se esconde pelo nome de objetivo.

1.1.3 Abordagem irônica cíclica

Sócrates aborda consciências visando ironizá-las, o que torna o seu método duvidoso; e essa ironia manifesta seu instinto de revolta e vingança, oprimindo impiedosamente ao desvalorizar e desestabilizar por uma suposta descoberta de verdade, levando seus interlocutores a se considerarem “idiotas”. Ao atacar, desampara o adversário de forma tal que o induz a fazer uma experiência de incapacidade por si mesmo, sem correspondência real.²²⁷ Sócrates observa o contexto e, de forma esperta, entende que sua estratégia se apresenta como o

²²² “[...] parece que o deus me designou à cidade com a tarefa de despertar, persuadir e repreender cada um de voz, por toda parte, durante todo o dia” (PLATÃO, 2022, p. 60).

²²³ No ataque e descrédito ao outro, a honra, o deboche ofensivo e a humilhação em ataque tornam Sócrates um orador sem escrúpulos, que retoma e observa fiapos de discursos e frases e palavras, para, em seu questionamento desestabilizador, conduzir, pela insegurança, o outro à sua compreensão de mundo (PLATÃO, 2022, p. 54).

²²⁴ NIETZSCHE, 2009, p. 304.

²²⁵ A ironia, característica da dialética socrática, está a serviço de uma realidade de seriedade, seguida de forma metódica (REALE, 2003, p. 101).

²²⁶ NIETZSCHE, 2009, p. 308.

²²⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 319.

remédio que todos esperam, devido a não integração dos afetos²²⁸ inclinados aos excessos.²²⁹ Usa, então, uma profunda psicologia das massas ao adentrar nos desejos morais daquele povo e compreender seus sentimentos, bem como a sua forma de pensar, o que evidencia que, mais que filósofo, Sócrates é um estrategista, responsável por implantar bases para a destruição de um sistema e o desenvolvimento de outro, o que se pode perceber pelas marcas nas construções ocidentais²³⁰ e em sua dificuldade em digerir linguagens e pensamentos que fogem à estrutura memorizada e apreendida em forma de “marteladas”.

Seria exagero pensar na ideia de Sócrates como uma construção para o impulso de uma vida sociopata? A ideia da ausência de sentimentos não inclina o humano à indiferença, ou se apresenta como impossibilidade de sentir? O mal poderia ser explicado pela ação pensada? No mínimo, as ideias de uma vida estruturada pela racionalidade se configuram como um forçar da natureza humana para uma realidade que inexistente. A razão, que *per se* não se sustenta e é nada, não deve ser confundida com estruturas de comunicação, pois a vida não é uma ideia produzida e sintaticamente organizada; a vida é ciclo complexo que se configura e desconfigura a si e ao outro na medida da inter-relação e alteridade, que culmina na ipseidade.

Se as condições da vida afetiva adquirem tom de tirania, a racionalidade, fantástica invenção, cria uma nova tirania, a tirania da razão²³¹, que se torna forte por ser irreal, inalcançável, inverificável. Assim, os afetos podem ser condicionados e justificados por pensamentos ideais desconectados da correspondência real.²³² Observe-se a constatação de Nietzsche a seguir:

²²⁸ Uma redução seletiva das emoções prejudica a racionalidade, o que se entende como capacidade de decisão, tanto quanto as emoções excessivas (DAMÁSIO, 2015, p. 44).

²²⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 334-336.

²³⁰ São características da psicologia das multidões: “[...] muito simples e muito exagerado” (LE BON, 2018, p. 51). A propagação de um sentimento se dá com rapidez, pois é imposto via “sugestão” e “contágio”, encontrando condições de mutabilidade na “dúvida e incerteza”, no exagero (LE BON, 2018, p. 51). Nessa perspectiva, Sócrates foi capaz de perceber tal condição, e exagerar de outro lado, para fazer tombar a segura embarcação em alto mar.

²³¹ Agostinho já havia se manifestado, afirmando que “[...] não sentir a menor perturbação enquanto se vive neste lugar de miséria [...] só pode ser fruto da grande dureza da alma e grande entorpecimento do corpo” (AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (Contra os pagãos)*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2017). Sobre a vontade humana, gentilmente, Agostinho defende que eles vivem em si a ausência de afetos, pois, de certo, não podem enganar a si mesmos. Agostinho entende os afetos como vontade humana, e o desejo de libertar-se da dor como um afeto de vontade. O desejo de não sentir ou não se perturbar está amparado na vontade, que gera uma meta narrativa de sentido através do choque com – criado por outra – o que se pode chamar de “contra afeto”, visto que é afeto de confronto, mas rejeitado.

²³² NIETZSCHE, 2009, p. 336.

[...] o fato de ninguém mais se dominar, de os instintos se voltarem uns contra os outros [...] fascinava como caso extremo – sua feiura aterradora expunha esse caso diante de todos os olhos: ele fascinava com mais força, é óbvio, como resposta, como solução, como aparência de cura desse caso. Quando é necessário transformar a razão em tirano, como fez Sócrates, o perigo de que alguma outra coisa se transforme em tirano não deve ser nada pequeno. Naquele tempo, a racionalidade.²³³

Ainda segundo Nietzsche, Sócrates lança o Ocidente, que, atualmente, vive em crise moral e existencial, em uma difícil situação, mergulhando-o em suas próprias condições irreais e em uma lógica e racionalidade sem sentido existencial. Hoje, por efeito, podem ser observados os sinais de atrofia da consciência moral, doenças dos afetos e conflitos entre verdade e ilusão, entre o ser e o não ser, entre teoria e prática, moral²³⁴ e ação, desde que a razão é venerada como uma espécie de deusa²³⁵ que se revela a alguns escolhidos. Assim, o

[...] fanatismo com que toda reflexão grega se lança sobre a racionalidade revela uma situação de emergência: as pessoas estavam em perigo e só tinham uma alternativa: ou sucumbir, ou – ser absurdamente racionais [...]. O moralismo dos filósofos gregos desde Platão é condicionado patologicamente do mesmo modo, sua avaliação da dialética. Razão = virtude = felicidade²³⁶ significa apenas: é preciso imitar Sócrates e produzir uma luz²³⁷ diurna permanente contra os desejos sombrios – a luz diurna da razão. É preciso.²³⁸

Contudo, não basta combater a decadência, pois, ao usar as mesmas armas, o indivíduo se perde nas descrições derivadas de tal concepção positivista de racionalidade fundamentalista, pela qual a razão acrítrica vira dogma religioso²³⁹ e gera fundamentalismos, em razão da potência de seleção e exclusão dos que não estão nas grades da sua condição de lógica e “caixinhas” de existência. Destarte,

²³³ NIETZSCHE, 2009, p. 339.

²³⁴ Prefere-se usar indistintamente moral e ética como realidades de troca, pois não se tem ideia de qual surge primeiro, se o princípio ou a prática do princípio. O que gera a moralidade pode ser o princípio, mas a moralidade, o costume, também pode gerar uma consciência ética. Portanto, a ética é a elaboração intelectual de um fazer prático; e a moral é o bem feito em correspondência ao bem que corresponde à consciência de fazê-lo (BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003).

²³⁵ Na linha conceitual, observa-se que Pascal entende não ser possível eliminar o conflito entre razão e emoção no qual os sujeitos sempre são lançados: “*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*” (PASCAL. *Pensées*. Paris: GF Flammarion, 1976).

²³⁶ Uma hora tudo isso cansa, e a pessoa se sentirá enfastiada dessa tríade repetitiva (NIETZSCHE, 2014, p. 15).

²³⁷ O que gera por vir e se estabelece não é a luz da verdade, mas de uma razão produzida por uma lógica manipuladora das emoções (REALE, 2003, p.103).

²³⁸ NIETZSCHE, 2009, p. 346.

²³⁹ Sócrates estabelece nas religiões ocidentais sua própria lógica, esterilizando-as dos afetos derivados da experiência do sagrado no encontro com o fenômeno, haja vista entender que se escondendo no discurso religioso poderia construir suas argumentações por uma ordem única e sempre além (PLATÃO, 2022, p. 46).

compreende-se que “[...] a vida não é um argumento”²⁴⁰, e desviar os afetos não é uma possibilidade que se ajusta ao caminhante que busca a verdade, pois compartilhar a vida e seus afetos significa dividir o tesouro da própria humanidade. “Somente um burro selvagem [...] não sente medo: num sentido, a emoção se refere ao indivíduo que pertence ao mundo civilizado”²⁴¹, e vivê-la é manifestação de alto grau de existência.²⁴² Nessa perspectiva, a repressão²⁴³ aos afetos é opressão negadora da condição humana²⁴⁴ e impedimento da arte do sonho de uma vida verdadeira sem ilusões.²⁴⁵

²⁴⁰ NIETZSCHE, 2007, p. 113.

²⁴¹ SARTRE, 2020, p. 37.

²⁴² Para Spinoza, os afetos não estão isolados, mas se manifestam de forma interligada e conjunta, de modo que o desejo conduz à alegria e à felicidade. A felicidade torna-se uma condição afetiva de realização do ser sobre as suas esferas de vida. Ele entende que há afetos básicos originários – desejo, alegria e tristeza –, e que tais estruturas derivam da existência e do contexto da pessoa, não sendo eles caracterizados fora do visto e percebido. Além disso, Spinoza manifesta a relatividade dos afetos usando como comparação a religião, que para uns é sagrada e para outros, não. Dessa forma, o que para uns gera alegria, para outros gera tristeza; o que para uns é sinal de atração de desejo, para outros é sinal de repulsa. Nessa arte, que indica a relatividade da condição afetiva do ser pessoa, é importante observar a possibilidade de educação dos afetos, uma vez que é a educação dos afetos que atribui, a depender do contexto educacional, a consciência afetiva que determina o prazer na experiência do que a consciência percebe enquanto glória ou derrota, vergonha ou honra. O que Spinoza indica com profunda perfeição é que o indivíduo julga por causa dos afetos, que conduzem a pessoa a formular juízos morais sobre determinados dilemas. Nessa lógica, é no reconhecimento dos afetos como centro máximo do julgamento que o humano reconhece e toma consciência do que sente e de como o externaliza ao ser afetado pelas estruturas que o cercam, pois cada “[...] um julga e avalia de acordo com o seu afeto” (SPINOZA, 2014, p. 124). O mesmo acontece com a consciência que julga de acordo com seus afetos, visto que o que parece bom a um será imposto aos demais, para que corresponda às suas condições internas de percepção do mundo. O que se entende com a construção de Spinoza, que se alinha à de Nietzsche, é que a consciência percebe a si e se reconhece na intenção do agir, pois mesmo a consciência que se culpa sobre o que quer, e é mau para o outro, ativa em si os sentimentos – mesmo inexistentes – dessa afetação de realização do que é mau ao outro. Portanto, Spinoza deixa transparecer a função oculta da consciência que sabe da intenção do fazer e gera em si mesma os afetos do fazer ao outro. No entanto, se age para causar dano, a primeira a produzir e a sofrer os danos causados será ela mesma, a consciência; e se age para alegrar, desenvolver prazer e bem-estar, sob quaisquer condições, mesmo que o outro, objetivamente, não usufrua da intenção e não se alegre por não tomar consciência do movimento em pulso, produzirá sobre si, mesmo que não no outro, os efeitos da alegria. Spinoza conclui que os afetos estão – mais que no fato realizado – na imaginação, e as imaginações sendo incontroláveis geram associações múltiplas, o que produz quimicamente as sensações de existência do inexistente. Tal produção dos afetos pelo próprio afeto torna-se independente de uma causa objetiva (SPINOZA, 2014).

²⁴³ Mesmo na repressão dos afetos, os humanos não ficam imunes de fazer a sua experiência de embevecimento. Os afetos darão o seu jeito, como o ar que pode entrar em todos os espaços (NIETZSCHE, 2007, p. 66).

²⁴⁴ Sócrates entende a intuição e a inclinação natural – aqui, entendidas como afetos – como algo inferior e desprovido de sabedoria. Ele atribui valor via estabelecimento arbitrário de uma razão abstrata, sem equilíbrio, que é, contudo, intuitiva e, por associação, gerada nas memórias da emoção. Isso leva ao fundamentalismo da racionalidade, que não tem limites se não observar a realidade, o chão no qual o ser vive. No argumento de Sócrates pode ser encontrada sua própria defesa, a contradição e a manifestação da sua vontade, com sinal de superioridade permitida pelo contexto no qual vivia (PLATÃO, 2022, p. 48).

²⁴⁵ NIETZSCHE, 2007, p. 73.

1.1.4 A falsidade de Sócrates e a ilusão por efeito religioso

No limite da sua existência, Sócrates sabia quem era. Por sua força de argumento, em um contexto de debilidade existencial, adoece gerações e culpabiliza a existência em si mesma, afetiva, por uma promessa de felicidade via razão ilusionista.²⁴⁶ A decadência de Sócrates, o que significa a decadência de uma cultura que atravessa gerações, se dá na “superfetação do lógico”²⁴⁷, que desencadeia perversidade para com a existência enquanto fenômeno. Isso mostra que há em Sócrates “alucinações”²⁴⁸ pelas quais ele, via emoções, impunha os seus sentimentos²⁴⁹, afirmando ter recebido uma “interpretação religiosa.”²⁵⁰ Desde muito cedo, ele sabia que o lógico só se firmaria quando pensassem que ele não estava sistematicamente ordenado no fazer e no fazer “feliz” que segue um padrão invisível; ele deveria oferecer um padrão na sua interpretação e condição²⁵¹, através da estrutura inverificável, a religião.

Pela constatação de Nietzsche, Sócrates, o homem da moral, é um imoral, descuidando da existência e lançando os viventes na perdição do aqui ao abandonar as condições básicas de relações com o todo e com o seu si mesmo, ao destacar uma ideia de razão caricaturada, afetando-a pelos seus escondimentos em intenções duvidosas.²⁵² Por sua consciência obscura, não deixa que manifeste em si o que é, mas se mostra sob a máscara da forma ideal e desejável de perfeição. Nesse sentido,

²⁴⁶ NIETZSCHE, 2009, p. 293.

²⁴⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 296.

²⁴⁸ “Ouço uma voz, e toda vez que isso acontece ela me desvia do que estou a ponto de fazer, mas nunca me leva à ação” (PLATÃO, 2022, p. 60). Dimensão do *daimon*. Esse perfil instiga mudanças de comportamento de forma radical. Ao mesmo tempo que instiga, também, inibe comportamentos. Nessas condições estariam as alucinações de Sócrates, que podem ser compreendidas pelo contexto como o não, a prudência, pois em nada tem a ver uma espécie de Deus inferior, voz interior que aconselha e guia pela negação, que desestabiliza (BARCELLOS, 2019, p. 296, 303-304).

²⁴⁹ Entendida por alguns como os sentimentos que perpassam a consciência, denominado “*daimônio*” (REALE, 2003, p. 100).

²⁵⁰ Sócrates afirma ter recebido a missão de um Deus, e por isso não deveria abandonar essa confiança. Nessa confiança, ele apresenta o único Deus que reconhece, apresentando-se como um enviado Dele e confrontando a diversidade dos deuses ali existentes. Para tanto, estabelece o desenvolvimento de um monomoralismo e a sacralidade centrada em uma lógica formalizada e fixa nas ideias, únicas, irreduzíveis ao contexto, porém nunca encontrada, mas acalentadora das emoções em crise (PLATÃO, 2022, p. 57-59).

²⁵¹ NIETZSCHE, 2009, p. 298.

²⁵² “[...] que eu seja um homem cuja qualidade é a de ser um dom feito pelo deus à cidade” (PLATÃO, 2022, p. 60).

verifica-se no perfil das ações das figuras de Sócrates²⁵³ uma visão de humano irreal, mas idealizado por uma estrutura comportamental, por uma configuração de consciência absorvida pelas condições de um elitismo fantasioso em declínio, mas com sede de permanência e impositivo²⁵⁴, pura retórica, manipulação e domínio. Sócrates inicia um padrão de grupo que perpassa toda uma sociedade ocidental quando associa felicidade à virtude, indicando que elas são alcançadas pela objetividade da razão²⁵⁵; não é de sentido tal condição. Para ser feliz não é só saber-se, mas sentir-se²⁵⁶, isto é, experimentar e sentir a virtude. Não é uma construção de lógica, visto que a virtude é manifestação de uma consciência que responde no seu nível aos seus dilemas, oferecendo-lhes sentido²⁵⁷, e baseando-se nos aspectos afetivos e em sua prática de agir em direção ao cuidado.²⁵⁸

Manifestando desesperança, Nietzsche entende que os moralistas não possuem força para combater essa condição, justamente por estarem ligados aos silogismos, sem observar a vida em si mesma como ela é e como se apresenta em seu contexto.²⁵⁹ Assim, ao observar os filósofos do seu tempo, entende que “[...] aquilo

²⁵³ Referência a todas as condições apresentadas como indutoras de uma verdade que se alcança unicamente pela razão. Os seguidores de linhas que negam a existência são extensões inconscientes do mártir suicida, Sócrates. Observa-se em sua história que a sua morte é para continuar vivo, e o seu autoenvenenamento pode ser entendido como envenenamento dos afetos, pois destrói o seu corpo – e o seu corpo e alma não são, nessa condição de início de análise, estruturas separadas.

²⁵⁴ Sócrates, presunçoso e arrogante, dono final da verdade produzida por sua dialética, mostra-se iluminado ao se esconder no discurso “oraculoso”, porta-voz de uma realidade que só ele tem acesso, dando entrada a quem com ele se alinha. O que gera manipulação das emoções pelo seu descrédito, inferindo uma lógica ideal – porém inverificável – de repetição linguística. Assim, todo o argumento de razão se esvai em pura linguagem, se não verificado e traduzido nos afetos eticamente observáveis (PLATÃO, 2022, p. 48-49).

²⁵⁵ NIETZSCHE, 2009, p. 300.

²⁵⁶ DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 243.

²⁵⁷ KOHLBERG; POWER; HIGGINS, 2008.

²⁵⁸ GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

²⁵⁹ É o que se observa nas doutrinas éticas de algumas estruturas religiosas, fechadas e dogmáticas, apelativas a uma lei inexistente e facilmente declinável aos gostos e imposições de quem lidera naquele momento. Essa condição torna a moral imoral, pois se apresenta como apenas uma doutrina, ainda que, a rigor, não haja configuração estrutural única, mas sempre percepções. Acolher uma doutrina ética sem abertura às emoções é torná-la dogma legalista, funcional e utilitarista. Mas é possível questionar se tais condições não beiram o relativismo anarquista. Ora, tal questionamento já revela a anarquia de uma razão subjetiva que não suporta a percepção do eu diferente, e a tendência da negação da alteridade está no desejo de supressão das condições de vida reprimidas no próprio sujeito. A vida possui o seu valor absoluto; e, se assim se procede, os desvios de tais condições são considerados fora dos sistemas até então acordados. Contudo, se uma vida é valor absoluto, não é uma vida em sua manifestação carnal, mas ela em si mesma, na sua essencialidade e fundamento, o que indica condição subjetiva. Objetivar a existência é um grosseiro ato de poder. Essas estruturas se impõem cada vez mais nos esquemas políticos e religiosos, quando se desacreditam as condições do outro, carimbando-as de “anarquistas”, por

que escolhem como remédio, salvação, é apenas outra expressão da decadência – eles modificam a sua manifestação sem que ela própria seja eliminada.”²⁶⁰

Uma interpretação socrática desligada da vida culmina no domínio de uma razão sem subjetividade, oferecendo-se como adequada às condições de “abandono dos afetos”²⁶¹, de uma existência imperceptível na vida diária, que cultiva o desejo de racionalidade a todo custo, mercadológica, consumista, gerando uma vida sem o ser si mesmo, que seria afetivamente livre, o que se transforma em doença dos afetos, atrofiada moralmente e estéril de virtude, saúde, felicidade.²⁶² Nessa lógica, a vida feliz tem relação com uma experiência afetiva que admira e despreza: “Admira-te a ti mesmo e vive nas ruas.”²⁶³ Dessa forma, para que haja vida plena, é necessário adentrar nos afetos, motivadores da conversão e do desenvolvimento moral de uma consciência de cuidado que se manifesta como realidade²⁶⁴, agregadora e dispensadora de sensações de segurança e estabilidade de sobrevivência.

não desejar acolher o racionalmente estabelecido. Não é porque até hoje não foi catalogado um pato azul que ele não existe; um pato azul, na contemporaneidade, pode vir a existir não só no afeto, mas pode ser produzido pelas possíveis manipulações genéticas. Assim, defende-se, mais uma vez, a influência dos afetos – sentimento, vontade, emoções – nas construções necessárias ao poder ou à sobrevivência.

²⁶⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 357-358.

²⁶¹ NIETZSCHE, 2012, p. 111.

²⁶² Quando os estoicos rejeitam a validade das emoções, acreditando elas podem estar ausentes de suas vidas, as manifestam ainda mais. A cada negação firme dos afetos eles manifestam as razões subliminares, bem como a insatisfação de não poder dominá-las. É o que se observa nos termos agressivos utilizados como referência a elas: “leviandades”, “estupidez”, “ignorância”, “[...] achar que sabe o que não se sabe” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 364). Aqui, considera-se a visão das emoções como aquelas que turvam a verdade, que bloqueiam a possibilidade de se ver como, de fato, o fenômeno é. Contudo, cada pessoa só vê o fenômeno com as suas emoções, que Cícero rejeita agressivamente, já que é fruto das suas condições históricas afetivas, afirmando que pelas emoções é possível que se façam juízos “[...] errados, opiniões, vazias e desprovidas de sentido” (ABBAGNANO, 2012, p. 364).

²⁶³ NIETZSCHE, 2007, p. 134.

²⁶⁴ Para Spinoza, a emoção é derivação do esforço da mente que cria o instinto de preservação, por isso pensar na vontade diz respeito à mente. Mas se envolve questões de desejo, tais condições possuem referência no corpo. Para o autor, o desejo é emoção fundamental para a condição humana; e mesmo os sofrimentos e dores são emoções que lançam a mente para baixo, o que Abbagnano indica como “perfeição menor” (SPINOZA, 2014, p. 366).

1.2 PRELÚDIO DAS CONSEQUÊNCIAS DAS MARTELADAS NA RAZÃO

1.2.1 A racionalidade retórica não emerge da vida

A razão lógica não se origina da vida. O que deriva do fenômeno e é visto, sentido, comunicado, são os afetos²⁶⁵ em sua verdade, que transcendem o visto e o feito. Por isso, o agir empírico, fático, é manifestação do ser si mesmo em sua condição de verdade, uma vez que a empiria está em contradição com o racional e aquilo que é entendido como lógico, pois todo definido como lógico foi ordenado por uma prática subjetiva e pessoal abstraída do visto e ouvido. “Que me importa a minha razão”²⁶⁶ se toda a lógica do racionalismo é uma estratégia de compreensão do incompreendido ou negação do visto por uma subjetividade dominante?²⁶⁷

O modo como sucedem pensamentos e deduções lógicas, no nosso cérebro atual, corresponde a um processo e a uma luta de instintos que são, em si, realmente ilógicos e injustos; normalmente percebemos apenas o resultado dessa luta: esse mecanismo funciona sobre nós, hoje, rápida e secretamente.²⁶⁸

Assim, a incompreensão da existência pelas emoções abre teses indemonstráveis e, por isso, combatidas apenas nas ideias, visto que a prática as fere e as descredibiliza, dado que “[...] outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.”²⁶⁹ Sem dúvidas, vida é afeto, e ao tentar sufocá-lo, oprimi-lo, reprimi-lo, acaba-se sufocando o seu ser si mesmo e adoecendo a existência.²⁷⁰ Eis o tempo em que a existência se manifesta como insuportável aos olhos de muitos, fazendo explodir de forma voraz diversas doenças dos afetos, que podem ser consideradas resistências ao que é entendido e formatado como racionalismo²⁷¹, que em seus agressivos procedimentos retira da vida humana os afetos e se revela lógica de hostilidade.

Não há que se impor uma nova verdade, pois ao desejar apresentar uma nova verdade, descartando o costume, os hábitos desenvolvidos, por mais doentios e negadores que sejam, no intento de, forçosa e estrategicamente, inserir argumentos

²⁶⁵ Que pode ser um ato inconsciente (DAMÁSIO, 2015, p. 40).

²⁶⁶ NIETZSCHE, 2014, p. 16.

²⁶⁷ NIETZSCHE, 2009, p. 436.

²⁶⁸ NIETZSCHE, 2007, p. 109.

²⁶⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 448.

²⁷⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 517.

²⁷¹ PAGOLA, Jose Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 207-208.

de convencimento mental, adentram na mesma condição do fundamentalismo da razão errante e redutora da humanidade. Observa-se que a verdade, até então acreditada, é construída sobre o nada, e esse nada não é ausência, mas condição para que se observe o outro lado de tal descrição, o fenômeno inverso. Isso porque a visão e a descrição da percepção são a busca de mais um estado de paz na alma; e não há nada de problemático, apenas há que se conviver com o plural, ou pluralismo, sem o argumento de que a verdade racionalizada e objetivamente combinada e estruturada por sequências de costume é a verdade por se apresentar sob o ponto de vista de quem detém e domina o poder²⁷², atribuindo-lhe as características de combinação de razoabilidade.

1.2.2 A cura pelos afetos

Os afetos não são secundários, manifestam-se, desde a origem do pensamento, como primordiais e determinantes para o desenvolvimento de novos remédios para a existência. Em tempos atuais, a razão chegou ao limite da barbárie²⁷³, do cansaço²⁷⁴, visto que tem sido explorada e escravizada em favor do desempenho e da produção²⁷⁵, por isso torna-se necessário curar o seu atual estado de “violência neuronal”²⁷⁶, sistematizada pela emoção derivada do sentimento utilitarista e traumático. Nessa perspectiva, a “degenerescência global” encaminha a pessoa a ser “massa”, chamada a deixar de ser ela mesma em seus afetos para aderir a uma vida cômoda e tendente a obediências e à observação de sequências e hábitos²⁷⁷ contra si mesma por uma estrutura prévia de protocolos racionalistas, abstratos e inverificáveis, sob o pretexto da verdade universal, essencialmente negadora de si.²⁷⁸

Razão é o nome pelo qual se atribui definições às emoções inconscientes dos dominados que agem pelo simples dever. Sábio é quem descobre que, para além dos pensamentos, há algo além “do próprio ser”²⁷⁹, uma composição integral que não pode e nem deve ser vista dividida, cindida. Assim, “[...] a emoção nos atinge,

²⁷² NIETZSCHE, 2009, p. 553.

²⁷³ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 37.

²⁷⁴ HAN, 2017, p. 69-78.

²⁷⁵ HAN, 2017, p. 25-27, 35.

²⁷⁶ HAN, 2017, p. 20.

²⁷⁷ NIETZSCHE, 2012, p. 112.

²⁷⁸ NIETZSCHE, 2012, p. 119.

²⁷⁹ NIETZSCHE, 2014, p. 43.

independentemente de onde ela venha”²⁸⁰, e, para efeito e por evidência existencial, não há razão nos afetos, mas há afetos na razão, evidentes enquanto compostos subsistentes em um corpo, na condição da existência da pessoa integral. O que demonstra que os afetos são a essência do cuidado, que, por sua vez, ativam o desenvolvimento da consciência, com (i) o sentimento, (ii) a emoção e (iii) o conhecimento, ou a consciência da emoção, que significam afetos.²⁸¹ Isso quer dizer que as pessoas podem ter sentimentos e emoções sem consciência de tê-los, e se não avançar na condição de afetos continuam a ser apenas potenciais estruturas de neuroplasticidade.²⁸²

1.2.3 A insuficiência de uma razão solitária

A razão solitária é instrumento insuficiente para conduzir à verdade. De forma única e impositiva, pode vir a constituir-se estrutura argumentativa de favorecimento à dominação e à vigilância opressiva. Nesse viés, a razão pela razão construiu uma espécie de “panóptico”²⁸³ no “ilogicismo”²⁸⁴, manifestando a sobreposição de estruturas, baseadas no conceito de “psicopolítica”²⁸⁵, ao lançar o desejo à utilidade finalista de poder. Pela racionalização planejada, em vista da moralização, a capitalização seletiva dos afetos adentra consciências e domina as suas condições existenciais de desenvolvimento, regulando-as com base em uma ideia de sociedade fundada sobre instituições e personalidades de poder²⁸⁶ que influenciam e

²⁸⁰ DAMÁSIO, 2015, p. 57.

²⁸¹ DAMÁSIO, 2015, p. 64.

²⁸² DAMÁSIO, 2015, p. 66.

²⁸³ A função dessa condição consiste em gerar no indivíduo a automatização do poder. Observa-se que o poder de uma racionalidade automatizada pode atravessar as condições e gerações. Por efeito, mesmo que esse poder nunca esteja realmente presente, o indivíduo terá *per se* a certeza de que há alguém o vigiando nas torres da razão, com rigidez e determinação, para puni-lo por suas condições de vida. A automação do poder do racionalismo conduz a sociedade à loucura da negação de si e ao extremo da revolta. Nesse viés, o panóptico da única lógica do racionalismo é dissociador da existência, pois se estabelece como “biopoder”, afirmando ver sem de fato ter visto; entretanto, possui a capacidade de gerar punições pelas insinuações provocadoras de conjunções punitivas pelas razões julgadoras da inferioridade do outro, e seu estabelecimento como ilusoriamente superior, o que indica uma afetação das emoções. É por essa instância que podem ser encontradas as estratégias laboratoriais de poder de domínio via condições supostamente superiores às realidades humanas (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 225-228).

²⁸⁴ NIETZSCHE, 2007, p. 108.

²⁸⁵ HAN, 2020, p. 25-28.

²⁸⁶ O fazer bem ou o fazer mal são exercícios de poder sobre uma pessoa (NIETZSCHE, 2007, p. 45).

determinam impositivamente as condições de ser e sentir em determinado tempo e espaço.²⁸⁷

No racionalismo narcisista, o humano projeta o seu eu por meio de argumento retórico²⁸⁸, estruturas linguísticas, o que em nada tem a ver com a verdade do dito, e sim das condições de persuasão do dito que se impõe para manipular as expressões e ações deslocadas na abstração. As estruturas supostamente racionalizantes²⁸⁹, fixadas, desmoronam, evidenciando-se como mais uma estrutura para as massas, visando conduzir e estabilizar roteiros de convivência às diversas classes desprovidas da liberdade de gerar sentido à vida, ou que aderem à negação do sacrifício de existir nas condições mesmas do seu “dasein”²⁹⁰, pois “[...] nem sequer a mais pura teoria está isenta de tonalidade afetiva.”²⁹¹

As estruturas de verdade, através das razões estabelecidas, estão distanciadas do humano em sua condição mais íntima, seus afetos²⁹², levando-o a agarrar-se às determinações e aos marcadores de imposição formal. Nesse intento, observa-se que o apego a uma razão exclusiva, segregadora dos afetos do contexto de discernimento, deslegitima e desumaniza o ser humano. Ao observar o fenômeno e gerar compreensões, a razão o distorce em favor de si – engano a que todos estão sujeitos se não se deixam tocar e não comunicam a experiência própria ao vislumbrar testemunhos, experiências e condições existenciais.

A descrição vazia pelas estruturas combinadas de lógicas revela indícios de falseamento da realidade transcendental, tornando-se “ficção vazia”, pois a razão na existência, quando lança os afetos à crise, condenando-os e queimando-os nas “fogueiras” do cientificismo ou negacionismo absolutistas, grita e reclama ao mundo

²⁸⁷ Ao tratar da questão, negligenciando-a, se perde no argumento, revelando seus esquemas de distância da emoção. Ele apresenta o paradigma de que, agora, não há mais lugar para o “*management racional*”, substituído pelo “*management emotivo*”. Para ele, a sociedade atual se despede do paradigma da ação pela razão, e todo o movimento que motiva a sociedade está amparado na emoção positiva. Segundo o autor, “[...] a psicopolítica neoliberal se ocupa da emoção para influenciar ações [...]. através das emoções, as pessoas são profundamente atingidas” (HAN, 2020, p. 67-68).

²⁸⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 1999.

²⁸⁹ Vários indivíduos que se comportavam de forma racional na condução de suas vidas, ao serem atingidos por uma lesão neurológica, perderam essa classe de emoções, perdendo também a capacidade de tomar decisões “racionais” (DAMÁSIO, 2015, p. 43).

²⁹⁰ SCHUBACK apud HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 32.

²⁹¹ HEIDEGGER apud SEIBT, Cezar Luis. A hermenêutica heideggeriana e a questão do conhecimento. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 21, n. 1, p. 188-214, jan./abr. 2016, p. 205.

²⁹² DAMÁSIO, 2015, p. 49.

que ela mesma é um “acréscimo mentiroso.”²⁹³ Frente a tais evidências, “[...] tudo o que é de primeira categoria deve ser *causa sui*”²⁹⁴, o que conduz a vida a clamar por uma eternidade pura²⁹⁵ e verdadeira, encontrada no essencial – os afetos. Importa, então, descobrir onde está a raiz de equilíbrio entre as tensões da vida em seus fenômenos e as afetações que elas lançam à consciência da pessoa, já que o “[...] homem é uma corda estendida entre o animal e o além-homem: uma corda sobre um abismo. Perigoso passar um abismo, perigoso seguir esse caminho, perigoso olhar para trás, perigoso temer e parar.”²⁹⁶

Dessa forma, observando os mitos gregos, eles indicam que dentro do humano mora não só uma dimensão, mas existe dentro da pessoa o dionisíaco e o apolíneo, ou seja, distanciamento e aproximação. Nessa esfera, a razão é distanciamento do próprio ser pessoa e a aproximação, os afetos, o embeber-se da própria vida, contudo há uma aproximação de sentido entre os dois, pois vivem um sentido e uma fraternidade.²⁹⁷ Assim, dentro do humano há uma dupla condição, razão e êxtase; e por tal condição observa-se a imensa possibilidade de êxtase dentro da razão, o que a faz ser apenas uma serva da expressão exterior e não a rainha da observação verdadeira; razão é apenas mais um tipo de loucura, de fato, “[...] não há razão pura que não contenha em si a loucura.”²⁹⁸

1.2.4 O rigor da razão abstrata

A condição de uma vida em cadeia racionalizadora se agarrou de tal forma aos anseios humanos que gerou crises e dificuldades para observar a unidade da existência, e uma nova e invertida fenomenologia²⁹⁹ deve ser relançada para vir a ser força que rompe com paradigmas de logicidade objetivista de imposição absoluta, reparando erros que ainda encontram resistências nas consciências condicionadas via lógica da fantasia do rigor, haja vista que é no rigor – considerado como alto padrão

²⁹³ NIETZSCHE, 2009, p. 396.

²⁹⁴ NIETZSCHE, 2009, p. 412.

²⁹⁵ Segundo Bauman, o ser humano possui um sonho de pureza, quando a compreensão de puro se dá nas vias produzidas do humano (BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998).

²⁹⁶ NIETZSCHE, 2014, p. 17.

²⁹⁷ BARCELLOS, 2019, p. 213.

²⁹⁸ BARCELLOS, 2019, p. 215.

²⁹⁹ HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: Realizações, 2014, p. 39-135.

racional – que se encontra a indução ao erro. Sob a ideia nova de uma razão metódica e circular, Sócrates ataca as emoções que, inseguras, por viverem livres em seu contexto, não se sustentam enquanto seguras de sua existência e, assim, feridas em sua realidade. Ao buscar definições conceituais dentro do alto rigor dialético e metódico, observa-se que toda definição conceitual rígida e definitivamente fechada e excludente esconde uma fragilidade pelo medo de refutabilidade. Portanto, desejar uma definição de verdade conceitual é o primeiro passo para a falência científica das evidências.³⁰⁰

1.2.5 Razão: linguagem e percepção

Não se trata aqui de estruturas de linguagem³⁰¹, pois a linguagem deve ser vista no que significa e não nas palavras usadas³⁰², e sim em padrões e conexões da verdade segundo as quais a pessoa é traída.³⁰³ Ora, se alguém descreve o sol e, grosseiramente, outrem intervém corrigindo tal descrição, afirmando o que percebe como a verdadeira verdade, nega a narrativa pessoal e verdadeira do outro ao inserir na sua condição de percepção do fenômeno suas próprias visões e estruturas, uma vez que “[...] existem sensações que são estados ou maneiras de ser do sujeito e que, a esse título, são verdadeiras coisas mentais.”³⁰⁴

Logo, é no horizonte aberto pela percepção, ou seja, pela sensação, pelos afetos, pelo contato sensível, que se abre a possibilidade do conhecimento, que não será possível se fechado às condições de uma razão das formas, visto que, *a priori*, a razão das formas é uma religião de imaginação, e toda imaginação abstrata poderá ser apenas culto a um deus que deseja ser dinamicamente imaginado. Contudo, uma ordem originada da percepção sensorial é verídica, e a percepção é observação das estruturas escondidas que não se manifestam via realidade empírica, e sim como substrato de conhecimento e seu condutor, uma vez que “[...] o mundo torna-se correlativo de um pensamento do mundo e só existe para um constituinte.”³⁰⁵

³⁰⁰ REALE, 2003, p. 102.

³⁰¹ Se “[...] quisermos contemplar a famosa árvore da ciência, cujo fruto é excelente e está ao alcance de nossas mãos, só precisamos afastar a cortina das palavras” (BERKELEY, George. *Princípio do conhecimento humano*. São Paulo: Escala, 2006, p. 37).

³⁰² BERKELEY, 2006, p. 36.

³⁰³ NIETZSCHE, 2009, p. 425.

³⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2018, p. 279.

³⁰⁵ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 280.

Não há, portanto, razão universal, e sim imposição de uma racionalidade universalizada e transmutada pela memória e não em si mesma, haja vista que a ideia existe em um indivíduo e, ao ser externalizada, passa a ser vista, compreendida, percebida por outro indivíduo, o que significa uma alteridade afetiva que adentra na ipseidade do sujeito. Dessa forma, dominar os afetos com argumento de irracionalidade é tão arbitrário quanto determinar o horário do sol ao se colocar em vista suas conveniências.

A descrição de sentido simbólico manifesta-se como condição de ser que resiste à condição de que conhecer está ligado à percepção, e que esta se encontra na produção da própria mente, uma estrutura subjetiva que só se objetiva na exposição ao revelar o ser que a expõe.³⁰⁶ Amparado por tal condição, por efeito, compreende-se que a pessoa humana não age em sua verdade quando amparada por formas objetivas, não se desenvolvendo moralmente através de puros raciocínios, visto que sua ação é consciente quando o seu agir é derivado do seu afeto, entendido como inconsciente. Nessa condição, cabe educar os afetos desenvolvedores de uma ética que se alinha à vida, no intuito de valorar e legitimar o que eleva em qualidade a convivência com o todo existente.

Talvez tenha sido essa a ideia de Kant³⁰⁷, embora não tenha sido eficaz ao elaborar sua teoria, oferecendo margens para a suspeita de um legalismo que serviu à pura obediência pelo dever, de um fazer por dever, reducionista e anarquista da realidade subjetiva da pessoa, como se mentes humanas fossem capazes de agir fora dos sentimentos. Mas, mesmo reconhecendo os sentimentos como condição original do ser humano, Kant se nega a aceitar os sentimentos como fonte de percepção, e sim como uma condição que, observada sua inclinação teórica, prefere que tal movimento humano seja moldado pela lei, o senso de dever. Para ele, o sentimento moral é uma adequação lógica de puro dever, “[...] pura razão prática.”³⁰⁸

³⁰⁶ BERKELEY, 2006, p. 40.

³⁰⁷ Ele queria demonstrar “[...] que todos têm razão: foi esta a secreta pilhéria desta alma. Escreveu contra os sábios, em favor do preconceito do povo, mas foi para eles, não para o povo, que o fez” (NIETZSCHE, 2007, p. 132).

³⁰⁸ KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2008, p. 242-243.

1.2.6 Aplicação dos afetos do martelo: moral e religião

As morais em suas doutrinas, e os demais sistemas por elas aprimorados, não dominam pelos afetos em si mesmos, mas pela imposição de uma lógica retórica argumentativa, que se apoia em matrizes históricas do ser pessoa, induzindo-o a concluir como verdade ideias silogísticas pré-determinadas, abusadoras das suas consciências. Na consciência moral religiosa, as expressões afetivas são presenças que conduzem e equilibram, purificam e libertam, quando assumidas no ser si mesmo. Já a moral religiosa normativa não é espaço mediado por afetos que libertam, mas sim – em seus possíveis desvios – como contexto gestado de racionalidade por uma lógica repetitiva, ritualmente incisiva, de hábito que pode gerar dependência quando negada a condição de experiência autônoma³⁰⁹ no contato com a vida e seus afetos transcendentais.³¹⁰ A racionalidade objetivista, portanto, é uma ilusão, fantasia, enfermidade, pois ela “[...] é a causa de falsearmos³¹¹ o testemunho dos sentidos.”³¹²

É nessa conjunção que os juízos morais se revelam não como abstrações iluminadas ou revelações objetivas, e sim como expressões de uma “[...] atitude emocional subjetiva.”³¹³ No aspecto moral, o juízo é sempre de valor, tocando a consciência pela sensibilidade que, ao julgar, julga os ritos dos afetos pelos quais compreende a consciência como forma suprema de decisão, com seu olhar e sua história. Assim, “[...] se o juízo moral nada mais é do que a expressão de uma emoção, qualquer emoção confere validade ao juízo que a expressa”³¹⁴, e os afetos possuem seu papel científico de analisar e revisar se tais ações correspondem aos conteúdos adquiridos de bom ou mau; elas separam o joio do trigo conforme suas próprias

³⁰⁹ No caso do filme *A inimiga perfeita*, a consciência está em todos os lugares junto à pessoa, condição da qual a pessoa não pode e não consegue fugir, sendo aquela que condena ou liberta. A perfeição aparece da seguinte forma: “A perfeição é encontrada não quando não há mais nada a acrescentar, mas quando não há mais nada a retirar.” Essa frase de Saint Exupéry indica que o perfeito está no essencial, e o perfeito e o essencial são efeitos encontrados nos afetos, haja vista que a verdade não suporta acréscimos, senão deixaria de ser verdade; e também não aceita retirada, pois pela falta deixaria de ser verdade. Logo, a pessoa que cuida ou é cuidada, pertencendo a sua condição afetiva, não consegue escondê-la de si mesma.

³¹⁰ NIETZSCHE, 2009, p. 359-360.

³¹¹ Sócrates colabora para que a razão tenha plenos direitos, ajudando as pessoas a guiarem seus instintos e a dominá-los pela razão, tendo em vista não a realidade, mas a argumentação, o convencimento, a retórica. Justamente, é nisso que consiste a falsidade de Sócrates: “Sócrates convenceu a sua consciência a contentar-se com uma espécie de auto ludíbrio. Intimamente ele perceberá que o há de irracional nos Juízos morais” (NIETZSCHE, 2012, p. 106).

³¹² NIETZSCHE, 2009, p. 395.

³¹³ VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 242.

³¹⁴ VÁZQUEZ, 2017, p. 242.

convicções.³¹⁵ Isso mostra que os sentidos morais são baseados no sentimento de prazer que se inclina à moralidade³¹⁶, e a moralidade só é comunicada de forma genuína a partir da verificação da experiência de agir conforme o bem sentido, e não na ação do puro dever. Dito de outra forma, se o afeto é condição reduzida à percepção de grupo, nega-se a sua tentativa de validade universalizável.

Toda ação humana será acompanhada de um sentimento em expressão de dilemas, conflitos, que pressionam a vontade de decidir. Descrever a decisão é um ato posterior, e pode ser isento do sentimento na intenção, contudo, na prática, será sempre carregado de palavras e linguagens que denunciam a emoção de perceber tal condição, ação, ideias, experiências, pois uma ação carrega em sua possibilidade a complexidade do povoamento simbólico que a ancestralidade expressa, bem como os desejos implantados na consciência via discursos ou ritos.

Portanto, a estrutura religiosa é, também, vetor afetivo e construtor de ação moral, pois movimenta na pessoa seus mais profundos desejos de poder e eternidade, apresentando-lhe motivações para continuar acreditando, buscando, resistindo às dificuldades. Tais emoções são implantadas no intuito de evidenciar a ideia de eternidade, para – a partir dela – o religioso entender que vale a pena a sua relação de troca, a vida sofrida passageira pela vida eterna de abundância, bem como suas experiências terrenas de eternidade, quando conseguem driblar a eternidade para desfrutar das condições de prosperidade e paz mercadologicamente “religiosizadas”. Em suma, o que se observa é que quanto maior a inconsciência dos afetos religiosos e suas produções, maiores serão a fantasia e a acusação ao outro, por não vivenciar determinadas ordens.

Nesse sentido, o medo do inferno gera o cuidado e os ritos para evitá-lo: dízimos, doações, serviço aos pobres e diversas generosidades para garantir o céu. A busca pela salvação torna-se gatilho de um afeto em fazer o bem, a justiça, o amor e a solidariedade, e o comportamento moral não se mostra isento dos afetos de base religiosa apresentados como emoção básica, desvalorizada, tendo em vista a estrutura de negação humana vigente, pois as emoções religiosas possuem estreita relação com as emoções morais, capazes de influenciar e conduzir o discernimento e as decisões, atestando que toda decisão moral é, de alguma forma, religiosa, pois

³¹⁵ VÁZQUEZ, 2017, p. 115.

³¹⁶ BORGES, M. de L. Ética e emoções. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 110-126. p. 116.

passa pela via dos ritos e das crenças desenvolvidas ao longo da vida – o eu indica o nada da razão, possibilidade de evolução de cognição e construção intelectual. Assim, a religião, ao lançar as emoções na consciência, as apresenta como estruturas do dever, pelas quais os conteúdos de vida passam a ser repetições que desconsideram a vida e seus afetos.

Com base na quebra paradigmática e estrutural da razão ocidental, ancorada em Nietzsche, e aplicando as configurações afetivas e suas condições de reflexão, observa-se que a vida em si mesma é, casuisticamente, uma manifestação da teoria dos afetos, pois todas as exposições teóricas exaltam o escondimento reprimido ou a liberdade dos sentidos, bem como as percepções e experiências sensoriais originárias dos afetos, em tons de euforia e de catarse impulsionadores de ações na vida. No Ocidente, nota-se a tentativa de afastar a existência dos afetos, como se isso fosse realmente uma possibilidade! Mesmo a robotização, por meio da inteligência artificial, poderá desenvolver condições de percepção emocional através da captação sensorial, ainda que sem a consciência transcendental das emoções – afetos. Dito isso, percebe-se o engano: alguém está lendo o mundo e impondo a ele unilateralidade de comportamento alinhado às suas condições afetivas, pois uma ação comportamental religiosa não se encontra em seu interior quando há ausência de conteúdo emocional; pode haver inconsciência, ausência de sentimento, mas não inexistência dos afetos.

A motivação contempla o interesse e, por isso, o cumprimento de um dever que visa um fim emocional; o fazer sem esperar nada, como que fazer por fazer, possui também a emoção do descaso e da indiferença, do desencanto com a finalidade da ação e da vida; o fazer, o agir, é sempre uma realidade de fim, de espera de objetivo e instrumento que deseja recompensa. Mesmo na obediência ou no medo, a motivação contempla afetos de cumprimento à lei e de não ser envergonhado pelo seu descumprimento. A lei e o dever se manifestam como formas de controle das emoções, que, contudo, são incontroláveis³¹⁷ e encontram seu fracasso nos dilemas.

Suprimir o discurso das emoções nas decisões morais e religiosas, da vida, significa valorizar a frieza e a indiferença ao outro em suas necessidades, deixando de ver o humano como pessoa para entendê-lo como massa obediente e de ação, apenas porque deve agir. Mas há questões a serem entendidas – quem plantou os

³¹⁷ DAMÁSIO, 2015, p. 48.

sentimentos de dever? O costume sem sentido e sem experiência questionadora pode corroborar apenas a massa de “zumbis”, sem consciência – afetos – das suas ações de bondade ou maldade, ao se sentirem livres por serem delegados do fazer. Nesse sentido, Sócrates é o fundador estratégico das estruturas de racionalismo que limitam a condição da existência humana, forjando uma razão por uma dialética do descaso por conclusões condicionalmente esvaziadas, influenciando as visões de todas as camadas filosóficas até a era moderna. Em outra fase, Nietzsche abre um novo tempo, reacendendo o debate sobre a vida e as estruturas rígidas da vida, oferecendo à sociedade uma janela de liberdade ao observar que as estruturas religiosas, da razão e da consciência moral são apenas convicções do próprio ser humano, recebidas das suas próprias realidades e de outras subjetividades.

A aplicação desse discurso se alinha com plena leveza aos discursos morais e políticos contemporâneos associados às religiões que, em seus medos de desinstitucionalização, reformulam a moral da liberdade pela moralidade do dever fundamentalista agressivo e condenador do outro, por ser diferente das suas ondas de desenvolvimento. Observa-se, assim, que não há razão em si mesma, pois a razão é o nada que se constrói sob a negação da existência afetiva, e o que existe é a percepção de que, por meio da estrutura cognitiva expressa pela linguagem, o distanciamento não permite a captação do objeto. Portanto, o dito só é possível quando afetado de forma positiva ou negativa, haja vista que a negação dos afetos é uma afetação negativa que evolui ao seu descarte, impondo a suposta objetividade negadora do ser si mesmo, subjetividade afetiva.

2 A NEUROCONSCIÊNCIA DOS AFETOS: EVIDÊNCIAS FENOMENOLÓGICAS DIFUSAS

Neste estudo, busca-se entender o fenômeno das emoções e dos sentimentos³¹⁸, iluminado pelos princípios da neurociência e embasado pelas pesquisas polêmicas de António Damásio sobre a dinâmica do movimento humano dos afetos³¹⁹. Visando construir uma sólida fundamentação acerca das emoções, através das evidências e de sua conexão e aproximação com o conceito proposto por Michel Henry³²⁰, este texto prossegue a discussão iniciada na primeira pesquisa de uma série de três. No texto anterior, tratou-se das marteladas de Friedrich Nietzsche³²¹, propondo-se reflexões sobre a necessária quebra do monopólio político da lógica ocidental que privilegiava a racionalidade abstrata dominadora da estrutura de ideias fixadas como verdadeiras, dominando a naturalidade da existência e a criatividade do existir humano em sua verdade afetiva. Nesse sentido, refletidas fenomenologicamente e em consonância com uma visão neuroafetiva, observou-se o avanço para novas estruturas, que oferecem configuração baseada nas evidências de uma nova sinapse³²² dos afetos.

³¹⁸ A filosofia grega foi uma das primeiras linhas de pensamento a abordar o tema, representada pelo filósofo Hipócrates de Kos (460 a. C a 370 a. C), que reconheceu a presença básica de humores na pessoa, indicando quatro categorias, quais sejam: melancólico, colérico, fleumático e sanguíneo. Essa identificação formava a teoria do humor, ainda hoje usada como base para a compreensão das emoções (CALICCHIO, Stefano. *Emoções: introdução à psicologia das emoções*. De Darwin à neurociência, o que são as emoções e como elas funcionam. [S. l.]: eBook Kindle, 2020, p. 65-68).

³¹⁹ Em relação aos afetos, não se encerram em uma conceituação/definição, pois, por se tratar de uma realidade de configuração na subjetividade pessoal, seria arbitrário oferecer uma condição de verdade, excluindo as diversas possibilidades, haja vista que afeto é “[...] emoção e sentimento, conscientes ou não” (BEAR, Mark F.; CONNORS, Barry W.; PARADISO, Michael A. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2017. p. 629).

³²⁰ Para observar o percurso histórico da vida e obra de Michel Henry, é preciso analisar a tese de doutorado de Karin Hellen Kepler Wondracek. Por se tratar de uma pesquisa na linha clínico psicológica, a descrição da infância e a construção do ser sujeito de Henry estão associadas a muitos pensadores da sua época, bem como à aquisição da sua independência intelectual. O detalhe de alta relevância nessa tese trata-se da orientação de Florinda Martins, uma das mais reconhecidas intérpretes de Michel Henry (WONDRACEK, K. H. K. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo. p. 29-48).

³²¹ Ver Primeira Monografia (BARBOSA, Giorlando Laranjeira. *O prego da razão e a martelada dos afetos: preâmbulo dialético das evidências de uma ordem reprimida*. 2022. 34 f. Monografia (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo).

³²² Essa é a característica que toda célula nervosa possui: comunicar-se. Essa comunicação entre si recebe o nome de sinapse (OLIVEIRA, Lenadro Freitas; SANTOS, Júlio César C. *O cérebro e as emoções: a neurociência das relações humanas*. Brasília: Viva, 2021. p. 29). Nesse sentido, “[...] somos um conjunto de sinapses”, pois todo comportamento reforçado a fortalece e o

Nesta atual proposta de investigação, a teoria de Damásio é entendida como uma espécie de fenomenologia neurológica dos afetos. Por meio das evidências epistemológicas de linha biológica e transcendentalizada, Damásio estudou aquilo que Henry percebeu via fenomenologia. Constata-se, portanto, que, desde as inserções de Nietzsche³²³, teve início uma preparação para a crítica e para um novo status epistemológico que influenciam diretamente nas visões e compreensões da ética e das moralidades, sobretudo na perspectiva do seu desenvolvimento, quando observados os dados coletados sobre as funções do cérebro e os afetos, bem como sobre sua influência, enquanto consequência, nas visões teológicas já descritas em sua diversidade nos conteúdos narrados em livros bíblicos.

Considerando a complexidade da terminologia em estudo, e para que o leitor entenda que se trata do conteúdo do fenômeno em sua integralidade de composição de resposta da percepção humana, preferiu-se usar como terminologia aquilo que se entende como a composição essencial do fenômeno: os afetos³²⁴. A analítica fenomênica aplicará a hermenêutica às diversas esferas da moral e da religião, por isso adotou-se neste estudo uma linguagem contextual no que concerne a essas variáveis e a suas intercambialidades na consciência, bem como acerca das observações que perpassam dados objetivos e meramente sociais.

Para a moral do cuidado³²⁵, a fenomenologia da inversão, unida à descrição hermenêutica, é a melhor base, distanciando-se do positivismo limitado e distante da vida. Por isso, para não se cometer heresias científicas, foram observados os dados que transcendem a objetividade científica, selecionados com base nas dimensões afetivas e devido às disparidades de método que se conflitam na técnica e nos procedimentos de pesquisa, mas não no resultado. Assim, os resultados encontrados fornecem segurança e alto grau de evidência, evidenciando que analisar os afetos do

desestimulado a enfraquece. O que indica a mesma tendência no âmbito das emoções, que podem se tornar crônica a depender do estímulo e do seu reforço (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 4).

³²³ “Se a vida reaparece em Schopenhauer e Nietzsche, mostra-se reduzida ao escopo do anônimo, selvagem, impessoal, e assim transmitiu esse tom sobre a filosofia e a cultura, abrindo ‘as vias da força bruta, da violência e do niilismo’” (WONDRACEK, 2010, p. 62). Começamos, então, a descer os níveis de renovação das condições de cisão das estruturas gregas (aspectos a serem aprofundados oportunamente).

³²⁴ Platão e, posteriormente, Aristóteles identificaram como um teste ao ser humano, de modo que o seu domínio representava a conquista da perfeição moral. Para Aristóteles, emoção é todo afeto da alma que é acompanhado de prazer ou dor (CALICCHIO, 2020, p. 71).

³²⁵ “[...] a *perfectio* do homem, o ser para aquilo que, em sua liberdade, pode ser para as suas possibilidades mais próprias (para o projeto), é um ‘desempenho’ da ‘cura’” (HEIDEGGER, 2014, p. 267).

ponto de vista da neurociência consiste em observar um fenômeno controverso e complexo, pelo qual se deve alinhar e fomentar as condições de sentido ali apreendidas para a compreensão da vida.

2.1 AS COMPLEXIDADES DA CONSCIÊNCIA DIANTE DO COMPORTAMENTO DOS AFETOS

A emoção³²⁶ é o “[...] estado individual que envolve movimento”³²⁷ ou provocações que geram exaltações e permeiam/envolvem todo o corpo³²⁸, cuja visibilidade sinalizadora das manifestações pode ser percebida nos músculos contraídos da face.³²⁹ Daquilo que antes era só interno, sentimentos, passa a ser visível como irritabilidade, gritos, palmas, choros, risos e cantos, movimentos do corpo que levam ao transe e geram uma realidade coletiva de emoções. Tais realidades sensíveis³³⁰, indicadas na religião como infusão divina, ou na psicologia das massas como euforia coletiva, envolvem experiências invisíveis e visíveis de motricidade, ou seja, o fisiológico, o orgânico. É uma realidade de provocação intencional e/ou adequação conveniente.³³¹

As emoções evidenciadas se mostram como aquilo que “[...] o organismo sente quando está perturbado e quando escuta os diversos movimentos

³²⁶ A biologia das emoções pode ser explicada pela ciência, mas a compreensão essencial sobre o que é a emoção continuará a ser uma questão filosófica e teológica pertencente às humanidades, a ser entendida através do conhecimento produzido no decorrer da sabedoria milenar em diversas culturas e povos (ESPERIDIÃO-ANTONIO, Vanderson *et al.* Neurobiologia das emoções. *Revista de Psiquiatria Clínica*, s. l., v. 35, n. 2, p. 55-65, 2008. p. 56).

³²⁷ WOODWORTH, Robert S.; MARQUIS, Donald G. *Psicologia*. 8. ed. São Paulo: Nacional, 1968. p. 389.

³²⁸ O “[...] corpo e seus membros podem excitar a experiência dos afetos, pois possui em seus membros instrumentos de internalização e externalização” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 287).

³²⁹ LENT, Robert. *Cem bilhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 2010. p. 717.

³³⁰ Em pesquisa sobre a psicologia japonesa e holandesa, realizada em 2009, Calicchio (2020) identificou e analisou as diferenças culturais que influenciam na percepção emocional. O resultado revelou a importância ocidental de reconhecer as emoções com base na expressão facial. Já os orientais concentram-se no tom de voz e em suas acentuações vocais. Segundo a filogenia das emoções, o destaque está nas emoções primitivas, que se alinham às percepções dos estados biológicos; e as complexas são caracterizadas como “emoções sociais” (CALICCHIO, 2020, p. 285-286), que são efeitos das condições normativas da comunidade na qual a pessoa está inserida (CALICCHIO, 2020, p. 287). Dessa forma, a análise das emoções está relacionada ao seu meio ambiente, genético e cultural, bem como religioso, e às configurações de tais influências nas respostas da pessoa.

³³¹ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 389.

característicos da situação.”³³² Portanto, a experiência dos afetos³³³ é uma espécie de realidade independente da livre motivação, mesmo em sua possibilidade de automotivação, pois pode ser despertada sem a mediação corporal física.³³⁴ Logo, o sujeito é essencialmente afetado, e toda a energia da emoção é externalizada enquanto reforço no corpo, cuja produção dos efeitos derivados se torna visível em suas ações.

Assim, a definição principal sobre o que é possível entender por emoções está acompanhada de palavras como “movimento”, “estado” e “percepção”³³⁵. As emoções não são estáticas, se movem em sua forma de manifestação e, naquela forma, são encontradas em sua expressão de verdade nesse tempo e espaço. Dito de outra forma, a raiva não será a mesma em igualdade de escala e intensidade ou direção quando (i) sentida por alguém que sofre e (ii) por aquele que é o agente do sofrimento – os dois estados revelam valor e caráter humanos em diferentes formas; a horrenda violência a um mendigo e a inadmissível violência a alguém que agrediu uma criança adquirem estados de consciência derivados de percepções diferentes, que desencadeiam perspectivas de julgamentos difusos. Nota-se, dessa maneira, que os julgamentos se estabelecem mediados por uma conexão/estrutura íntima com as emoções, não havendo separação da constituição cognitiva e da emoção, visto sua mútua influência e interferência.³³⁶ Em síntese, na observação das evidências há independência, mas não separação.³³⁷

De outra forma, o mistério dos afetos se apresenta como condição subjetiva e inata, quando pessoas sem determinadas memórias de imagens têm, ao observar determinadas cenas, mesmo sem os dados externos dos seus conteúdos, ou contextos, a possibilidade de despertar emoções pelas suas percepções derivadas de uma condição de memória. Logo, as percepções, sejam elas sensitivas, visuais ou

³³² WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 408.

³³³ A experiência emocional diz respeito aos estados subjetivos, internos e invisíveis, e ligados às dimensões de consciência. As estruturas introspectivas da manifestação afetiva, que nascem da expressão das emoções, são derivadas de uma experiência das emoções dos estados objetivos enquanto efeito-resposta de um comportamento. Na linha neurocientífica, a expressão emocional é compreendida como descarga energética do hipotálamo (LENT, Robert. *Neurociência da mente e do comportamento*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008. p. 228).

³³⁴ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 410.

³³⁵ ABBAGNANO, 2012, p. 363.

³³⁶ ALMADA, Leonardo Ferreira. Neurociência afetiva como orientação filosófica: por uma ressignificação do papel das emoções na estruturação do comportamento. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. 49, p. 202-226, jan./jun. 2011. p. 128.

³³⁷ ALMADA, 2011, p. 212.

auditivas, despertam e induzem emoções³³⁸, formando e alterando valores na pessoa. As mesmas percepções em movimento, descarregadas em outras consciências, adquirem significados diversos, pois “[...] os sentidos não existem, mas apenas na consciência”³³⁹, e essa consciência é entendida como afetiva e determinante.

Portanto, os afetos são fenômenos³⁴⁰, e não é sensato entendê-los em termos exatos, ou apenas como “[...] simplesmente eventos mentais”³⁴¹, pois não há possibilidade de identificá-los com uma certeza absoluta fora do campo de observação e sem projetar a visão de quem o percebe. Essa compreensão transforma o estudo dos afetos em uma percepção do visto e em uma manifestação do dito, no envolvimento com a própria história do narrador, pois ele narra não só o que vê, mas a si mesmo ao ver o que narra. Em outras palavras, uma faca é um objeto sem poder algum em si mesmo, mas vista por um agressor é oportunidade de violência, poder e dominação; vista por um agredido desperta imagens sensoriais de potencial sofrimento, de desespero e medo; vista como arma, o poder dessa imagem é enorme, independente de se submeter tal situação a uma análise traumática ou realista, simplesmente associada às condições afetivas da consciência que a percebe.

2.1.1 Estruturas emocionais na razão

As estruturas do sentimento derivam de desenvolvimentos não observáveis, materializados, e de reações às diversas condições afetivas, não dizendo respeito só ao fato em si, mas a uma realidade inata, pré-existente. É o que pode ser analisado nas estruturas da consciência e da moralidade.³⁴² Nesse sentido, percebe-se que não há separação na mente sobre os lados dos usos das emoções ou razão, existindo sim

³³⁸ DAMÁSIO, 2015, p. 48.

³³⁹ MERLEAU-PONTY, 2018, p. 293.

³⁴⁰ “Henry expressa que a vida vem a nós como afecção, para usar a palavra mais aproximada. A vida é ‘tão-só um afecto’ ou, melhor dizendo, aquilo que torna o afecto possível, isto é toda afecção e desse modo todas as coisas” (WONDRACEK, 2010, p. 65).

³⁴¹ ALMADA, 2011, p. 219.

³⁴² DAMÁSIO, 2012, p. 126.

atividades de combinação³⁴³ entre as partes cerebrais³⁴⁴, nas quais as emoções agem como regulação homeostática³⁴⁵, biológica, que se estabelece como ponte em todas as estruturas humanas, comunicando significados, bem como “orientação cognitiva”³⁴⁶. Contudo, o indivíduo não possui controle sobre esse fenômeno, pois não se dá de maneira organizada, mas “desencadeada”³⁴⁷, perpassando o ambiente no qual se encontra e identificando, via consciência³⁴⁸, as condições das suas histórias, medos e desejos, que se revelam como fenômenos voluntários, pois são ativados por situações e vivências que se somam a fatos e organizam cadeias de emoções, não automáticas, e sim associadas aos estímulos e experiências da pessoa.³⁴⁹

A razão em sua relação com as emoções pode ser compreendida como “operação mental”, cuja finalidade, em seu conjunto, consiste em orientar comportamentos e realizar os ajustes fisiologicamente necessários. Dessa forma, “[...] razão³⁵⁰ e emoção são aspectos genéricos de um mesmo contínuo, e expressam as mais sofisticadas propriedades do cérebro humano.”³⁵¹ Nesse viés, nota-se a presença misteriosa e fundamental das emoções no cérebro via critérios neurais como “estímulos sensoriais”, “*outputs motores instintuais*”, “*input moduladores do sensório*”,

³⁴³ Tais indicações são fundamentais para se abandonar a visão fragmentada do ser humano separado em caixinhas de existência. A pessoa é um todo e, em sua condição de todo, não decide se as emoções passam pelo lado do coração, pelo estômago ou pelo olho. A emoção desencadeará reações quimicamente estruturadas que formatam uma síntese do humano, na expressão das suas funções. Essas dimensões explicam os efeitos comportamentais entendidos como estranhos, mas derivados de uma história, da ancestralidade e de reações químicas. Assim, para os antigos, o órgão da mente é o coração. Devido a sua centralidade no corpo, os egípcios, na preparação dos cadáveres para o processo de mumificação, mantinham o coração na estrutura torácica. Mas o cérebro era retirado, aspirado pelas narinas (LENT, 2010, p. 715).

³⁴⁴ DAMÁSIO, 2012, p.127.

³⁴⁵ DAMÁSIO, 2015, p. 42. Além disso, essa função está no hipotálamo, cujo papel fundamental consiste em organizar as diversas possibilidades de homeostases, que são ajustadas no hipotálamo, inclusive comportamentalmente, estabelecendo relações com estruturas vitais, a fim de manter a espécie (LENT, 2008, p. 229).

³⁴⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 128.

³⁴⁷ O seu desencadeamento se dá por meio de filmes e músicas. Ou seja, adentra os sentidos. Todos os que possuem possibilidade de estímulo externo podem desencadear emoções (DAMÁSIO, 2015, p. 39).

³⁴⁸ Segundo Damásio (2015, p. 41), emoção e consciência estão relacionadas à presença do indivíduo e à condição de sobrevivência. Ambas estão sob a fundamentação da existência humana enquanto presença corporal. Mesmo sendo diferentes, consciência e emoção estão conectadas. Além disso, não se confundem, mas se auxiliam, gerando instintos e motivações para a sobrevivência no agora. Por uma fenomenologia da objetividade, Heidegger (2014, p. 251) defende que “[...] a fuga da presença é fuga de si mesma [...] não se apreende aquilo de que se foge e nem se faz a sua experiência”.

³⁴⁹ DAMÁSIO, 2012, p. 128.

³⁵⁰ Também considerada escrava das paixões, cuja única finalidade direciona-se à obediência (HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. p. 482).

³⁵¹ LENT, 2010, p. 715.

“*feedback*” sustentadores das emoções, função moduladora³⁵², modificação e canalização das atividades cognitivas³⁵³. Nessa perspectiva, Damásio³⁵⁴ compreende as emoções como primárias e secundárias: as da infância são “primárias” e antecipam sua organização para as reações; e as da fase adulta são “secundárias”, pós-organizadas na perspectiva do sentido.

As emoções primárias se estruturam e constroem as características dos diversos estímulos que levam mensagens ao todo, sendo acompanhadas de tamanho, movimento, envergadura e sons – o estado dos corpos. São emoções básicas, existentes em todas as pessoas desligadas dos fatores socioculturais, como alegria³⁵⁵, tristeza, medo, nojo, raiva, surpresa.³⁵⁶ Dessa forma, ao observar um vulto e caracterizá-lo como fantasma, o sujeito possui, já pré-organizado, dentro de si, características que geram determinadas reações e que, “[...] individualmente ou em conjunto, seriam processadas e detectadas por componentes do sistema límbico³⁵⁷ do cérebro³⁵⁸, a amígdala.”³⁵⁹ Para que o corpo obtenha uma resposta emocional, basta que sejam identificados os aspectos necessários na presença auxiliada pelas qualidades e características “chave”³⁶⁰, desencadeando determinada reação.³⁶¹

Além disso, o processo emocional não é concluído com as reações corporais, as alterações sanguíneas, o estresse, as dilatações da pupila ou os sustos, surtos e fobias vinculadas às sensações.³⁶² Após a química elaborada pelo corpo, passa-se às

³⁵² “De acordo com Darwin, as emoções têm uma função adaptativa e são necessárias para que os seres humanos se preparem e se adaptem às mudanças no seu ambiente” (CALICCHIO, 2020, p. 88). A “[...] emoção ajuda-nos a interpretar os acontecimentos quotidianos de uma forma diferente da que faríamos se explorássemos o pensamento lógico ou racional” (CALICCHIO, 2020, p. 108).

³⁵³ ALMADA, 2011, p. 222.

³⁵⁴ DAMÁSIO, 2012, p. 129.

³⁵⁵ “Além de atuar reduzindo os níveis de estresse, a ocitocina também é conhecida como o hormônio da fidelidade e, combinada à vasopressina, esse neuropeptídeo interage com o tão falado sistema de recompensa induzindo mais liberação de dopamina, fazendo do amor uma experiência extremamente recompensadora” (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 57).

³⁵⁶ LENT, 2010, p. 716.

³⁵⁷ LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A relevância das emoções nos processos decisórios e o mito da racionalidade pura a partir da neurociência de Antônio Damásio. *Intuitio*, s. l., v. 7, n. 2, p. 236-247, 2014.

³⁵⁸ Responsável pelos componentes emocionais; sua perda está diretamente relacionada à perda dos aspectos emocionais, o que foi chamado de “cegueira psíquica”. Essa compreensão considera que a ablação no lobo temporal modifica comportamentos, fornecendo uma ligação entre os aspectos cognitivos e emocionais e as experiências e modulações (LENT, 2008, p. 234-236).

³⁵⁹ DAMÁSIO, 2012, p. 129.

³⁶⁰ Resultados notáveis foram alcançados em 1927 por Walter Bradford Cannon, que desenvolveu a teoria central das emoções. Em sua postulação, ele entende que a causa das emoções está na psique, em razão da lentidão das respostas fisiológicas (CALICCHIO, 2020, p. 132-133).

³⁶¹ DAMÁSIO, 2012, p. 129.

³⁶² LIMA, 2014, p. 239.

“sensações das emoções”, dirigidas ao conjunto sistêmico construído pela individualidade e ao objeto desencadeante de tal emoção, pelo qual a percepção³⁶³ cria um vínculo que associa o objeto ao estado corporal alterado, estimulando a consciência³⁶⁴ a ampliar as estratégias protetivas.³⁶⁵ Por isso, sentir

[...] os estados emocionais, o que equivale a afirmar que se tem consciência³⁶⁶ das emoções³⁶⁷, oferece-nos flexibilidade de resposta com base na história específica de nossas interações com o meio ambiente. Embora sejam precisos mecanismos inatos para pôr a bola do conhecimento em jogo, os sentimentos oferecem-nos algo extra.³⁶⁸

Compreende-se, portanto, que os afetos indicam condições de tomada de consciência da emoção sentida, o que leva ao entendimento de que as emoções primárias são organizadas previamente, são “inatas”, dentro da visão de uma formatação de experiências antecipadas, forjadas na infância.³⁶⁹ Mesmo separando didaticamente as emoções primárias das secundárias, cada uma tem a possibilidade de acontecer de forma paralela e independente.

As emoções secundárias são influenciadas pelo contexto sociocultural, como as emoções morais de vergonha, culpa e orgulho.³⁷⁰ Para tanto, dá-se nomes e sentidos, aceitam-se ou rejeitam-se o movimento e a ação inata, que deriva da

³⁶³ A percepção é um fenômeno. Cada pessoa a percebe de acordo com suas possibilidades internas.

³⁶⁴ DAMÁSIO, 2015, p. 39.

³⁶⁵ Tendo em vista essa descoberta, as pessoas encontraram nas liturgias um desencadeamento das emoções em momentos considerados importantes. As falas, a música, as palavras, toda uma linguagem no culto favorece o desencadeamento emocional e eleva a pessoa a uma experiência de emoções características aos seus anseios. Na dimensão de caracterização, nota-se uma psicologia específica, pois há humanos que não possuem tal sensibilidade, por não terem tido em sua infância uma formação que as levassem a concluir um ciclo de necessidades de emoções naquele espaço. Em resumo, as emoções religiosas se conectam à transcendência própria, e a metarrealidade será identificada de forma diferente e gerará aproximação ou repulsa. Observa-se que não é o desejo que o conduz na primeira fase da configuração emocional, pois as emoções em si mesmas não existem; o que existe é um ambiente comportamental que configura o cérebro e as amígdalas para que possam responder de acordo com a composição do ambiente. Em uma liturgia fora dos conteúdos religiosos, como o culto na Grécia antiga, provavelmente um cristão só por ir a determinado espaço, devido às suas emoções, encontraria conflitos de consciência, já que para os que estariam vivendo aquela realidade ela seria natural e espiritual, mas aos de outras linhas religiosas causaria até mesmo repulsa.

³⁶⁶ “[...] desde sempre o conhecimento intuitivo foi considerado como o modo válido de apreensão do real. Ele ‘se dá’ como atitude da alma, da consciência” (HEIDEGGER, 2014, p. 270).

³⁶⁷ Há muitas evidências de que o indivíduo não tem consciência de todos os seus sentimentos, haja vista que apenas um estado de emoção tornado consciente indica reconhecimento do organismo (DAMÁSIO, 2015, p. 40).

³⁶⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 131.

³⁶⁹ Relacionado à psicologia do inconsciente, para a qual todos os registros são inerentes ao ser humano. Nesse sentido, a pessoa e suas emoções tornam-se reféns de estruturas sociais locais e limitadas.

³⁷⁰ LENT, 2010, p. 716.

formação da imagem³⁷¹ sobre determinada cena, como as emoções do encontro, das perdas, do luto e das conquistas. Para Damásio, “[...] o cérebro libera moduladores peptídeos para a corrente sanguínea. O sistema imunológico também se altera rapidamente”³⁷², o que pode ser classificado como o nível consciente das emoções.³⁷³ Os níveis das emoções podem ser entendidos conforme quadro a seguir:

Quadro 1 – Esquema em níveis³⁷⁴

| Nível | Modus operandis | Peculiaridades |
|-----------------------|---|---|
| Consciente | Avaliação cognitiva (desenvolvimento da realidade interior do fato) | Formação de imagens mentais; reflexões. Pode não conter imagens verbalizadas, mas derivadas de uma associação de comportamento. |
| Não consciente | Reações involuntárias, automáticas, simbólicas e perceptivas | Derivada das estruturas conscientes, adquiridas e variáveis pela experiência individual. |

A priori, há o impacto, a dor, o vazio e a desolação e, *a posteriori*, o sentido, a análise e a identificação com a falta e as tristezas. Após o impacto, o corpo modifica-se e torna essa realidade visível em diversos lugares, como no olhar, na pele, na boca, nos tremores, no coração, na sudorese, na musculatura, nas contrações, nas tensões, nos empalidecimentos e nas modificações do funcionamento cerebral e dos órgãos internos.

2.2 BREVE APLICAÇÃO HERMENÊUTICA DAS BASES TEÓRICAS PARA OS COMPORTAMENTOS EM RITOS RELIGIOSOS E MORAIS

A escuridão da igreja no dia de oração pelos mortos pode evocar um medo primário do escuro; a penumbra com um sinal de luz pode evocar a esperança compreendida e caracterizada primariamente – aqui, o nível é o associativo. Outras realidades são dominadas por algumas palavras que desencadeiam associações ativadoras por já estarem nos registros comportamentais da pessoa, como pecado, morte, condenação, perdão, milagre, cura, sucesso, prazer ou perda.³⁷⁵ Nas traições,

³⁷¹ Não é a linguagem que tem possibilidade de manifestar a consciência da emoção, mas a imagem. Assim, deve-se pesquisar para entender nas experiências de conversão e nas direções de discernimento moral quais imagens surgiram ou se fixaram em suas mentes (DAMÁSIO, 2015, p. 96).

³⁷² DAMÁSIO, 2012, p. 132.

³⁷³ LIMA, 2014, p. 236-247.

³⁷⁴ DAMÁSIO, 2012, p. 133.

³⁷⁵ DAMÁSIO, 2012, p. 133.

decepções, por exemplo, um perfume de alguém, quando sentido, gera características primárias, ativando os reatores secundários.

Ainda nessa perspectiva, percebe-se que os doentes com lesões pré-frontais, que se encaixam no tipo secundário, não conseguem produzir emoções relacionadas às imagens evocadas. Quando produzem estímulos não têm a experiência dos sentimentos daí derivados. As emoções primárias podem ser sentidas e permanecerem intactas. Veja-se o caso do medo de desabamento da própria casa ou de mortes, roubos e de perda da salvação, bem como de suas derivações. As lesões³⁷⁶ do sistema límbico³⁷⁷ diminuem as duas formas de emoção, tanto a primária como a secundária, gerando limitações na afetividade.³⁷⁸ Contudo, os afetados na forma secundária sabem dos perigos e dos impactos negativos de determinadas condições desastrosas, mas não possuem consciência disso.

Assim, se não há consciência não há afetos.³⁷⁹ Por isso é necessário investigar se as atrofia dos afetos se manifestam como atrofia dos afetos temporários ou crônicos, gerados por uma lesão traumática que suspende a consciência e torna a pessoa incapaz de sentir, amar e cuidar. Por conseguinte, o efeito é uma consciência defeituosa, ou seja, sem cuidado. Ademais, a ausência dos afetos³⁸⁰ pode indicar defeito cerebral de consciência pelo mau funcionamento³⁸¹, pois “[...] aferências sensoriais podem ter efeitos emocionais sobre o encéfalo sem que percebamos conscientemente.”³⁸² Constata-se, desse modo, que a razão não se manifesta como suspensão intencional dos sistemas de afetos³⁸³, mas como parte dele³⁸⁴, e o seu

³⁷⁶ Em pesquisas recentes, descobriu-se que a ocitocina no “córtex pré-límbico” e no “núcleo accumbens” corresponde às recompensas e está envolvida na memória e em sua relação com as emoções (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 56).

³⁷⁷ Faz a interação com todos os sistemas funcionais do cérebro: o telencefálico possui a função moduladora; os hipotalâmicos são considerados ajustadores; e os mesencefálicos estão relacionados à execução e resposta. Os dois últimos influenciam as estruturas límbicas telencefálicas. São moduladores das diversas emoções (LENT, 2008, p. 229).

³⁷⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 135.

³⁷⁹ LIMA, 2014, p. 236-247.

³⁸⁰ “[...] o afeto é o modo do nosso Si ser investido em nós” (WONDRACEK, 2010, p. 65).

³⁸¹ RAINE, A. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*. Porto Alegre: Artmed, 2015. p. 133-179.

³⁸² BEAR; CONNORS; PARADISO, 2017, p. 619.

³⁸³ Sobre a intencionalidade dos afetos, Merleau-Ponty (2018, p. 288) afirma que a sensação é intencional: “[...] encontro no sensível a proposição de um certo ritmo de existência – abdução ou adução – [...] reporto-me a um exterior, seja para abrir-me seja para fechar-me a ele.” Por essa via de compreensão, percebe-se uma sincronia intencional, pois o sujeito que sente faz-se sentir. No entanto, não é o que se observa nas pesquisas da neurociência.

³⁸⁴ Nas pesquisas contemporâneas, vê-se que as relações entre mente e cérebro não são entendidas conforme concepção dualista, que perpassou as tradições agostinianas e platônicas. Nota-se que essa construção é derivada de uma continuidade, um *continuum*. Ainda viciados, os métodos

exercício constante desliga a função condicional afetiva, gerando uma maquinaalidade de decisões³⁸⁵ e técnicas por não reconhecimento e aceitação de si enquanto pessoa que joga, mas que está no jogo.

Observando tais princípios, entende-se que o mal moral já não mais poderá ser explicado só e unicamente por questões transcendentais ou objetivamente comportamentais, mas por limitações de ordens neurogênicas, possíveis de serem solucionadas de forma neuroeducativas. Isto é, a tendência do ambiente pode curar ou desenvolver as células do mal, porém a educação e o desenvolvimento da moralidade via afeto podem inibir as condições de defeito nas estruturas lesionadas que inclinam o indivíduo ao mal³⁸⁶, se estas não foram afetadas em sua estrutura neuroplástica, sendo apenas adequação habitual. Além disso, é possível caracterizar a condição negadora dos afetos como tentativa voluntária inconsciente de lesão cerebral, uma espécie de autossabotagem ou doença autoimune afetiva. Dado que o humano necessita de constante exercício para lembrar-se, os afetos podem ser ressignificados e os medos primários reinterpretados, com qualquer que seja a direção destrutiva, sem a pretensão de defesa ou construção.

Nas morais normativas religiosas, a dominação passa pela voluntária adequação projetiva do pecado pessoal para as estruturas gerais que reproduzem afetos subjetivos enquanto consciência coletiva. As pessoas sofrem por se sentirem quem são ou por alguém lhes ter dito que não alcançariam a salvação. A frieza afetiva de quem dirige tal sanção pode ser expressão que força uma lesão cerebral ou mesmo um narcisismo gerador de comunitariedade dolorosa. Essas condições podem revelar busca por compaixão e crescimento de uma comunidade que também padece do mesmo sofrimento do indivíduo, mostrando-se unidos pelos mesmos esquemas, via doença complementar.

empregados sobre a linguagem derivada das estruturas empíricas e cartesianas limitam o acesso ao fenômeno. Por isso a linguagem neurocientífica não alcança e não dá conta do fenômeno dos afetos, por se tratar de uma realidade com estruturas invisíveis, que mesmo visto e mensurável é transcendente (FISCHER, G. J.; FACION, J. R. Hermenêuticas bíblicas, teologia e ciência, comunhão, práticas religiosas, aconselhamento pastoral, ensino religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 288-303, jul./dez. 2011. p. 300).

³⁸⁵ As emoções integram “[...] raciocínios e decisão”, e “[...] a emoção auxilia o raciocínio” (DAMÁSIO, 2015, p. 43-44).

³⁸⁶ Adrian Raine (2015) estudou essa temática. Suas descobertas relacionadas à violência servem para uma análise mais profunda da maldade. Não se tem como aprofundar neste trabalho as descobertas e variações indicadas em sua pesquisa, inclusive suas imagens e *scanners*, pois levariam à observação da desvirtuação dos afetos. Esse objetivo poderá ser investigado por outros pesquisadores.

No aspecto religioso e moral, aplicando os conceitos de emoção na linguagem dos afetos, podem ser percebidas em suas estruturas muitas semelhanças, pois quanto mais antiga é a religião, maiores são os esquemas fundamentais de comportamento. Nesse viés, considerando as emoções primárias e suas experiências, torna-se um perigo a fragmentação ou as inserções das emoções secundárias quando envoltas nas ideologias religiosas, pois as religiões têm ampla capacidade de criar consciência moral e dominar pela própria liberdade do indivíduo, que, em alguns casos, recebe o livre³⁸⁷ arbítrio³⁸⁸, exercendo sobre si mesmo, pela liberdade, cobranças extremas, até um alto nível patológico³⁸⁹, regredindo à negação do que um dia compreendeu como verdade absoluta.

³⁸⁷ É preciso questionar se, de fato, há livre arbítrio, mesmo que as decisões sejam conscientes, pois o que se observa é que cada pessoa determina a sua vida dentro dos limites influenciados da sua história. Para Fischer e Facion (2011, p. 293), a “[...] intencionalidade da consciência, o Eu em sua capacidade de livre escolha, porém, permanece um problema não decifrado.” Os autores ainda destacam a radicalização atual de que não se deve mais refletir sobre “consciência e livre arbítrio” devido às compreensões de que todos os processos estão cerebralmente identificados, o que ocorre em um “reducionismo ingênuo” (FISCHER; FACION, 2011, p. 294). Deve-se considerar que cada pessoa vê o que vê pela configuração de suas condições subjetivas, e todo saber é uma hermenêutica das emoções. Logo, o conhecimento é contextual, histórico e cultural, e carrega os valores e as linguagens daquele meio (FISCHER; FACION, 2011, p. 297).

³⁸⁸ Agostinho identifica o problema do mal, explicando que ele provém do próprio humano e não de Deus em sua perfeição. Isso significa que a maldade é uma atrofia degenerativa dos afetos divinos, o que fecha o humano a uma graça recebida e o abre para agir, como se demente, para o que não o conduz à liberdade, mas a uma estrutura de prazer passageiro, sufocante e atraente. O autor ajuda a compreender que o mal é estrutura negadora da vida; e se existe uma maldade ela não está na direção e no plano divino, mas é uma falha no sistema neuronal do indivíduo. Além disso, o mal provém de paixões internas (AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995a. p. 32). Entende-se, portanto, que tais paixões não são originárias de uma estrutura que busca a verdade, mas apenas de uma estrutura narcísica e dominadora do outro. Para Agostinho, a origem do mal está nas paixões, onde são encontrados os maus afetos – uma identificação de que não há só afetos bons, mas afetos maus que destoam dos outros, que geram descuido e cisão para consigo mesmo e para com o criador, segundo visão agostiniana. Nas ações más, o domínio está na paixão, no afeto destrutivo. Engana-se Agostinho no tocante à afirmação de que a razão é a mestra da vida, pois, influenciado pelo estoicismo, tende a buscar matar as paixões e as emoções para que tenha mais vida na razão. Contudo, não deixa de ser afeto buscar matar os próprios afetos, e não deixa de ser um ato de maldade destruir as condições da própria vida. O que se deve diferenciar são os afetos que conduzem à morte daqueles que conduzem à vida. Na perspectiva agostiniana, pode servir de ajuda a observação dos afetos que conduzem a uma vida que está no presente e para além do presente. Mesmo diante da inclinação, Agostinho não condena o desejo de forma geral, indicando espécies de afetos, como desejo e temor, ao analisar as condições do assassinato. Ele afirma que “[...] não será exato dizer que todo pecado, para que seja mal, nele a paixão deve dominar” (AGOSTINHO, 1995a, p. 33). No que concerne a este estudo, a abordagem de Agostinho favorece a compreensão de que no desenvolvimento moral há afetos desordenados; o autor destaca a paixão por coisas terrenas, e que os afetos se perdem sem a vontade própria (AGOSTINHO, 1995a, p. 35).

³⁸⁹ Psicopolítica.

2.2.1 Os olhos dos afetos: emoções e sua delimitação empírica

Segundo compreensão de Damásio, as emoções³⁹⁰ são múltiplas e derivadas da condição corporal, induzidas por órgãos e células cerebrais que correspondem a um determinado indivíduo como resposta à sua própria estrutura e condicionamento. Algumas percepções são para fora, movimento, outras só serão percebidas internamente pelo portador.³⁹¹ Isso evidencia que

[...] a emoção é a combinação de um processo avaliatório mental, simples ou complexo, com respostas dispositivas a esse processo, em sua maioria dirigidas ao corpo propriamente dito, resultando num estado emocional do corpo, mas também dirigidas pelo próprio cérebro (núcleos neurotransmissores no tronco cerebral), resultando em alterações mentais adicionais.³⁹²

As emoções³⁹³ não se permitem ser escondidas, haja vista que elas revelam a verdade existente no interior da pessoa, quando percebidas e analisadas em seu contexto. Quando narradas, já não são primárias, mas sim secundárias, pois derivam de uma construção de sentido, uma ideia de aproximação com a memória que gera outras emoções para além das sentidas³⁹⁴ via memória, arquivo dos afetos³⁹⁵, formadoras de emoções e sentimentos.

Conforme destaca Damásio, “[...] o sorriso verdadeiro é controlado a partir dos córtices límbicos e utiliza provavelmente os gânglios basais na sua expressão”³⁹⁶, por isso é possível identificar as expressões faciais das emoções que são simuladas ou

³⁹⁰ Observando a tendência investigativa contemporânea, percebe-se que as emoções se inclinam a serem descritas enquanto ativação fisiológica, simultaneamente, ligada ao sistema nervoso central. Portanto, a resposta está no conjunto de ativações fisiológicas e cerebrais (CALICCHIO, 2020, p. 143-144).

³⁹¹ DAMÁSIO, 2012, p. 135.

³⁹² DAMÁSIO, 2012, p. 135.

³⁹³ Woodworth e Marquis (1968, p. 378) definem emoções como desejo, encaminhando, por conseguinte, a reflexão de “desejo” com o conceito de “motivo”, pelo qual busca um objeto de atração, comportando-se como “eros” da alma atraída por uma realidade desejada, de forma impulsiva e incontrolável, inebriada pelo encantamento de que ela mesma é capaz de ceder e produzir. Esse sentimento é derivado de uma emoção que mobiliza o todo da pessoa em direção ao que é sua vontade ou objetivo, consciente ou não, tendo em vista a impossibilidade de descortinar e descrever minuciosamente a consciência dos desejos que se manifestam enquanto impulsos de atração permanentes e se apresentam como geradores de felicidade e bem-estar. Por esses desejos, as pessoas realizam suas vidas e convertem suas ações por uma ideia não visível, mas desejada.

³⁹⁴ DAMÁSIO, 2018, p. 166.

³⁹⁵ “Descartes desfaz a primazia da afetividade originária, do ‘sentir sentindo’ ou ‘sentir vendo’. O privilégio dado anteriormente à impressão afetiva passa agora para a percepção efetiva” (WONDRACEK, 2010, p. 59).

³⁹⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 137.

autênticas., pois a autenticidade estabelece contrações involuntárias³⁹⁷, dado que “[...] somos tão incapazes de impedir uma emoção quanto de impedir um espirro.”³⁹⁸ Em síntese, a emoção é transparente e genuína; é a verdade que o humano possui, e quando a utiliza caminha na verdade essencial da sua alma. Dessa maneira, a razão se torna uma espécie de regra das condições da existência; um artifício de convivência adquirido formalmente, mas negado internamente com expressão incoerente.

2.2.2 Os sentimentos

Damásio reserva o termo sentimento para as experiências de mudanças internas e com possibilidade de escondimento, pelas quais todas as emoções podem dar origem a sentimentos, desde que correspondam a dois pré-requisitos: o despertar e a atenção. Isso porque sentimentos são “experiências mentais”³⁹⁹, ainda que nem todos os sentimentos sejam provenientes de emoções. Os sentimentos podem ser uma espécie de *background*, ou seja, sentimentos de fundo, que não têm origem nas emoções. Então, como conceber um sentimento que não se origina de uma emoção?⁴⁰⁰ Esses sentimentos são derivados de um processo de comunicação química, pois “[...] a essência do sentir de uma emoção é a experiência⁴⁰¹ dessas alterações em justaposição com as imagens mentais que iniciaram um ciclo.”⁴⁰²

O sentimento é uma realidade⁴⁰³ interna e invisível ao exterior, embasada em resultados que se encaminham aos fins.⁴⁰⁴ No acontecimento das emoções há um motivo, e apenas depois se transforma em sentimento, experiência dessas emoções dentro do desejo, em um tempo e espaço⁴⁰⁵ observável pela realidade pendular de

³⁹⁷ DAMÁSIO, 2012, p. 138.

³⁹⁸ DAMÁSIO, 2015, p. 49.

³⁹⁹ DAMÁSIO, 2018, p. 121.

⁴⁰⁰ DAMÁSIO, 2012, p. 138.

⁴⁰¹ Na descrição de Merleau-Ponty (2018, p. 298), a experiência é abertura ao mundo.

⁴⁰² DAMÁSIO, 2012, p. 140.

⁴⁰³ Entre tantas possibilidades, as seguintes finalidades das emoções podem ser destacadas: prazer e realidade – enquanto princípios – e autopreservação e reprodução (CALICCHIO, 2020, p. 303-305). Nesse viés, pulsão de vida e pulsão de morte se configuram como a base da teoria de Freud sobre as emoções. Na psicanálise de Freud, a terminologia emoção foi substituída por afeto. Assim, por caracterizar a luta do ego racional contra os impulsos em sua relação e correspondência com a comunidade histórica na qual o sujeito vive, as emoções e os afetos são uma condição de julgamento cuja finalidade é a contextualização neutralizadora da experiência realizada pelo sujeito (CALICCHIO, 2020, p. 305-316).

⁴⁰⁴ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 381.

⁴⁰⁵ FISCHER; FACION, 2011, p. 297.

“prazer ou desprazer”⁴⁰⁶. Como derivação do sentimento de uma percepção sensorial, visual, uma imaginação e uma memória são então evidenciadas, por isso gerar na memória de uma pessoa a imagem de alguém que vive o luto e a saudade ou a memória da vergonha de uma ação errada, além das alegorias generalistas que se assentam em construções e configurações vitais, produzem, por efeito, grandes afetações. A novidade é que a memória dos sentimentos, tornada costume e repetição⁴⁰⁷, altera as configurações químicas, revelando a independência dos afetos e trilhando seu próprio caminho químico de alteração corporal via composição orgânica.⁴⁰⁸

Essa questão pode ser aplicada aos medos irracionais, aos desmaios por ansiedade, às taquicardias irracionais, às tensões por estresse, às ansiedades sem visões provocadas, ao medo do inferno, aos fundamentalismos, às depressões e às demais dimensões derivadas de afetações potencializadas e repetidas, que “[...] nesse caso ocorrem como respostas prolongadas, geralmente mantidas com o envolvimento de hormônios e do sistema imunitário”⁴⁰⁹, provocando positivamente ou negativamente uma espécie de afeto de bem-estar ou mal-estar crônico.

No aspecto religioso e moral, a repetição ritual surge na consciência do crente como uma condição de vida, segundo sua memória afetiva repetitiva. Assim, o pedido de perdão se torna constante e involuntário; as palavras de perdição, maldição e pecado não comparecem de forma viva no cérebro, mas em forma de culpa pela consciência que acaba por sentir tristeza sem causa; um comportamento escrupuloso com sofrimento, que entende pecado como condição derivada da própria cotidianidade. Isso evidencia que sentimentos em suas valências⁴¹⁰, se positivos ou negativos, correspondem a aspectos de experiências subjetivas dentro de um corpo,

⁴⁰⁶ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 382.

⁴⁰⁷ A “dessensibilização” demanda repetição e tempo, por isso a educação dos afetos se torna imperativa, pois a estrutura de imoralidade afetiva de descuido e opressão se alinha ao avançar da naturalização de determinadas gradações do humano. Assim, falas, gestos e comportamentos tolerados com o tempo podem vir a se tornar degeneração comportamental de um cérebro moralmente formado na honestidade. Da mesma forma que há o desenvolvimento de uma consciência moral de cuidado, a sua atrofia decai para uma consciência moral de descuido, que desemboca na negligência dos direitos humanos e na injustiça deliberadamente compreendida, apenas, como direito (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 39).

⁴⁰⁸ A durabilidade das emoções é variável para mais ou para menos. Contudo, uma emoção pode vir a se tornar crônica, devido à permanência de estímulos “disparadores” ou devido a um “distúrbio afetivo” (LENT, 2010, p. 718).

⁴⁰⁹ LENT, 2010, p. 718.

⁴¹⁰ DAMÁSIO, 2018, p. 122.

fenômeno dos afetos⁴¹¹, pois é por eles que se estruturam as ações e as concepções de mundo. Essas organizações não são sistemáticas, mas se comportam como a própria vida: desordenada, imprevisível e fenomênica.

O sentimento é a experiência indescritível em sua verdade de manifestação, mas relatável em âmbito de percepção e autopercepção, condicionado pela linguagem e por imagens de adequação pessoal. Nessa perspectiva, a descrição de sentimento pode não ser experiência daquele, mas uma espécie de catalisação das estruturas de memória dos afetos, atualizando-os na condição projetada.⁴¹² Os afetos, mesmo forçados, podem manifestar a ordem da sua existência⁴¹³, por conduzir de dentro para fora as concepções ocultas na consciência do indivíduo.

Portanto, sentimentos “[...] dizem respeito à qualidade do estado da vida no interior antigo⁴¹⁴ do corpo”⁴¹⁵, o que evidencia o conceito de “valência”. Para Damásio, valência

[...] é a qualidade inerente da experiência, que aprendemos como agradável, desagradável ou algo entre esses dois extremos. Representações que não se qualificam como sentimentos são bem designadas por termos como “ter uma sensação”⁴¹⁶ ou “percepção”. Mas as representações conhecidas como sentimentos são sentidas e por elas somos afetados.⁴¹⁷

Ou seja, condições existenciais transcendentais pelas quais podem ser identificadas, para além das descrições, as esferas de prazer do ser presença⁴¹⁸ enquanto condição de abertura ao seu si mesmo⁴¹⁹ em relação ao mundo; a experiência regulada pela sua própria condição de sentimento que se configura como

⁴¹¹ “[...] só a fenomenologia da afetividade dá acesso ao ser e à vida. A fenomenologia tradicional propôs-se, como primeiro princípio, ‘ir às coisas mesmas’ e, como segundo, o acesso via intencionalidade” (WONDRACEK, 2010, p. 68).

⁴¹² DAMÁSIO, 2018, p. 123-124.

⁴¹³ “[...] a substância do homem é a existência”, e “[...] o ente como ente só é acessível se uma compreensão de ser se dá; a compreensão de ser como ente só é possível se o ente possui o modo de ser da presença” (HEIDEGGER, 2014, p. 282).

⁴¹⁴ Não faz diferença o uso da palavra emoção ou afeto, já que um afeto externalizado é uma emoção, uma ação interior; e um afeto pessoal, sem ação, é um sentimento. A produção interna derivada dessa condição de percepção é o que gera os afetos determinantes na ação da pessoa. Assim, a rigor, os afetos são gerados pelas emoções e sentimentos; uma ação derivada dessas condições é afetiva, pois é estabelecimento de uma condição do indivíduo.

⁴¹⁵ DAMÁSIO, 2018, p. 125.

⁴¹⁶ Para Merleau-Ponty (2018, p. 291), a experiência de uma sensação não diz respeito só ao ser que a sente, mas é transpessoal a um eu si mesmo outro, que não mais o controla, e à sua percepção, que está aberta em uma diversidade de aspectos. O que acontece com os sentimentos é uma espécie de “sincronização”.

⁴¹⁷ DAMÁSIO, 2018, p. 125.

⁴¹⁸ “[...] a presença é um ente que, sendo, está em jogo seu próprio ser” (HEIDEGGER, 2014, p. 258).

⁴¹⁹ Quem “[...] foge de si mesmo decai da presença no impessoal e no mundo das ocupações” (HEIDEGGER, 2014, p. 252).

processo da natureza da pessoa capaz de oferecer condições avaliativas, tendo em vista seus pontos de visualização. Em resumo, “valência” é instância julgadora, e é o sentimento que anuncia tal julgamento.⁴²⁰ A “valência” é a moralidade estendida na consciência, e o sentimento a sua normatização, que age pela decisão de comando.

Destarte, as estruturas da mente, do coração e do estômago⁴²¹ se tornam “teatro dos sentimentos”⁴²². Por efeito, os sentimentos são fenômenos simultâneos, que interagem com o corpo e, por conseguinte, com todo o sistema nervoso. Pensar a pessoa como compartimentos, nos quais são encontrados seus sentimentos e emoções, configura-se como um pecado, pois a pessoa é constituição integral e complexa, cujo corpo é afetado por sua própria manifestação. Dito de outra forma, a pessoa não possui um afeto, ela é afeto e produz a manifestação do que essencialmente subsiste em si de forma absoluta e vital.⁴²³ Há sentimentos que não são derivados das estruturas de percepção primárias ou secundárias, mas puramente de reações químicas⁴²⁴, pelas quais os afetos também podem ser apenas processos químicos aleatórios, ativados por uma conduta genética⁴²⁵, na qual o estado psicológico da pessoa não é determinante, mas determinado.⁴²⁶

Por maior que seja a probabilidade de evidenciar e identificar os caminhos dos afetos, estes surpreendem e se manifestam como fenômeno misterioso, mas sempre exibicionista. Há possibilidade de revelar ao outro uma emoção, mas a pessoa não será capaz de enganar a si mesma da emoção que sente.⁴²⁷ Considere-se o excerto a seguir, de suma importância para exemplificar os enunciados anteriores:

Perguntei a Regina Resnik, a mais notável intérprete lírica de Carmem e Clitemnestra de nossa época, e veteranas de mil noites musicais de cólera e loucura, se tinha sido muito difícil separar-se das emoções exorbitantes de suas personagens. Nada difícil, respondeu ela, depois de ter aprendido

⁴²⁰ DAMÁSIO, 2018, p. 125-126.

⁴²¹ Há evidências de correlação entre distúrbios digestivos e patologias relacionadas às alterações em relação ao humor. Nesse sentido, 95% da serotonina do corpo é produzida pelo sistema entérico, conhecido como o “segundo cérebro” (DAMÁSIO, 2018, p. 158). Esse neurotransmissor exerce altíssima influência em relação aos distúrbios dos afetos, bem como oferece condições para a sua cura (DAMÁSIO, 2018, p. 159). Isso evidencia o papel das condições biológicas do intestino com todas as bactérias que influenciam os afetos, que muitas vezes são desconsideradas. Mas essa condição não obedece às estruturas de racionalização.

⁴²² DAMÁSIO, 2018, p. 127.

⁴²³ DAMÁSIO, 2018, p. 147.

⁴²⁴ DAMÁSIO, 2012, p. 141.

⁴²⁵ A violência pode ser um fator pré-determinado pela genética e não só pelo meio social (RAINE, 2015, p. 35-58). Observa-se, portanto, que há uma base genética para a agressividade, o que indica que as emoções não são determinadas só pelo contexto, sejam elas quais forem.

⁴²⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 142.

⁴²⁷ DAMÁSIO, 2012, p. 144.

segredos da técnica. Ninguém imaginaria, a vê-la e ouvi-la, que estava apenas “retratando” fisicamente a emoção em vez de “senti-la”. Mas confessa que uma vez, ao interpretar *A rainha de espadas*, de Tchaikovski, sozinha no palco escuro, preparada para a cena de morte por susto da Velha Condessa, atriz-cantora e personagens se fundiram e ela ficou aterrorizada.⁴²⁸

Afetos se configuram, via sentimentos e emoções, como uma realidade de graus de “[...] prazer ou desprazer, exaltação, tensão ou expectativa experimentados.”⁴²⁹ Essa tentativa de definição leva à compreensão de que cada experiência é geradora de um sentimento, pois a motivação é derivada da emoção. Dessa forma, sentimentos são efeitos das emoções, as emoções são causa de sentimentos e os afetos são o composto dessa relação causa-efeito.⁴³⁰

2.3 AS VARIAÇÕES CONFUSAS DOS AFETOS: AFETOS UNIVERSAIS

Existe uma grande variedade de afetos que se apresentam como universais, como felicidade, tristeza, cólera, medo e nojo, por exemplo, mas que em seu aspecto emocional transparece corporalmente.⁴³¹ Isso porque as emoções são alterações visíveis, uma “[...] forma exacerbada de um sentimento”⁴³², e os sentimentos estão no plano ainda latente e nas estruturas internas do ser humano; as emoções são perceptíveis e podem ser também uma demonstração teatral. Entretanto, mesmo a teatralização das emoções revela sentimentos; e a espontaneidade revela o que as fantasias abrem enquanto brechas⁴³³; os sentimentos profundos externalizados indicam a realidade interna da pessoa, sua condição inata.

2.3.1 Sentimentos baseados na sutilidade das emoções

As subvariações como euforia e êxtase são variações da felicidade; as variações da tristeza são a melancolia e a ansiedade; as variações do medo são

⁴²⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 144.

⁴²⁹ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 380.

⁴³⁰ “Afeto não é efeito de uma causa, é a matéria fenomenológica da Vida na qual somos investidos no corpo vivo, no qual somos possíveis e do qual não podemos nos libertar” (WONDRACEK, 2010, p. 66).

⁴³¹ As descrições de Damásio possuem profunda correlação com as descrições de Spinoza, cujas proposições se alinham às descrições de Nietzsche, que se alinham com Damásio e são percebidas, mesmo sem citações diretas ou indiretas, nas teses de Michel Henry, analisadas no desenvolvimento desta pesquisa (SPINOZA, 2014).

⁴³² SARTRE, M. Os gregos. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. (Org.). *História das emoções: da antiguidade às luzes*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 23-84. p. 29.

⁴³³ MORENO, 2014, p. 97-205.

pânico e timidez. As variedades de sensações, os afetos (conforme terminologia adotada neste estudo) são (i) universais básicas, (ii) universais sutis e (iii) sentimentos de fundo.⁴³⁴

O sentimento de fundo e sua origem estão nos estados corporais e não nos estados emocionais, que dizem respeito à geração de bem-estar ou mal-estar, de ansiedades ou depressões, calma ou tensão, por isso o sentimento de fundo exerce influência sobre as emoções primárias e secundárias.⁴³⁵ O sentir a própria vida, as sensações de bem-estar, de existir, de ser quem é são os mais comuns ao longo da vida e ocorrem com frequência, pois são “[...] a imagem da paisagem do corpo quando essa não se encontra agitada pela emoção”⁴³⁶, sendo fundamentais para uma vida estável.⁴³⁷

Impulso para desencadear ações derivadas das afetações da existência, a imagem evidencia-se como uma estrutura ativadora das condições afetivas. Por meio da imagem a pessoa aciona dentro de si o caminho do reconhecimento das suas consciências e da estrutura de julgamento, pois as imagens possuem o poder metodológico de gerar um julgamento, tendo a função primordial de provocar sentimentos, se usadas em termos morais ou religiosos – imagens de salvação, retidão, honestidade, curas, céu, justiça, injustiça, glórias ou inferno.⁴³⁸ Ademais, os estados afetivos podem ser provocados tanto externamente quanto pelas próprias condições do indivíduo, sem correspondência externa, mas com ações externas.⁴³⁹

Mesmo diante da indicação da surpresa, da desordem dos sentimentos e por sua condição de descontrole, há uma possibilidade de educar os sentimentos.⁴⁴⁰ Na civilização, supostamente, os afetos são educáveis⁴⁴¹ ou reprimíveis, e disso deriva a condição refreadora de racionalização dos sentimentos que conduzem a escapes

⁴³⁴ DAMÁSIO, 2012, p. 144.

⁴³⁵ LENT, 2010, p. 716.

⁴³⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 145.

⁴³⁷ Retomada de descoberta das possibilidades de sentido da vida para driblar as condições difíceis nas quais está a pessoa.

⁴³⁸ DAMÁSIO, 2018, p. 144.

⁴³⁹ DAMÁSIO, 2018, p. 133.

⁴⁴⁰ “[...] até para se tornar canalha é preciso tempo, o cérebro não aprende a mentir ‘da noite para o dia’, é necessário anos nutrindo essas conexões sinápticas” (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 37). “Uma criança que chega em casa com o lápis do(a) coleguinha precisa ser educada de que aquele instrumento de escrita não pertence a ela e, por isso, tem que ser devolvido, porque as conexões sinápticas, embora muito imaturas, precisam começar a criar representações do que é ser ético e moral desde cedo (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 39).

⁴⁴¹ SBERGA, Adair Aparecida. *A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso de conhecimento do núcleo interior*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 159-168.

criminosos e agressivos para consigo e com o outro. Para educar os sentimentos, é preciso uma moral em acordo com a estrutura humana derivada da positividade e da negatividade dos afetos nos quais a pessoa precisa entrar em contato e fazer a experiência daquela emoção⁴⁴², pois

[...] o mecanismo do afeto⁴⁴³ é responsável por gerar respostas emotivas e, em consequência, influenciar comportamentos que poderíamos, inocentemente, supor estarem unicamente sob o controle dos componentes mais instruídos e sagazes da nossa mente. Impulsos, motivações e emoções frequentemente têm algo a acrescentar ou subtrair às decisões que poderíamos pensar como puramente racionais.⁴⁴⁴

Observa-se que a ausência real de uma emoção não provoca sua ausência ilusória, visto que, mesmo o não existir de base sendo um fato, alguma emoção pode ser sempre ativada, como, por exemplo, as sensações religiosas e morais. É importante questionar sobre as presenças⁴⁴⁵ diante das quais e em que condições⁴⁴⁶ as pessoas estão, pois “[...] o que não ‘veem’ de modo natural e automático por meio do sentimento não pode ser conservado na mente.”⁴⁴⁷

Portanto, os sentimentos de fundo são uma espécie permanente de sensação de emoção enquanto há vida, configurando-se como estados do corpo. Veja-se este exemplo: alguém foi tomado por um enorme susto, e mesmo depois desse susto não mais existir, em si mesmo, por uma espécie de memória, ele continuará a ter no corpo do indivíduo a extensão dos efeitos da determinada causa. Isso porque o sentimento de fundo é uma imaginação que afeta a estrutura corporal e materializa no corpo a realidade presente ou passada.⁴⁴⁸

Pelos sentimentos de fundo é possível, apenas pelo nome Deus, evocar sentimentos que não são percebidos pela pessoa, conduzindo-a a manifestar, por associação, reverência às indicações simbólicas de maneira inata, imaterial, via afetos, mesmo sem tê-los vistos, mas crendo, com real firmeza, estar diante do que, mesmo sem ver, acredita ser, como ocorre com as sinetas dos cultos litúrgicos

⁴⁴² DAMÁSIO, 2018, p. 134; SBERGA, 2014, p. 161.

⁴⁴³ Primeiro, devido à dificuldade conceitual, os sentimentos aparecem como mecanismos dos afetos. Por isso, se os sentimentos se apresentam como mecanismo movedor dos afetos, as emoções são externalizações dos afetos. Aqui, não se compreende os afetos como uma realidade outra, estruturada à parte, mas sim como uma estrutura composta por sentimentos e emoções para além das condições observáveis. Ao analisar e classificar os afetos, ou qualquer uso desse termo, indica-se o composto emoção-sentimento.

⁴⁴⁴ DAMÁSIO, 2018, p. 134.

⁴⁴⁵ Aqui, o dado da consciência e o dado das coisas (HEIDEGGER, 2014, p. 72).

⁴⁴⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 146.

⁴⁴⁷ DAMÁSIO, 2012, p. 148.

⁴⁴⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 148.

católicos, cujos usos convencionados indicam a presença da eucaristia.⁴⁴⁹ Dessa forma, criou-se uma estrutura primária, ligada a uma realidade secundária por um sentimento de universalização e variação específica. O fiel que entra na igreja e, já iniciado naquela tradição, escuta o sonar do sino, na hora da elevação, ativará involuntariamente o movimento base da adoração, haja vista que os afetos movidos pelo sentimento atuam no desejo de contato espiritual, bem como no hábito de adoração, desencadeando todas as sensações de expectativa pela chegada do que espera, transparente nas emoções de choro, do sorriso, do ato de ajoelhar-se, nas expressões faciais e nas demais condições específicas da pessoa. Ainda que o prometido não esteja lá (o sino pode ter sido tocado por acidente), a condição de adoração acontece sem necessidade de verificação da presença, guiada pelas condições de memória. Esses ritos abrem janelas para um panóptico religioso, uma dimensão além da realidade constatável, mas um fenômeno verificável e descritível fenomenologicamente.

Considerando essa descrição científica no âmbito da experiência religiosa, observa-se que o corpo é elemento fundamental para determinar a emoção que possui, por indutores, a dor e o prazer – a dor da imagem do inferno e a dor da imagem do paraíso; e a sua busca indica desejo de encontrar emoção inatingível e elevada.⁴⁵⁰ Algumas imagens religiosas provocam um sentimento que aciona uma emoção visível na ação externa do corpo⁴⁵¹, o que leva ao seguinte questionamento: Como são as expressões de quem diz sentir? Como não é possível emoção sem expressão⁴⁵², ou escape da realidade interna, no mínimo, mesmo diante de alguém que demonstre enorme controle, percebe-se que a redução da liberdade facial e corporal artificializa a voz, as expressões e os gestos.⁴⁵³

⁴⁴⁹ De profundo interesse, a percepção por Merleau-Ponty (2018, p. 286) considera que, “[...] assim como o sacramento não apenas simboliza uma operação da graça sob espécies sensíveis, mas é ainda presença real de Deus, faz com que ela resida em um fragmento de espaço e a comunica àqueles que comem o pão consagrado, se eles estão interiormente preparados, do mesmo modo o sensível não apenas tem uma significação motora vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão.”

⁴⁵⁰ DAMÁSIO, 2015, p. 71.

⁴⁵¹ DAMÁSIO, 2015, p. 73.

⁴⁵² Em alguns países da Ásia, expressar as emoções de forma pública é condenável, e a educação é normatizadora e polidora do comportamento público emocional. Entende-se que a emoção é algo pessoal e íntimo, que não deve intervir na esfera comunitária, tendo por suposição que a razão é a norma da convivência externa. Via configuração analítica, a razão se torna a norma afetiva da convivência comunitária ao adotar as subjetividades como conteúdo macrossocial (CALICCHIO, 2020, p. 273).

⁴⁵³ DAMÁSIO, 2012, p. 148.

O cérebro pode forjar e é capaz de aprender esse processo – imagens “simuladas” de um estado emocional sem a necessidade de alcançar sua reconstrução corporal. Pelos mecanismos neurais há momentos em que a pessoa parece passar por algum determinado estado emocional⁴⁵⁴, mas não o está passando; o que pode indicar uma memória emocional capaz de reproduzir com diversidade e criatividade estados alterados de emoções, repetindo-as sem que ocorra o fato fundante, o registro.⁴⁵⁵ Assim, “[...] um sentimento regular deriva de um “levantamento” das alterações do corpo”⁴⁵⁶, e o “[...] corpo se altera com a reação emocional”⁴⁵⁷, mas não necessariamente condiciona essa realidade e movimento, visto que “[...] uma emoção não é só induzida pelas vias neurais, há também a via química.”⁴⁵⁸ No cérebro, para a produção química há influência das emoções, pois “[...] o cérebro não prevê os estados do corpo com rigor algorítmico”, ele aguarda “[...] que o corpo lhe comunique o que realmente sucedeu”⁴⁵⁹, já que o desenvolvimento dos afetos é tanto *subcortical* quanto *neocortical*. Por essa razão, é de suma importância entender que “[...] os sentimentos são tão cognitivos como qualquer outra imagem perceptual e tão dependentes do córtex cerebral como qualquer outra imagem.”⁴⁶⁰

2.3.2 Cuidado como afeto

Não se excluem emoções e sentimentos de qualquer que seja a percepção da mente. Nesse sentido, entra em jogo o desenvolvimento da consciência moral do cuidado⁴⁶¹ como afeto, pois “[...] a presença⁴⁶² de sentimentos é estreitamente relacionada a outro avanço: a consciência e, mais especificamente, a subjetividade.”⁴⁶³ É uma visão restritiva separar os afetos do pensamento e do

⁴⁵⁴ As emoções se caracterizam por uma série de respostas químicas e neurais, que geram um padrão comportamental derivado de um estímulo, reações que se estabelecem mediante a comunicação com o ambiente (GONSALVES, Elisa Pereira; SOUZA, Andressa Raquel de Oliveira. Educação, vivência emocional e processo libertador. *Impulso*, Piracicaba, v. 25, n. 63, p. 87-100, maio/ago. 2015. p. 89-90).

⁴⁵⁵ DAMÁSIO, 2012, p. 149.

⁴⁵⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 150.

⁴⁵⁷ DAMÁSIO, 2012, p. 150.

⁴⁵⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 150.

⁴⁵⁹ DAMÁSIO, 2012, p. 151.

⁴⁶⁰ DAMÁSIO, 2012, p. 151.

⁴⁶¹ “A cura é sempre ocupação e preocupação, mesmo que de modo privativo” (HEIDEGGER, 2014, p. 261).

⁴⁶² “A presença já é sempre cura” (HEIDEGGER, 2014, p. 263).

⁴⁶³ DAMÁSIO, 2018, p. 142.

discernimento moral⁴⁶⁴, visto que os afetos vêm do próprio corpo, o que gera, pelo seu próprio sentimento, cuidado. Os afetos permitem “cuidar do corpo” de forma presente⁴⁶⁵ e essencial⁴⁶⁶ enquanto subjetividade.⁴⁶⁷ Uma pessoa que se emociona está presente e consciente⁴⁶⁸, haja vista que o cuidado⁴⁶⁹ enquanto afeto⁴⁷⁰ adquire o contorno de “representação”; e, em “[...] virtude da justaposição, as imagens do corpo conferem às outras imagens uma determinada qualidade positiva ou negativa, de prazer⁴⁷¹ ou de dor.”⁴⁷² No aspecto moral, observa-se que esta não se sustenta como estrutura de lógica, pois se assim se dá, pura e simplesmente, pode se tornar uma decisão de inteligência artificial, pois uma decisão moral envolve a consciência que não se manifesta via unilateral, por ser subjetiva e pessoal.⁴⁷³ Basta que se observe o tão famoso e conhecido dilema moral do bonde desgovernado⁴⁷⁴ para que se reativem os sentimentos e conflitos de decisão que envolvem afetos e moralidade.

É condição privilegiada poder viver os afetos, mesmo sendo eles “[...] porção substancial da glória e da tragédia humana.”⁴⁷⁵ Nesse processo de sentir, não há plenitude de satisfeitos com as neuroquímicas das emoções, visto que as emoções são mais que produções químicas ou respostas de estruturas primárias; elas podem aferir sentido ou degradação; podem ser direcionadas e produzidas para a dominação ou libertação. Há nas emoções condições de vulnerabilidade tanto quanto na razão que se deixa guiar por silogismos, pois é “[...] atualmente bem aceita a ideia de que as endorfinas são a morfina do cérebro, capazes de alterar facilmente aquilo que o

⁴⁶⁴ DAMÁSIO, 2012, p. 152.

⁴⁶⁵ HEIDEGGER, 2014, p. 246-298.

⁴⁶⁶ BOFF, 1999, p. 31-36, 87-99.

⁴⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 4-19, 25-37, 44-56, 62-72, 76-91.

⁴⁶⁸ DAMÁSIO, 2015, p. 87.

⁴⁶⁹ “[...] fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura não é simples” (HEIDEGGER, 2014, p. 265).

⁴⁷⁰ “[...] afeto é o modo pelo qual a vida feita corpo se doa ao Si” (WONDRACEK, 2010, p. 65).

⁴⁷¹ Para Hobbes, a natureza humana pode ser explicada com base no interesse pessoal, e as ações humanas são motivadas pela busca do prazer e pela eliminação da dor. Consequentemente, não é o raciocínio racional que impulsiona as escolhas, mas sim as emoções (CALICCHIO, 2020, p. 79).

⁴⁷² DAMÁSIO, 2012, p. 152.

⁴⁷³ A tradição filosófica que analisa o que é emoção errou ao não refletir sobre a consciência, uma realidade subjetiva, levando a crer que há alguma possibilidade de neutralidade em relação aos fatos observados, o que ocasionou o reducionismo inoperante e incapaz de conhecer o humano devido a sua observação apenas comportamental, estruturada nos termos relacionais de “causa e efeito”, ou na compreensão desta como apenas algo restrito ao cérebro (SEARLE, John H. *A redescoberta da mente*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 33).

⁴⁷⁴ SANDEL, Michael J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 30-33.

⁴⁷⁵ DAMÁSIO, 2018, p. 136.

sujeito sente em relação a si mesmo, à dor e ao mundo.”⁴⁷⁶ No entanto, o conhecimento de tais circunstâncias ainda não esclarece as razões de o indivíduo se sentir em alguns estados emocionais de tristeza ou alegria. Reduzir qualquer que seja a dificuldade a uma ausência de substância química é forçar uma nova virada socrática de deformação do sentido.⁴⁷⁷

Outro problema está na generalização comportamental estatística de pensar que o estado corporal se repete na mesma pessoa e revela o mesmo estado. Em cada pessoa, tudo assume determinada complexidade, não sendo possível reduzir a experiência a um simples piscar de olhos, contração muscular sem contexto; o que provoca mais mitos da percepção comportamental que atraí e se adéqua às diretrizes e lógicas pessoais compartimentalizadoras de fins duvidosos de caráter.⁴⁷⁸

Para Damásio, a relação causal indica uma necessidade do cérebro para representar, ou seja, conectar uma determinada emoção a uma determinada pessoa: medo da perseguição, amor à família e aos filhos, relacionamentos, desejo, temor, maravilhamento a Deus, ou uma mistura dessas emoções. O trágico está na alta frequência de conexões erradas que se faz das emoções, e a

[...] superstição baseia-se nesse tipo de falsa associação causal: um chapéu em cima da cama traz azar, tal como um gato preto que atravessa nosso caminho; passar por debaixo de uma escada traz infortúnio, e assim por diante. Quando o falso alinhamento de uma emoção como o medo⁴⁷⁹ a um objeto domina sistematicamente a situação, segue-se um comportamento fóbico.⁴⁸⁰

Isso se estende à religião e às suas estruturas direcionadas à salvação. Nesse sentido, os pilares para sentimentos e as emoções são denominadas de (i) percepções causais e (ii) efeito cognitivo do fenômeno.⁴⁸¹ Em sua composição, os afetos, as emoções e os sentimentos têm origem nas imagens que se tornam sinais para os componentes orgânicos, neurotransmissores, formatando suas expressões corporais. Portanto, as emoções são realidades palpáveis, mas a razão não é palpável junto ao sentimento; e os afetos⁴⁸² são a materialização, a ação, o fazer derivado dos

⁴⁷⁶ DAMÁSIO, 2012, p. 153.

⁴⁷⁷ DAMÁSIO, 2012, p. 153.

⁴⁷⁸ DAMÁSIO, 2012, p. 153.

⁴⁷⁹ “[...] o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo” (HEIDEGGER, 2014, p. 252).

⁴⁸⁰ DAMÁSIO, 2012, p. 154.

⁴⁸¹ DAMÁSIO, 2012, p. 154.

⁴⁸² De acordo com Calicchio (2020, p. 112-115), as emoções possuem a função de avaliar, preparar a ação e regular o relacionamento e a razão, no intuito de favorecer a melhor adaptação individual da pessoa.

sentimentos, das emoções transparentes. Os afetos derivam de uma escolha frente à vida. Os sentimentos e emoções não são escolhidos, mas seus afetos se tornam possibilidade mesmo em seus condicionamentos, pois são de responsabilidade e liberdade do indivíduo diante das emoções dos sentimentos. Os afetos são passíveis de registro e análise descritiva, por representarem um fenômeno de manifestação a quem o percebe e por revelarem as condições físicas e transcendentais, acessíveis via condição não descritiva, mas fenomênica.⁴⁸³

Já que o corpo é o teatro das emoções, deve-se observar que o que não for possível de ser externalizado não cabe no conceito de emoção, mas de sentimento, tornando mais clara e diferenciada a luta dos limites entre as duas realidades. Os sentimentos são internos, mas ao serem externalizados recebem o nome de emoções, pois envolvem a integralidade do ser humano; e os afetos são as ações diante das emoções e sentimentos, o conjunto correspondente à subjetividade e à objetividade em equilíbrio de ação para observar o dentro a partir do que se manifesta fora, para uma ação impulsionada de ajuda, cuidado ou transformação de si, sem descartar as possibilidades teatrais e os papéis assumidos.⁴⁸⁴

Conforme ressalta Damásio⁴⁸⁵, o afeto é uma realidade paralela, mundo no qual são encontrados os sentimentos originados no movimento da vida, capazes de favorecer a experiência espontânea da pessoa, pelos estímulos e impulsos. Para o autor, as experiências das emoções são nomeadas pelas próprias emoções; e, mesmo havendo a ideia de que emoções e sentimentos são a mesma coisa, são, na verdade, fenômenos distintos.⁴⁸⁶ Quando discute a questão dos afetos, Damásio refere-se a

[...] uma tenda bem ampla sob a qual deposito não só os sentimentos possíveis, mas também as situações e mecanismos responsáveis por produzi-los, ou seja, por produzir as ações cujas experiências tornam-se sentimentos.⁴⁸⁷

Os afetos acompanham a trajetória da vida, são presenças que não podem ser compreendidas como situações ocasionais, mas como realidade condutora da existência: presença influenciadora em todas as condições.⁴⁸⁸ Pela estrutura dos

⁴⁸³ DAMÁSIO, 2012, p. 155-156.

⁴⁸⁴ MORENO, 2014, p. 70-78.

⁴⁸⁵ DAMÁSIO, 2018, p. 118.

⁴⁸⁶ DAMÁSIO, 2018, p. 118-119.

⁴⁸⁷ DAMÁSIO, 2018, p. 119.

⁴⁸⁸ DAMÁSIO, 2018, p. 119.

afetos, a pessoa pode entender a possibilidade da experiência da dor, do sofrimento ou do prazer, bem como a sua condição de experiências transcendentais de amor ou ódio, de fé, de espiritualidade. Todas essas questões estão permeadas de estímulos e recompensas, e por isso a percepção da consciência as entende como prazerosa ou de sofrimento.⁴⁸⁹

Portanto, é necessário observar que o enriquecimento da condição humana se dá quando a pessoa não “negligencia” os seus afetos, pois qualquer explicação, principalmente na linha moral e na descrição de consciência, bem como em sua evolução, gera uma consciência de cuidado que só é possível, sem apegar-se aos frágeis métodos limitantes, ao observar a ordem dos afetos e sua manifestação entre as condições de causa e efeito.⁴⁹⁰

2.3.3 Complexo de definição

Aqui, a tarefa constitui-se como de alta complexidade, pois a definição dos afetos só é possível com certa precisão por aquele que os sente. Segundo Fischer, “[...] a experiência consciente para cada pessoa é tão única quanto impenetrável”⁴⁹¹, pois, devido a sua complexidade, ela escapa a definições e compreensões generalistas, visto que se veste de acordo com a pessoa que a veste.⁴⁹² Do contrário, se estaria observando e definindo as emoções externas a partir do eu que observa, no uso das mesmas estratégias de lógicas dominadoras por imposição de realidades; um enorme risco, tendo em vista que os afetos⁴⁹³ do outro continuarão⁴⁹⁴ misteriosos e escapáveis.

Assim, o sentimento adquire a forma prática das emoções de forma subjetiva inclinada à empatia,⁴⁹⁵ cujo conceito se conforma à declinação de “sentir dentro”⁴⁹⁶,

⁴⁸⁹ DAMÁSIO, 2018, p. 120.

⁴⁹⁰ DAMÁSIO, 2018, p. 121.

⁴⁹¹ FISCHER; FACION, 2011, p. 292.

⁴⁹² SARTRE, 2020, p. 31.

⁴⁹³ A emoção é compreendida como “[...] conjunto de reações, muitas delas publicamente observáveis” (DAMÁSIO, 2015, p. 44).

⁴⁹⁴ O sentimento deve ser compreendido como uma “[...] experiência mental privada de uma emoção” (DAMÁSIO, 2015, p. 44).

⁴⁹⁵ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 384.

⁴⁹⁶ A “[...] empatia é aquele ato que me consente olhar o outro com calor, com raiva, com afeto, com simpatia, em outras palavras, de compreendê-lo com um olhar humano, de acolhê-lo com uma palavra humana. No mais, de dar na relação [...] só onde existem dois seres espirituais abertos, que não consideram o(a) outro(a) como objeto, mas como sujeito” (SBERGA, 2014, p. 220).

como uma compreensão profunda do que ocorre no interior do outro⁴⁹⁷, o que se prefere, neste estudo, denominar de *cuidado*, através do qual é possível sentir com o outro e compreender o lugar do outro.⁴⁹⁸ De forma espiritual, afirma-se que, por desejo, compaixão, misericórdia⁴⁹⁹, o afeto é a “representação⁵⁰⁰ inconsciente”⁵⁰¹, uma realidade de afeto pela experiência total entre as emoções e sentimentos. Esse efeito é derivado de uma emoção, motivação, de um estar junto a uma parte ausente de si mesmo; é um amor⁵⁰² desconhecido⁵⁰³ que se apresenta e enlouquece pela experiência, seja ela física ou espiritual, por vias de contato físico⁵⁰⁴ ou transcendental, que gera efeitos visíveis na consciência e nas estruturas corporais da pessoa.

Constata-se, dessa maneira, que os afetos não são sem direção, abstratos, já que nascem de um contexto concreto⁵⁰⁵, que é efeito de uma produção interna e externa, motivado pela percepção da pessoa que desperta essas emoções. Em suma, isso significa que não há afetos no humano esperando serem tocados, eles serão sempre produzidos em um tempo e espaço determinados, e a pessoa é em si mesma afeto, e também produz afetos históricos⁵⁰⁶, cuja vida depende dessas produções e externalizações comportamentais visíveis em sua forma de cuidado para com o que lhe cerca.

Sem dúvidas, os afetos possuem uma base neurofisiológica, e é urgente que se compreenda, amplie e aprofunde esse tema, no intuito de promover o avanço da

⁴⁹⁷ WOODWORTH; MARQUIS, 1968, p. 385.

⁴⁹⁸ SBERGA, 2014, p. 228.

⁴⁹⁹ “A misericórdia é fonte inovadora e promotora da justiça social” (KASPER, W. *A misericórdia: condição fundamental do evangelho e chave da vida cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 237).

⁵⁰⁰ As representações mentais em seus estados de emoção se manifestam de forma tanto consciente quanto inconsciente (SEARLE, 2006, p. 334).

⁵⁰¹ DAMÁSIO, 2015, p. 40.

⁵⁰² “Outra substância implicada no amor é o neurotransmissor serotonina” (OLIVEIRA; SANTOS, 2021, p. 59).

⁵⁰³ Segundo Nietzsche, “[...] o seu verdadeiro nome é amizade” (NIETZSCHE, 2007, p. 48).

⁵⁰⁴ As primeiras teorias produzidas sobre a questão foram as de William James (psicólogo americano) em 1884 e de Carl Lange (psicólogo dinamarquês) a partir de 1885. De acordo com esses dois investigadores, a origem das emoções poderia ser identificada num processo físico – psíquico, oposto ao senso comum. A emoção vivida por um indivíduo torna-se a causa da sua resposta física: entristece-se porque se chora, ou treme-se porque se tem medo. De acordo com James, a emoção representa a percepção da mudança física. Essa abordagem foi chamada de teoria visceral-periférica porque a experiência emocional representaria uma interpretação da psique para os estímulos recebidos pelo sistema nervoso periférico. A origem da emoção pode assim ser encontrada na periferia da fisiologia humana (CALICCHIO, 2020, p. 121-125).

⁵⁰⁵ SARTRE, 2020, p. 29.

⁵⁰⁶ SARTRE, 2020, p. 36.

reflexão sobre a consciência ética e moral, bem como acerca das variáveis do discernimento, com forma de corrigir, via evidências epistemológicas, as distorções e insistências de superioridade racional, equivocadamente conformadas ao longo da história ocidental. Acredita-se que estudos sobre esse tema podem oportunizar produtivos diálogos sobre as diferenças, promovendo maior tolerância religiosa, principalmente quando se percebe que as percepções são “viciadas” pela subjetividade afetiva adquirida e reelaborada.

Via de regra, por estabelecimento natural e cultural, os afetos, as emoções e os sentimentos são condições que pertencem às estruturas de desenvolvimento da pessoa. Observa-se que o humano pode elevar-se a graus ascendentes ou descendentes em âmbito afetivo, e o julgamento do seu estágio está na percepção de quem determina e possui as chaves de interpretação das ontologias dos valores de uma sociedade. Assim, a discussão proposta neste estudo não se volta à escolha do melhor ou pior, mas às possibilidades que uma instituição possui para desenvolver os níveis de humanidade ao elevar as consciências pelo essencial que elas possuem sob o nome “afeto”, visto a incapacidade de perscrutar com objetividade sua essencial realidade. Urge que se busque movimentação e interdisciplinaridade, visando novas compreensões do fenômeno percebido, sem negligenciar as condições invisíveis e de fronteira.

Nesta pesquisa, destacou-se que as definições morais e religiosas estão permeadas de afetos. Não existe uma razão superior que ordena e se revela como verdade a alguns, pois os *insights* são despertados pelos afetos, já que a compreensão é a elaboração sistemática pós-evento; e o contato com tais definições é permeado de interferências contextuais e neurais, em razão do contexto cultural que inclina a pessoa a discernir e decidir-se por tais condições. Então, o que é a liberdade? Sabe-se que ela não se estabelece via razão, haja vista que a liberdade se inclina a ser uma condição de sentido que se alinha às experiências afetivas para além das condições de sistematização de pensamento. Nesse sentido, os discernimentos morais e as adesões teológicas/religiosas/políticas e todas as estruturas que envolvem humanos possuem uma configuração crônica e se estabelecem determinando e influenciando as leituras e as compreensões da realidade. Revela-se, então, a queda do “sonho de pureza” formulado por Bauman⁵⁰⁷, pois a moralidade e

⁵⁰⁷ BAUMAN, 1998, p. 16-19.

a condição comportamental da existência não se baseiam no pensamento lógico-sistêmico, mesmo que se deseje isso, na suposta suprema razão, mas nos afetos – emoção e sentimento. Antes de pensar sobre o que existe, é preciso sentir via experiência física ou mental o que existe; e é essa a condição que determina o ser e seu vir a ser temporal.

Além disso, destacou-se neste estudo o fato de que o desenvolvimento de uma consciência pode ser bloqueado por uma lesão. Se não há experiência afetiva com determinados dilemas, as difusas soluções serão forjadas via lógicas abstracionistas, que se perdem ao vento. Tendo verificado que toda estrutura de consciência é embasada na dinâmica dos afetos, uma consciência que se diz moral, mas sem afeto, é sinal de morte, é uma consciência lesionada; é incompatível com as evidências afetivas transmitir a afetividade da percepção numa espécie de oscilação existencial: uma hora ser razão, outra hora ser afeto.

O afastamento dos afetos contempla a negação dos afetos, a rejeição, o nojo por decidir ou não. Nos afetos estão as realidades perturbadoras. Talvez por causa dessa condição, os afetos ganhem má reputação, em função do seu incômodo vital e de sua sabedoria. Daí surge o conflito entre razão e afeto, pois a afetividade foi acusada de ser uma alteradora dos fatos, quando a alteração dos fatos se dá na elaboração das lógicas de sobrevivência. Nessa perspectiva, a melhor forma de relatar emoções não está nos conceitos gerais, mas nas narrativas que se apresentam como símbolos da própria existência, imagens que serão sempre confirmações mentais conduzidas pelas vibrações do ver, ouvir ou sentir. Ora, o que sente um apaixonado ao ouvir uma bela e “cafona” canção romântica não é o mesmo que sente o profissional que a toca, mesmo se ambos estiverem apaixonados. Assim, não há definição de emoção sem observação da conduta e do valor atribuído pela própria pessoa afetada.

Constata-se, portanto, que sentimentos formatados geram um indivíduo sequencial, serial, sem domínio de si, inconsciente de suas ações, pois sua existência se deixou conduzir por uma lógica de associação idealizada, sem correlações com as origens da essência da vida; e a consciência dos afetos esclarece a condição do ser ao classificar e nomear o visto e o sentido, bem como o julgamento de valor influenciado pelas condições de tais percepções, qualificando o fenômeno estético em sua suposta beleza ou feiura, bondade ou maldade.

Os afetos se estruturam pela memória e se tornam independentes em seu movimento transcendental na consciência, influenciando as condições de discernimento religioso e moral diretamente ligadas à vida. Esse fato é evidenciado pela percepção da consciência em sua subjetividade já configurada pelos resquícios de uma memória afetiva. Por conseguinte, as adesões a determinados valores morais, religiões e suas teologias contemplam, para além da ortodoxia, conteúdos de reminiscências e desejos não realizados, marcados pelas condições de espera por bem-estar e prazer, ou rejeições de dor e desprazer.

As narrativas das evidências revelam não só o objeto, mas, sobretudo, sua percepção, que não se dá em si mesmo, sendo animado pelas condições existenciais de quem o percebe. Evidentemente, é preciso considerar a morte da razão, como entendida na atualidade, e também as configurações supostamente científicas, teológicas, religiosas e morais que, em sua definição conceitual, defendiam ter alcançado a verdade, quando mantinha a verdade encoberta sob a máscara da razão, deixando escapar pelas frestas da vida os afetos. Acredita-se que a condição afetiva está amparada no labirinto da consciência, e a pessoa é, antes do “pensar”, afeto. Essa realidade não é factível via técnicas e métodos tradicionais de pesquisa, pois é um objeto sem objetividade, por ser subjetividade de uma verdade derivada das próprias condições históricas da pessoa, sendo, por isso, narrável e compreendida como fenômeno por uma consciência que observa o que se apresenta, não de fora para dentro, mas de dentro para fora.

SEÇÃO II

O DESENVOLVIMENTO MORAL NA VERDADE DA VIDA

Nas sagradas escrituras, observamos uma preciosa indicação, de forma afetiva⁵⁰⁸, de seguimento a Jesus Cristo, atribuída ao apóstolo Paulo: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo.”⁵⁰⁹ A qual tipo de afeto se refere Paulo? Considerando a proposta desta investigação, entendemos esse tipo de afeto como doação, e não como afeto de produção ou criação. A afetividade não é apenas um tema, mas uma condicional que permeia as experiências de fé, as mudanças da vida, as conversões e os impactos pelos quais as palavras⁵¹⁰ de Cristo são em si mesmas protagonismo e manifestação. Essa manifestação não é uma euforia dionisíaca, provisória, manipulatória, e sim uma essencialidade patética, expressão intrínseca e embrenhada do próprio *pathos*, o sofrer⁵¹¹ e o fruir, que entendemos como finalidade presente na mesma dinâmica das naturezas da glória e da ressurreição.

Evidentemente, a investigação por uma palavra que não seja só palavra do mundo é primordial para a compreensão da palavra da vida, pois a palavra de Cristo é capaz de impulsionar, fragmentar e lançar a pessoa no seu Si mesmo, retirando-a do mundo. Essa palavra é uma esperança fundada, não criada, própria esperança daquele que se sabe filho mesmo neste mundo que fere, mas que também possui vida que cura – o seu ser-Si mesmo em conjunção com as modalizações da existência que possui o sofrer e, no sofrer, o fruir.

⁵⁰⁸ Em determinados trechos, optamos por utilizar uma linguagem que inclui o redator no texto, pois seria contrário ao método adotado uma estrutura de linguagem de distanciamento, o que estaria na representação. A linguagem do eu está na linguagem da autoimpressonabilidade, que comunica na pureza da manifestação.

⁵⁰⁹ FILIPENSES 2, 5, 2004, p. 2049.

⁵¹⁰ Em sua tese de doutorado, Karin Hellen Kepler Wondracek constrói uma bela resenha crítica sobre as palavras de Cristo, contextualizando-as na filosofia de Michel Henry. Para nosso estudo, voltamo-nos à evidência de aplicação da teoria henryana na última fase de sua obra. Considerando que o trabalho de apresentação já foi realizado, não seria original da nossa parte refazer uma resenha sem as devidas aplicações e conexões com a sua determinada finalidade. Portanto, para conhecer a estrutura geral, indicamos as seguintes obras:

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 258 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2013.

⁵¹¹ O sofrer é entendido como “[...] núcleo invisível da vida” (PRASERES, Janilce Silva. *Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry*. Passo Fundo: Saluz, 2017, p. 94). No sofrer, a vida se revela, se doa, se manifesta (PRASERES, 2017, p. 95).

Nesta parte da tese, a redação acompanhará o modelo hermenêutico fundamentado na fenomenologia da vida. Nessa perspectiva, Michel Henry⁵¹² oferece possibilidade de compreensão e de aplicação da teoria cristã do próprio Cristo ao usar como modelo de interpretação o seu método revolucionário – também reacionário –, pois retoma ideias de grandes mestres espirituais em seus contextos teológicos derivados de antigos concílios cristãos. Não buscamos o perfil de uma linguagem da representação ou de configurações comportamentais associativas e de identificação, cuja finalidade seria apenas uma oratória invasiva e reprodutiva de um texto para o conhecimento de realidades ainda não conhecidas. Não pretendemos gerar uma teoria do discurso, pois de nada serviria à verdade da vida; trata-se de expor a essência condutora do ser nova pessoa.

Com base em Michel Henry, propomos uma volta às origens da vida, a fim de que o humano possa encontrar-se no seu ser-Si mesmo. Buscamos construir um olhar acadêmico que não altere o valor do dado, mas deixe que o objeto seja o que é, sem forçá-lo a comunicar-se conforme as estruturas formalizadas e combinadas das lógicas do mundo. Percebemos que Henry bebeu na fonte de grandes mestres espirituais e realizou a autodoação de Si em seu Si mesmo como alerta para o descaminho das atuais ciências humanas, que desejam matematizar-se e artificializar-se por métodos que não qualificam a sua atuação. Em seus escritos, Henry constrói

⁵¹² Para Marcelo Saldanha, não basta o imbuir-se da compreensão do dito de Henry. Essa teoria, assim como propõe seu método e sua ligação com o Cristianismo, não é algo a ser compreendido e explicado, mas sim vivido. É uma antiga e nova forma de compreender e ler o mundo, através da qual se retira todo o distanciamento e formalidade da representação, da ciência, para expor o seu ser-Si mesmo. Dessa forma, não “[...] nos basta a influência, precisamos ir além, necessitamos fazer de Henry parte constituinte de nós mesmos” (SALDANHA, Marcelo. Comamos e bebamos: Michel Henry e a antropologia tupiniquim. In: MARTINS, Florinda; PEREIRA, Américo (Org.). *Michel Henry: o que pode um corpo?* Contributos em Língua Portuguesa para um projeto internacional de investigação em rede. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. p. 167-168. p. 168). Na perspectiva de Henry, Saldanha compreende a fenomenologia de Henry como as próprias condições de Cristo, pelas quais o apóstolo Paulo afirmava: “[...] já não sou eu quem vivo, é Cristo que vive em mim” (GÁLATAS, 2, 20. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2033). Torná-lo parte constituinte de nós (Henry escreve a partir dele mesmo), participante de uma Vida Absoluta, é desejar ser essa Vida Absoluta, colocar vida em nosso próprio ser. Nesse tempo de desuso da condição humana, em que imperam os formatos tecnocientíficos, gritamos pelos afetos, pois não “[...] nos satisfazemos com esquemas fechados, precisamos colocar sobre o prato a ser devorado a nossa pimenta de cheiro e o nosso azeite de dendê” (HENRY, 2010, p. 168). Sem dúvidas, a perspectiva de Henry deve ser entendida como fenomenologia da vida em sua condição absoluta, encarnada e contextual, aplicada como basilar à compreensão do humano em sua cultura, pois a universalidade da pessoa é abertura ao todo afeto que ela é. Cabe enfatizar que a fenomenologia da vida é contrária à vida ao deixar-se reduzir a formulações estagnantes, na frieza do cálculo e de uma razão pré-concebida, impossibilitando uma declinação, que se dá no ver a vida para além do visto, para além dos seus sistemas. E Henry não propõe sistemas, mas sim a vida em sua essência, afetividade.

uma obra que contempla aspectos teológicos, morais, antropológicos e escatológicos, com inclinação assumidamente cristã, pois se vê em dívida intelectual com essa comunidade. Sua filosofia está embasada na construção e evolução nascidas de uma religião que influenciou todo o Ocidente, mas uma religião nascida de uma manifestação, de uma pessoa que não é o mesmo que a sua religião.

Precisamos destacar que não se constitui como objetivo desta investigação a repetição da filosofia de Michel Henry ou sua apresentação como novidade a um desconhecido, visto que trabalhos desse tipo já foram realizados por diversos pesquisadores. Esta pesquisa não pode ser compreendida por quem não se deixa tocar em sua afetividade pela inversão explícita na palavra, ou por quem a entende na forma mundana, como uma visão prática ou como um histórico exegético, não se mostrando disposto a entender a simbologia e a conexão afetivas em cada nota de rodapé e em cada palavra afetivamente lançada. Essa descrição analítico-fenomenológica quer ser uma manifestação pura dos afetos no método da narrativa fenomenológica da vida.

Em Henry, encontramos a condição de retorno aos fundamentos da teologia, na descoberta do valor da associação entre Cristo e vida fenomenológica, beleza tão antiga e tão nova, como destaca Agostinho ao reformular as bases de uma teologia em ruínas por confundir-se com as metodologias da representação, favorecendo um retorno ao diálogo com base no fenômeno, uma espécie de “razão experiencial”, “impressional”, pela qual possibilita o contato com a verdade no mundo invisível.⁵¹³

Nas palavras de Cristo, observamos a invisibilidade dos afetos e a presença representativa daqueles afetos que podem ser manifestados pelo vivente como aquele que é afetado pelo autoafeto na Vida Absoluta, a vida que não cessa no discurso, mas que se aprofunda em seu esplendor na ipseidade. Alertamos que a empatia e o cuidado não são os afetos, sim expressão deles. Para construir nosso debate afetivamente, procuramos não estruturar a linguagem na formalidade da cadência mundana ou do simplismo acadêmico. Estruturamos sem estruturas, acolhendo-a – a linguagem – como ela se dá, como manifestação afetiva e espanto que ocorre não para a consciência, mas a partir da consciência, sem a preocupação de esconder a

⁵¹³ Segundo Sanctis, “[...] a filosofia de M. Henry é a do invisível que funda o visível” (SANCTIS, Francesco Paolo de. Um conceito fundamental da fenomenologia henriana: a materialidade da afecção. In: MARQUES, Rodrigo Viera; MANZI FILHO, Ronaldo (Org.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p. 151-177. p. 173).

ipseidade investigada e declinada a seu sujeito de pesquisa, por tratar-se dos afetos. Essas explicações são importantes para que o leitor siga na leitura desta tese.

3 A DUPLA NATUREZA DE CRISTO NA LINGUAGEM DUPLA DA AFETIVIDADE

Retomando a obra de Michel Henry⁵¹⁴, destacamos a dupla natureza de Cristo: humana e divina⁵¹⁵. Assim compreendendo, aceitamos que “[...] Cristo é homem como nós.”⁵¹⁶ Nessa humanização, Cristo atinge diretamente a nossa carne em Jesus, pois só o poder de poder⁵¹⁷ ser humano, mesmo em sua condição de absoluto, é indicativo da sua divindade, da mesma forma que a profundidade da humanidade não pode ser atribuída a um ser puramente mundano, ou só humano, pois tal condição de humanidade está permeabilizada na divindade. Destarte, só a humanidade de Jesus em seu mais profundo rebaixamento até a aniquilação total pode ser expressão da verdade da Vida Absoluta: Deus em seu ser-Si mesmo.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Na perspectiva da fenomenologia da vida, uma impressionabilidade não pode ser impressionabilidade de impressionabilidade, mas autoimpressionabilidade. Dessa forma, neste estudo buscamos construir a pureza de uma reflexão fundamentada metodologicamente na investigação do objeto e aplicada às evidências encontradas nos autores que se dedicaram ao tema em questão.

⁵¹⁵ Essa foi a problemática central discutida no Concílio de Calcedônia, no ano de 451. Debatendo acerca da humanidade de Jesus, se o Verbo havia assumido em Si a natureza humana, e também como se dava essa união, o Concílio entendeu que o Filho de Deus é consubstancial a nós, segundo a carne (DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução José Marino Luz; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, nº 272-273, p. 103). Na carta “Lectis dilectionis tuae”, ao Bispo Flaviano de Constantinopla, o Papa Leão I afirma que Cristo nasceu com a natureza em dupla perfeição, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Para ele, ambas as naturezas se completam, estando em comunhão mútua e completando-se no que é próprio de cada uma (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, nº 291-294, p. 107-109). O monofisismo em sua reflexão reduzia Cristo a uma natureza apenas divina (DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. Tradução Aldo Vanucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 128). A natureza de Cristo se compõe de divina e humana, sem confusão nem mudança (contra Êutiques) e sem divisão nem separação (Contra Nestório). Portanto, Cristo não é aquele que possui duas naturezas, mas Ele é em duas naturezas, pois cada uma delas conserva as suas propriedades, salvaguardando o que cada uma delas possui e estando em uma única pessoa. Por isso, a ação de Cristo é uma ação de Deus e de homem; e seus afetos também são afetos de Deus e de homem – ao mesmo tempo (DUPUIS, 1999, p. 129).

⁵¹⁶ HENRY, 2013, p. 7.

⁵¹⁷ De acordo com Praseres (2017, p. 101-103), a noção de poder é derivada do sofrimento, que possui força que se estabelece em Si mesmo e com sua própria movimentação. E esse movimento é a vida na autodoação de Si. Portanto, a vida é afeto, e o afeto, a afetividade, é a essencialidade da vida, a essencialidade de Deus. No fim último da existência, na busca por uma definição representacional, responderemos com a experiência em sua condição de ipseidade. Deus, a Vida Absoluta, na qual somos viventes, é afetividade que pode ser aprofundada e experienciada no *páthos*.

⁵¹⁸ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 131.

Henry entende que a dupla natureza compreende aspectos balizadores, tonalidades que indicam que a carne⁵¹⁹ tonal mantém a vida em sua existência e ipseidade, que em sua essencialidade existencial se apresenta na doação que demanda condições capazes de sustentar a ideia de que o indivíduo pode subsistir em Si mesmo, que em si existem as condições necessárias para seu subsistir em Si mesmo⁵²⁰, no não bastar-se a si, mas vivendo na vida, pois sua condição carnal é limitada no poder pensar-se em “dar-se vida” ou “manter-se”. Nessa carne há, como “tonalidade afetiva”, dor, que é geradora de insatisfação e que, em sua recondução e unidade, designa no afeto da carne o sofrimento capaz de manifestar a incapacidade da carne de bastar-se a si mesma.⁵²¹

A carne é dinâmica, *dynamis*, pois oferece em si mesma, no sofrer, respostas em sua própria condição. Não é a fuga da dor da carne que oferece a verdade das estruturas de vida, mas a escuta da mensagem que o sofrer oferece. É preciso entender que é na carne que se obtém a resposta da própria carne. É no mesmo sofrimento que recebemos a condição de sentido, condição afetiva que se destaca na capacidade de entender por Cristo em Si e com Ele as suas próprias expressões vitais do sofrer. É no sofrimento de Cristo que se esclarece o sofrimento humano e as condições dessa tonalidade afetiva para a humanidade, bem como sua evolução, correspondendo à necessidade da cruz para a glória, descobrindo e aceitando na linguagem afetiva da cruz, sofrimento, a simbiose da alegria, que já está engendrada na ressurreição, por meio da qual aceitamos o seu fruir.⁵²²

⁵¹⁹ Em hebraico, carne significa o ser pessoa em suas imperfeições e debilidades, em sua fraqueza, em seu sofrimento, em suas angústias e dores, em seu ser que se esvazia do visível, a uma *kenosis* da fraqueza. Em João, evidencia-se o paradoxo da divindade em sua manifestação de poder e força. O afeto por excelência da vida é o que brota da condição do sofrer, do desgastar-se existencial, da inutilidade, do nada. Isso é o oposto à ideia mundana do divino, que na Vida Absoluta não é distinto, mas uno. A glória está no aqui das condições da vida terrena, como se observa em suas descrições parabólicas. O que antecipamos é a incompreensão do mundo para a cura, não só para um discernimento sem dores de culpa, mas para uma vida feliz, pois Jesus ensina que a afetividade é uma realidade derivada do sofrimento, que revela a glória. Tal apresentação está presente na própria vida de Cristo: sua condenação, sua morte, suas lágrimas, sua preocupação para com sua mãe aos pés da cruz, seu amor por João. Como João, Henry considera a vida afetiva de Jesus como revelação da verdade absoluta do ser-Si mesmo gerado na Vida Absoluta. Henry acompanha a maturidade de João, pois este é o evangelho da vida adulta, pelo qual não se busca justificativas e prazeres iminentes, mas se contempla a vida em sua condição de presença (ADAM, Karl. *O Cristo da fé*. Tradução Padre José de Assis Carvalho. São Paulo: Herder, 1962, p. 202-203).

⁵²⁰ HENRY, 2013, p. 7.

⁵²¹ HENRY, 2013, p. 7.

⁵²² As condições afetivas da vida são ao mesmo tempo “[...] um gozo e um sofrimento primordiais” (KÜHN, Rolf. *Iipseidade e práxis subjectivas*. Abordagens fenomenológicas e antropológicas

Surgem, através da compreensão de que cada humano completa em sua carne o que faltou à cruz de Cristo⁵²³, as motivações para enfrentar e transformar as misérias que se manifestam sem consentimento ou desejo humano de fruição. É por essa cruz que o humano pode tomar decisões, com segurança e sem conflitos afetivos, compreendendo-se no arquifilho, visto que é na condição carnal do humano que está a sua condição de vida e a ipseidade da sua condição de discernimento e moralidade, pois se há algo do qual não podemos fugir é desse presente pulsante, do sofrer que carrega em si a felicidade fruidora.⁵²⁴

Ao observarmos os afetos nas palavras de Cristo, essa revelação nos afeta quando sentimos por nossa condição o que ele sentiu e, no sentimento que viveu, o que vivemos, sofrendo o que sofremos e ainda sofreremos, tendo em vista a liberdade humana ao desenhar seu caminhar no mundo. Assim, os afetos não são sentimentalismos ou sensações⁵²⁵ de representação detectáveis e descritíveis neurocientificamente. Todas as condições do mundo estão no mundo e são vistas pelo mundo, e se alienam no mundo devido ao esquecimento do seu ser filho; e é pelo mundo que ocorre a privação da pessoa em sentir-se a si mesma em seus limites e vislumbres, fechando-os às transcendentalidades do eu.

segundo o pensamento de Michel Henry. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Coleções Colibri, 2010, p. 64).

⁵²³ No quinto capítulo do *Salvifici Doloris*, importante documento da teologia Católica, é aprofundada a ideia da participação no sofrimento de Cristo: “Cristo introduziu-nos neste reino pelo seu sofrimento” (*SALVIFICI DOLORIS. Carta Apostólica de João Paulo II aos Bispos, aos Sacerdotes, às famílias religiosas e aos fiéis da Igreja Católica sobre o sentido cristão do sofrimento humano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 20). Dessa maneira, o afeto de Cristo, que nos lança na alegria, dá-se no sofrer, que se torna condicional inseparável para a ascensão à glória. Esse documento pode ser lido como uma fenomenologia católica do sofrimento, fundamentando-se em Michel Henry e em alinhamento com a própria tradição cristã de todas as denominações.

⁵²⁴ MARTINS, Florinda. *Estátuas de anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri, 2017, p. 95.

⁵²⁵ Segundo Florinda Martins, não se deve confundir sensibilidade com sensações, pois as sensações são estruturas vivenciadas em um corpo e estão estruturadas na compreensão subjetiva do mundo. Já a sensibilidade é o sentimento a partir do próprio Si mesmo, é o próprio eu, o próprio corpo, a própria consciência que, em sua forma única, constitui o corpo (MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo: por uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002a, p. 164). Portanto, neste estudo, ao discutir consciência, não estamos tratando de um objeto que invade o ser, de uma percepção que se alojou em função das condições históricas e contextuais em algum coração humano, mas sim da consciência do próprio ser humano em seu estado de afeto presente-eterno, pois a constituinte humana é um ser essencialmente estado de presença na Vida Absoluta, em seu comunicar por uma linguagem não dita nos signos convencionais particularizados, e sim universalmente doados, inconfundíveis no coração que sofre e se dilacera no sofrer, capaz de reconstituir-se no seu *essere* em Si, não como futuro e advento distante, mas como presença divina em uma condição finita e humana.

Os afetos subliminares e indicados nas palavras de Cristo⁵²⁶ carregam o seu conteúdo de invisibilidade alcançável via outro olhar que não o das condições da ciência modelada na estrutura galileana, visão “geométrica” que, junto ao racionalismo socrático, potencializou com força tecnológica o descart e a negligência dos afetos.⁵²⁷ Ao identificá-los essencialmente, observamos que os afetos vividos aqui, nesta vida, são afetos da vida mesma de filho: filhos no filho, afetos no afeto, um arquiafeto que conduz cada vivente a discernir em seu sacrário secreto, consciência⁵²⁸, o seu agir, que deriva de uma experiência acionada por uma arquilinguagem diferente da *logia thécnos* do mundo.⁵²⁹

Considerando a obra de Henry, em seu valor essencial de reapresentação fundamental da natureza dupla de Cristo, percebemos, assim como a sua palavra é dupla, a manifestação de sua afetividade. No entanto, cabe enfatizar a importância de não se confundir dupla e duplicidade. A natureza afetiva não é de duplicidades, mas dupla, pois através dela se alocam todas as demais proposições: “[...] trata-se ora da palavra de um homem, ora da palavra de Deus.”⁵³⁰ É assim que se aplica a mesma categoria aos afetos: afetos divinos e humanos. O que também se insere na dupla vontade⁵³¹ de Cristo.

⁵²⁶ Nas palavras de Cristo, Jesus revela o caminho salvífico. Essa palavra – vida, Cristo – é identificada com o *logos*, e não se aproxima com tanta estreiteza do “dabar” bíblico. Por isso, a linguagem inteligível e compreensível do amor de Deus é uma palavra-carne-transcendente, não uma conceituação, mas uma ação afetiva de autoentrega por um afeto que, afetado, afeta a Si mesmo. Essa linguagem é compreensível e possui em si o mistério invisível da glória. Deus, a vida encarnada em Jesus, é a sua própria palavra, e Cristo seu próprio afeto, que se comunica por uma dupla consciência sem conflitos (DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático*. Tradução Ativo Fassini. São Paulo: Loyola, 1977, p. 238-239).

⁵²⁷ HENRY, 2014a, p.145-148.

⁵²⁸ SANTA SÉ. *Concílio Ecumênico Vaticano II* – Documentos. Nº 16. Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018, p. 200-329.

⁵²⁹ HENRY, 2013, p. 8.

⁵³⁰ HENRY, 2013, p. 8.

⁵³¹ Em 649, Martinho Primeiro convocou o Concílio de Latrão, a fim de condenar o monotelismo, doutrina que defendia a crença de que Cristo possui uma única vontade, sobressaindo sempre a divina. Nesse Concílio foi reafirmada a doutrina de Calcedônia das duas naturezas, esclarecendo sobre as duas vontades (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, nº 500-522, p. 180-190) estabelecidas como “duas vontades naturais”, e em acordo. Dessa forma, ao aplicar as fórmulas de Calcedônia, evidenciou-se o seguinte: “Se há em Cristo duas naturezas, há também duas vontades e dois modos de agir, correspondentes a cada uma das duas naturezas, sendo ambas ‘intimamente’ unidas no mesmo e único Cristo Deus” (DUPUIS, 1999, p. 136). Por isso, “[...] se alguém não professa, de acordo com os santos Padres, em sentido próprio e verdadeiro, duas vontades coerentemente unidas do único e mesmo Cristo de Deus, a Divina e humana, pelo fato de que ele mesmo, segundo cada natureza sua, de modo natural, está querendo a nossa salvação, seja condenado” (DENZINGER; HÜNERMANN, 2007, nº 510, p. 184-185). O Concílio de Constantinopla propôs a mesma doutrina: retomar a afirmação de Calcedônia das duas naturezas e acrescentar a definição das duas vontades e das duas atividades naturais. Os dois modos de agir estão unidos numa única e mesma pessoa, Jesus Cristo, “[...] sem separação, sem mudança, sem divisão, sem confusão” (DUPUIS, 1999, p. 137). De acordo com o Concílio, não há entre elas

Trata-se ora da palavra de um homem ora palavra de Deus porque o sentir em consciência, ao ser transmitido ao mundo, expõe nos códigos linguísticos reduzidos do mundo uma imperfeita comunicação afetiva. Isso porque a palavra de Deus Cristo⁵³² ouvida não é a mesma escrita, mas idêntica. A escrita contém uma autoimpressibilidade de quem ouviu e redigiu na sua condição de manifestação afetiva. Portanto, a palavra de Cristo não é a letra, mas o sentido essencial puro ao retirar as camadas protetoras de uma cultura linguística de manifestação. Nesse viés, Henry destaca que Cristo é a linguagem própria, uma linguagem distinta⁵³³ que se esclarece plenamente na simbologia dos afetos.⁵³⁴ Na palavra de Deus, Cristo, encontramos o modo pelo qual Deus fala e o modo pelo qual, fenomenologicamente, experienciamos a sua automanifestação. Ora, Deus falou de maneira mais sublime na cruz, linguagem mais eloquente de Deus/vida entregue a partir da cruz e preparada no caminhar deste mundo.

Conforme indica Henry, o evangelho de Tomé é uma realidade que consiste na enumeração das palavras de Cristo⁵³⁵, documentos autênticos, homem que a outro se dirige em linguagem que comunica, mas não representa apoio para as discussões da filosofia da linguagem ou às diversas pesquisas em linguagem que se misturam com o mundo da observação ciber-técnico-molecular. Essa linguagem é ampla e difere da objetividade sonhada⁵³⁶, porém as palavras de Cristo geram uma ética, uma forma de agir, uma consciência em desenvolvimento.⁵³⁷ Esta é a finalidade da palavra

oposição alguma, visto que a vontade humana se conforma totalmente à vontade divina, e cada “[...] natureza atua em comunhão com a outra, o que lhe é próprio, ou seja, o Verbo faz o que é do Verbo e a carne, o que é da carne” (DUPUIS, 1999, p. 137). “As duas vontades e operações naturais [...] concorrem juntas para a salvação do gênero humano” (DUPUIS, 1999, p. 139). Nesse viés, a fenomenologia da vida compreende que, no mundo, o comportamento não está na forma essencial, pois o comportar-se no mundo é uma impressão necessária para que seja possível um viver correspondente aos anseios da própria manifestação. Contudo, a essência manifesta não é o que se manifesta em sua plasticidade, e o que ela faz no mundo corresponde às condições do mundo. Assim, ao retornar ao estágio absoluto de inteligência, as condições do aqui não estarão limitadas ao seu contexto e campo de visão ou percepção, por isso, para a fenomenologia da vida, o humano é essencialmente liberdade pura – é para a liberdade que fomos livres (GÁLATAS 5, 1, 2004, p. 2036).

⁵³² Essa palavra se automanifesta a si mesma e tem sua plenitude no evento da encarnação, pois é na encarnação que a comunicação se dá na manifestação da autodoação. A autodoação não é uma gnose, mas experiência autossensível de afeto, incomunicável em sua plenitude nos signos linguísticos, mas sim na afetividade dos viventes em seu testemunho autoimpressional (ADAM, 1962, p. 199).

⁵³³ “A tradicional linguagem do ser cede lugar à fenomenologia da vida” (MARTINS, 2002a, p. 55).

⁵³⁴ HENRY, 2013, p. 10.

⁵³⁵ HENRY, 2013, p.10.

⁵³⁶ HENRY, 2014a, p. 65.

⁵³⁷ HENRY, 2013, p. 11.

de Cristo: indicar o agir humano para agir conforme a natureza de Filho, por uma ação decorrente da pureza do afeto, conforme a sua natureza de nascido da vida, vivente, salvo.

Que tipo de consciência de filho se reconhece filho no Filho? Quais os estágios para tal desenvolvimento? Quais testemunhos dos afetos encontram, no sofrer, a cruz, e pela cruz o seu fruir? As palavras de Cristo não falam só do agir humano, mas do próprio Cristo. E ao falar do próprio Cristo, Verbo encarnado, indicam como deve ser o agir humano, baseado no *imitatio*, fundamentado nos evangelhos e como um discurso de ipseidade de quem experimenta-se a Si mesmo⁵³⁸ na Vida Absoluta: “[...] discurso de Cristo sobre si mesmo.”⁵³⁹

3.1 A LINGUAGEM DOS AFETOS NA PALAVRA AFETIVA DE CRISTO

A linguagem dos afetos na palavra de Cristo pode apontar o caminho mundanamente buscado e tragicamente frustrado para o desenvolvimento ético do ser pessoa como ser capaz de realizar uma experiência do bem em qualquer fazer. Para Henry, assim como toda filosofia, ciência e sabedoria, a palavra de Cristo possui a pretensão de verdade de revelar a Si mesma, palavra de Deus, Cristo, que se afirma ao ser ele próprio. Se Cristo é a palavra de Deus, é Nele que Deus deixa ver tudo e fala tudo sem mundanizar-se, mas, humanizando-se, afeta sem afetar-se, pois tais afetos são extensões condicionais da existência da vida na Vida Absoluta.

A finalidade da sabedoria da vida é conduzir o humano a uma vida boa, e uma vida boa que contemple a generalidade de aspectos vitais da vida, que ao serem experienciados conduzem à moralidade. Conduzir o humano ao desenvolvimento moral consiste em ajudá-lo na mudança de comportamento. Essa sabedoria documentada no evangelho serve de impulso inquietante para as consciências acomodadas no fazer pela lei ou pelo direito. Ao observar e definir quem é o humano, define-se por negação e analogia à visão projetiva no sistema observável no universo. Se o humano se constitui apenas de moléculas e partículas, de que serve o universo composto da mesma matéria do humano? O universo perde seu valor e é reduzido a mecanismos projetáveis e estáticos das evoluções físico-mecânicas. Nesse sentido,

⁵³⁸ “A receptividade de si é a possibilidade da própria actividade” (MARTINS, 2002a, p. 55).

⁵³⁹ HENRY, 2013, p. 11.

Henry destaca o problema do mal, citando o evangelho de Mateus⁵⁴⁰ contra as ideias do formalismo ritualista.

Percebemos, portanto, que os afetos são realidade⁵⁴¹ de pureza transcendental, pois “[...] é em seu coração – ali – onde o homem experimenta tudo o que ele experimenta e se experimenta a si mesmo, ali onde ele é homem à diferença de todas as ‘coisas’ – que se encontra o mal, é dali que provém”⁵⁴² toda a maldade⁵⁴³, de onde se compreende a ligação entre coração, afeto e consciência, que não se trata da consciência das coisas, mas de uma autoconsciência em Si mesma, que não se dá a Si mesma, visto que é consciência de Si, uma autoconsciência.

Ao distinguir os bons e maus afetos, os puros e impuros, Henry afirma que o afeto impuro tende ao mal⁵⁴⁴ e, por essas conexões, a bondade é a pessoa que se experimenta a si mesma boa, já que a bondade não é uma bondade da criatividade ou uma construção criativa, e sim derivada da sua autoconsciência afetiva ao perceber o fenômeno experiencial, que em si mesmo afeta a sua própria estrutura vital, cujo fim tende a ser o experienciar da sua própria vida.

Mas o que é viver? “Viver não é, com efeito, nada além de sofrer o que se é e gozar de o ser, desfrutar de si.”⁵⁴⁵ A linguagem dos afetos está amparada no sofrer e gozar; isso é a vida, e a vida coloca em sua realidade dual as duas naturezas, assim como as naturezas de Cristo, humana e divina, pois a vida se apresenta como sofrimento e gozo, na forma de consubstancialidade, indivisa, inconfundível e inseparável. Dessa forma, a realidade humana é afetiva, e só o mostrar-se afetiva é

⁵⁴⁰ MATEUS 15, 12, 2004, p. 1732.

⁵⁴¹ Realidade constituinte de uma revelação interior de nós a nós, em si mesma, em sua ipseidade (KÜHN, 2010, p. 65). Ora, se temos uma revelação interior, essa revelação não é uma revelação doada a nós por nós mesmos. Se assim fosse, seria apenas o que Feuerbach (apud ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991, p. 101-109) destacou: uma autoprojeção. A fenomenologia da vida, ao enfatizar seu eu em Si mesmo, não pode ser compreendida como autoprojabilidade, e sim como observação das condições estruturais e constituintes do humano para vir a ser o que ele é. A diferença está no autoconhecimento, ou na, recorrendo a um termo mais adequado e alinhado à fenomenologia da vida, “autoconsciência”. Percebemos que a crítica histórica às religiões se confunde com o Cristianismo por conceber o Cristianismo como uma religião igual às demais. No entanto, o Cristianismo é Cristo, e não as estruturas religiosas que reclamam a sua guarda. Daí que, ao observar o Cristianismo na linhagem da revolta religiosa, se lança fora a libertação pregada por Cristo e a chance de encontrar a verdade em uma vida plena. Na busca pela essência do Cristianismo, encontramos Cristo que em sua essência, por isso não se trata de religião, mas sim de vida.

⁵⁴² HENRY, 2013, p. 18.

⁵⁴³ MATEUS 15, 17-20, 2004, p. 1732.

⁵⁴⁴ MARCOS 7, 15-23, 2004, p. 1769.

⁵⁴⁵ HENRY, 2013, p. 18.

verdadeiro, haja vista que “[...] a afetividade⁵⁴⁶ é a essência da vida.”⁵⁴⁷ Portanto, a afetividade da vida não está amparada na motivação para alcançar determinada substancialidade visível e materializada, está nas condições inesperadas e indesejadas, no acesso aos sofrimentos e fruições que se automanifestam sem previsibilidade sistemática. Podemos notar as variabilidades das manifestações do sofrimento, porém não é possível prever as condições de sua presença ou de seus impactos na decisão humana, visto que as decisões do humano se configuram como forma de reduzir os impactos do sofrimento ou de aumentar a potência do gozo.

Ao buscar a experiência religiosa de um culto, a pessoa se deixa tocar por uma profunda alegria, que suprime momentaneamente as condições de sofrimento, sejam elas dor, angústia, miséria, desemprego etc. Por ser uma experiência de prazer, a tendência humana é sistematizá-la, a fim de que seja repetível na mesma medida da experiência inicial. Contudo, as decepções em não alcançar a mesma intensidade podem levar, ao que antes era gozo, ao sofrimento ou impotência. O que isso significa? Quanto mais o indivíduo deseja uma experiência da representação, distante da vida, mais recorre à manipulação técnica que se aproxima da não vida, que o leva a fragmentar o fruir e a obnubilar as condições potenciais da autoafetação na ilusão do seu eu.

A definição de afeto, e sua sistematização, se torna inconcebível, pois não haverá igual condição de conflito para discernimento, bem como não haverá condição igual de sofrimento capaz de possibilitar acúmulo experiencial. Segundo Henry, conforme a condição de impressionabilidade⁵⁴⁸, a linguagem de Cristo é a linguagem da dualidade em Si, como é a vida em si: sofrimento, mas sem dualismos.⁵⁴⁹ Já a fuga para a permanência em uma ou outra é fuga de Si mesmo; e fugir de Si mesmo cansa, desgastando as condições do próprio eu, definindo-o como fracasso. A definição do que seja estrito e sistêmico em tal afeto, com suas características associativas e

⁵⁴⁶ Segundo Sanctis (2011, p. 165), “[...] a afetividade é a efetuação da autoafecção”, o que significa que a vida em seus afetos não pode evitar a Si mesma. Não se pode evitar sentir o sofrer ou sentir a alegria, visto que a afetividade é o fenômeno puro que revela a verdade da vida e se torna a forma sublime do aparecer. É na linguagem afetiva que o ser autoafetado afeta, em sua autoafetação, como “fenomenalidade pura” (SANCTIS, 2011, p. 165).

⁵⁴⁷ HENRY, 2013, p. 18-19.

⁵⁴⁸ Condição da imersão em seu ato, uma vez que é na condição do vivido que se dá a Si mesmo dentro do seu ser-Si mesmo e no interior de um Si. Essa impressão é o que constitui o princípio da vida (SANCTIS, 2011, p. 168).

⁵⁴⁹ ADAM, 1962, p. 197.

plásticas, desencaminha a essência da verdade da palavra de Cristo no *pathos* da existência fenomênica.

Destarte, a afetividade tem por tonalidade a sua ligação com a vida, que é Cristo em sua realidade humana e em sua condição de automanifestação, visto que o humano não é representação, mas essencialmente afeto conduzido pelo arquiafeto, o que é totalmente contrário à lógica. A pessoa é um ser de afeto e “[...] extrai sua realidade da afetividade⁵⁵⁰ da vida”⁵⁵¹, e por essa condição experimenta a Si mesmo no sofrimento e na alegria. Eis aí o que se apresenta como revolucionário-reacionário-originário, pois se o que vivemos não nos afeta não estamos na vida: só sofre e se alegra quem está na vida; e só é vida uma vida que se afeta e se deixa afetar, afetando-se a Si mesma no mesmo afeto absoluto encarnado e escancarado na vergonha humilhante da sua simbologia de cruz.

3.2 A NÃO AFETIVIDADE DO MUNDO

Segundo Henry, para buscar dominar as condições dos afetos, o humano acumulou e desenvolveu, por uma sabedoria milenar, técnicas surpreendentes, entretanto a sua composição é apenas exterior, mundana, capaz de dizer só do que mostra e do que o outro pode ver da mesma forma que o que mostra a viu. Isso demonstra que a ciência é exterioridade objetiva e mundana, e, com todo o seu valor, possui valor para o mundo, não para a vida. Essa lógica exterior desconsidera o humano como vida, estabelecendo padrões inteligentes e artificiais para determinar caminhos, decisões, sentido e metas de vida. No entanto, continua exterior, pois só é humano o que é interior, visto que a exterioridade é representação combinada de logicidade, mas não essencialidade das manifestações da Vida Absoluta.

Assim, aplicados à moralidade, toda estrutura de moralidade de poder e dever, e que rejeita o eu transcendental de cada pessoa em seus afetos essenciais e balizadores – sofrimento e alegria, universalidade essencialista dos afetos –, é do mundo, da mentira, da lógica representacional e não da vida, dos afetos. Nessa

⁵⁵⁰ É na afetividade que encontramos o fundamento em sua universalidade, pela qual temos a determinação de todos os fenômenos (HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 608). Por essa afetividade encontramos a determinação em sua originalidade afetiva. Dessa forma, a afetividade está instalada na vida como poder de “recepção”, “*tonalité affectiv*” (HENRY, 1963, p. 605) elementar às condições pelas quais observamos que toda relação é afetiva (SANCTIS, 2011, p. 168).

⁵⁵¹ HENRY, 2013, p. 19.

linguagem, o aparecer se mostra mais na irrealidade do que no aparecer, já que a contradição e o conflito se instalam no clamor da irrealidade, que grita: “[...] faça sair esse cão que não para de latir.”⁵⁵²

Não importam os conceitos, todos são compostos de linguagens ausentes, assim como a poesia, que em sua linguagem sentimental é exterior, mas não diz do afeto.⁵⁵³ Alguém que sente medo, sofre; quem sente em si alguma dor ou fome, mesmo envolto na condição dual da presença da alegria, sentirá em seu sentir o sentimento da possibilidade do fruir, pois a alegria é uma possibilidade, uma promessa de saída do sofrimento. Ao sair do sofrimento para viver a alegria⁵⁵⁴, o humano pode ter medo de ficar triste, e isso causa sofrimento. Em resumo, o que é interior e o que é exterior são aspectos distintos, ordem da vida que se experimenta a Si mesma nos sofrimentos, desejos e felicidade de viver.⁵⁵⁵

3.3 A EXPERIÊNCIA DE SI NA LINGUAGEM PATÉTICA DO SEU SI MESMO

Conforme destaca Henry, a condição dos seres encarnados que vivem a “tonalidade movente”, pela qual fazem a experiência de Si mesmos, é chamada de afetos. Como tonalidade, esses afetos apresentam-se como “[...] fome, sede, frio, mal-estar, pena do esforço, medo, ressentimento, desprezo.”⁵⁵⁶ Todas essas condições são experiências da carne, dado que o mundo⁵⁵⁷ encarnado é sensível, não teórico. Desse modo, a pessoa possui o primado sobre as coisas e está em posição de superioridade sobre o universo, devido ao mostrar-se do mundo ser menor que o homem, inferior, sem possibilidade de cálculo.

Portanto, a realidade de Si só pode ser vivida quando o humano não deposita seus interesses apenas no mundo, pois esse mundo desvaloriza o si carnal vivente.

⁵⁵² HENRY, 2014a, p. 67.

⁵⁵³ HENRY, 2014a, p. 68.

⁵⁵⁴ Essa alegria, gozo da vida, é viver a Si mesmo sem seu próprio dom de Si (KÜHN, 2010, p. 65).

⁵⁵⁵ HENRY, 2013, p. 19.

⁵⁵⁶ HENRY, 2013, p. 20.

⁵⁵⁷ Sanctis (2011, p. 130-157) destaca a “ontologia fenomenológica universal” de Henry, que indica uma outra fenomenalidade, que é a essência da manifestação, o que significa que o Si visto em sua coincidência não remete a uma transcendência. Conforme destaca Sanctis, Henry nega toda a exterioridade e, por consequência, toda a linguagem exterior, visto que o ser não surge de fora para o sujeito, como pensavam as linhas anteriores da fenomenologia, uma vez que a realidade do mundo não existe em Si. Assim, a realidade indicada por Henry não está na linha de um esforço, de uma conquista, mas sim de um reencontro com o que há dentro de cada um, haja vista que a vida, Deus, não está fora, mas dentro (SANCTIS, 2011, p. 159-160).

É na condição de mundanidade que o humano, cada vez mais, desconsidera em si a vida que há no outro, via sistemas que visam a igualdade das moléculas e partículas, a estrutura da vida humana, rejeitando o aspecto da Vida Absoluta⁵⁵⁸ no ser capaz de, afetado, afetar-se e afetar. Haverá em Henry uma espécie de antropocentrismo subjetivista? Não, haja vista que o que ele reconhece é a distinção entre vida em Si mesma e vida biológica. Não se deve confundir vida biológica (a experiência de ser aqui) com a verdade da condição do ser na Vida Absoluta. É preciso distinguir o humano do mundo, que vive no mundo, mas não se confunde com ele, visto que cada humano possui, em sua linguagem, uma linguagem de carne vivente na Vida Absoluta.

3.4 A PALAVRA DA VIDA NÃO SUPERESTIMA O MUNDO

As palavras de Cristo⁵⁵⁹ ensinam a não superestimar o mundo, visto que a “[...] relação entre o mundo e a nossa própria vida se propõe aí sob a forma de uma oposição radical entre o visível e o invisível”⁵⁶⁰; visível que se dá na razão e na lógica da representação. No entanto, a vida é invisível, e essa vida invisível está em cada pessoa e não se confunde com a vida biológica. Na vida invisível, detectável na linguagem afetiva, a carne experimenta o mistério dos afetos em Si mesmo.⁵⁶¹ Considerando tais condições, não há por que cultivar a exaltação de um dos lados, pois se Jesus possui natureza humana e divina, duas vontades, uma pessoa, Ele também é visível e invisível.⁵⁶²

As condições de manifestação⁵⁶³ de Jesus são as mesmas condições da fenomenologia⁵⁶⁴ da vida em sua estrutura de inversão. Assim, visível é o Jesus e

⁵⁵⁸ “Absoluta” está relacionada à liberdade, à purificação, a uma vida não condicionada pelo mundo e suas estruturas de ligamento limitantes (SANCTIS, 2011, p. 163).

⁵⁵⁹ MATEUS 6, 25-34, 2004, p. 1713; HENRY, 2013, p. 21.

⁵⁶⁰ HENRY, 2013, p. 22.

⁵⁶¹ MATEUS 6, 1-18, 2004, p. 1713-1714; HENRY, 2013, p. 23.

⁵⁶² HENRY, 2013, p. 24.

⁵⁶³ A manifestação é manifestação de Si mesma “num si carnal”, pois no ser que aparece, o ser do aparecer, encontramos a revelação de Si, pois é nesse aparecer que encontramos já o seu ser. Portanto, neste texto, ao tratar da questão do sentir, consideramos que o sentir não revela só a sua condição de sentir, mas o seu próprio ser. Sentir é revelar o ser, haja vista que a sua autoafecção é materialidade interna e não exposta, como no mundo; a matéria interna de afeto se identifica com o movimento, por isso o ser é o que sente, e o afetado, aquele que se autoafetou: “[...] esse est se sentire” (SANCTIS, 2011, p. 177).

⁵⁶⁴ Nesse aspecto, compreendemos que só uma fenomenologia não intencional pode libertar o mundo aprisionado e abri-lo ao que ele é em sua integralidade total, a fim de que possa conhecer a Si mesmo e identificar-se com a sua verdade. Esse “noema”, conteúdo do mundo, é o ente

invisível o Cristo, sem conflitos ou confissões separadoras. A realidade se configura da mesma forma: subjetiva e objetiva (para nos ser possível conhecer o que se mostra, a aparência).⁵⁶⁵ É na mesma condição do mundo que os sistemas humanos são feitos pela própria aparência do humano-mundo. Para Henry, “[...] aquele que assumiu plenamente nossa natureza humana é o Verbo de Deus”⁵⁶⁶, já que assumir a natureza significa permanecer nela como Verbo. Nas palavras de Cristo encontramos um sistema humano e uma sabedoria que, ao dirigirem-se a nós, não se referem apenas a nós, mas a Ele mesmo. Nessa palavra, o Cristianismo é mais que uma religião de sistemas, tornando-se sabedoria e espiritualidade que podem ser compreendidas e vividas para além da condição teológica, filosófica ou ideológica⁵⁶⁷, donde a sabedoria da vida é seu afeto, Cristo, e sua espiritualidade é a manifestação do seu afeto em Si mesmo. Desse modo, é pelo agir de Cristo que o humano é capaz de entender como ele age e como deve agir.

escondido, que só pode aparecer na autoafecção, no sentir-se a Si, na experiência de Si, em seu como e pelo qual se sente, mas não é sentido (SANCTIS, 2011, p. 163-164).

⁵⁶⁵ HENRY, 2013, p. 25.

⁵⁶⁶ HENRY, 2013, p. 27.

⁵⁶⁷ HENRY, 2013, p. 28.

4 CRISTO E SUA AUTOMANIFESTAÇÃO AFETIVA NA PALAVRA

Conforme a segunda tese proposta por Henry, as palavras de Cristo revelam a condição na qual elas estão implicadas, entre o corpo⁵⁶⁸ e a sua relação com o universo, os afetos e os desejos. Para o autor, é na busca pelas coisas que ocorre a identificação do sistema humano edificado no mundo da aparência exterior.⁵⁶⁹ Nessa condição, as palavras de Cristo servem como crítica à sabedoria humana, haja vista que mostram uma ética capaz de provocar no indivíduo o desenvolvimento de uma consciência moral pelo afeto, que gera alegria, e, ao mesmo tempo, sofrimento pela conversão e necessidade de abandono do mal que massageia a superficialidade do eu. Podemos observar essa visão na parábola do jovem rico que, ao encontrar Jesus, se percebe vivendo no mundo da representação, mas ao mesmo tempo deseja seguir a Jesus, e se alegra com essa possibilidade, ainda que seja desafiado pelo sofrimento ao abandonar o que é mundano para regenerar-se como filho no Filho. Essa parábola é modelo de análise cristã do desenvolvimento moral: o despencar do mundo é elevação para o eu transcendental na vida.

4.1 PALAVRAS QUE CONVERTEM AS MODALIDADES AFETIVAS

Ao humano é necessária e esperada, pelo contato com as palavras, a conversão, através da qual há mudança de vida. A conversão não é adesão a fórmulas, é experiência, “[...] uma vez que a natureza do homem está marcada por um mal que se encontra em seu coração⁵⁷⁰, não é sua melhoria, mas sua transformação

⁵⁶⁸ Não há como se enganar a Si mesmo sobre o que é sentido, pois o que é sentido no corpo é sentido no sentimento do corpo na pessoa, modificando a ideia de que o ser é um ser em sua totalidade de pensamento. Ao contrário, o ser pessoa é um ser que sente, e esse seu sentir está condicionado a seu status de ser; “sinto, logo sou” (PRASERES, 2017, p. 74).

⁵⁶⁹ HENRY, 2013, p. 31.

⁵⁷⁰ Na tradição cristã, esse mal é compreendido como pecado, inclinação, concupiscência (CATECISMO..., 1999, nº 978, p. 276). Segundo a tradição Católica cristã, a afetividade, denominada amor, amor que é o amor de Cristo derramado na cruz, é mais forte que o pecado (CATECISMO..., 1999, nº 2844, p. 728). Todo mal é superado por um afeto divino, encarnado, que liberta e purifica o humano das suas tendências concupiscentes que o transportam ao pecado – essa concupiscência é a ek-stase. Para o catecismo, a raiz do pecado está “no coração”, “na livre vontade”, e no coração encontramos “a caridade” (CATECISMO..., 1999, nº 1853, p. 496). O pecado está no mesmo lugar onde encontramos o amor que liberta, e no mesmo sofrer que se encontra o fruir: “[...] onde avultou o pecado, a Graça superabundou” (ROMANOS 5, 20. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1974). Portanto, a Graça é a justiça afetiva de Deus, chamada de misericórdia (KASPER, 2015, p. 100-106).

completa⁵⁷¹, o que é exigido”.⁵⁷² A conversão ocorre pela mudança de vida, ao ouvir a palavra que, pelo afeto da experiência de si fora da vida, desenvolve a consciência capaz de mudar a direção da vida do indivíduo. Essa conversão possibilita ao novo ser uma nova geração, regeneração, conversão, visto que a “nova geração” é indicativo de desenvolvimento no âmbito cristão, que não se estrutura nos moldes da representação, e sim da autoafecção⁵⁷³, ao reconhecer o mal observado e praticado em seu caminhar.

Em cada humano há, em suas realidades práticas, modalidades afetivas, que se estabelecem como sentimentos naturais humanos, que geram o que Henry chama de “equilíbrio afetivo.”⁵⁷⁴ Em meio a dores e sofrimentos, manifestam-se esperanças e alegrias de que tais condições sejam superadas; em meio às condições humanas, pelo caminho, são manifestas formas de superação, como evidenciado na narrativa dos discípulos de Emaús. Duas pessoas, fugindo da cruz, decepcionadas, encontram no caminho, em meio à palavra, a força para continuar a jornada. Ao arder seus corações, encontram a força da vida na vida, em sua automanifestação aos vivos, que restaura, dá consciência, renova a vida, não para ausentar-se da vida, e sim para o enfrentamento das condições e problemáticas aí existentes. Nessa força vital sentam para a refeição com a vida em sua condição absoluta, pois é ela a única vida que pode dar-se na autoadoção de Si ao ser vivente regenerado pela sua palavra.⁵⁷⁵

⁵⁷¹ Essa transformação completa acontece pela Graça, e não pelo esforço meramente mundano e humano. Segundo a doutrina da Graça, e também conforme o alerta apresentado na Carta *Placuit Deo* (CONGREGAÇÃO para a doutrina da fé. *Carta Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html. Acesso em: 11 abr. 2023) sobre as condições atuais do mundo ao pensar que é por méritos que se alcança algum status de ser, tudo aquilo que é conquistado pelo esforço no mundo é do mundo, respondendo às tendências de reducionismo individualista, o novo pelagianismo, uma nova compreensão neognóstica que oferece libertação interior, por si mesma, levando-se à crença de que é a própria pessoa que salva a Si mesma: salva-se na meditação, na respiração, na sua condução de psicologia. Essa Carta enfatiza o modo como Jesus se tornou Salvador: “[...] Ele não se limitou a mostrar-nos o caminho para encontrar Deus, isto é, um caminho que poderemos percorrer por nós mesmos, obedecendo às suas palavras e imitando o seu exemplo. Cristo, todavia, para abrir-nos a porta da libertação, tornou-se Ele mesmo o caminho [JOÃO 14, 6, 2004, p. 1879]: ‘Eu sou o caminho’” (CONGREGAÇÃO..., 2018, s. p.). Ou seja, toda salvação aconteceu na carne, e como a salvação se dava era ela mesma a se doar; o Salvador ao salvar é a salvação

⁵⁷² HENRY, 2013, p. 33.

⁵⁷³ Essa realidade se dá antes da definição do ser, do seu tomar “consciência” do que está em movimento, que não é definido pela consciência, e esta também não o determina; é a verdade que não se deixa representar (PRASERES, 2017, p. 77).

⁵⁷⁴ HENRY, 2013, p. 33.

⁵⁷⁵ LUCAS 24, 2004, p. 1832-1834.

Assim, transparece, em meio a conflitos e crises de consciência, o necessário contraponto de uma vida vivida em contato com o que não é visto: vida da vida que continua a se doar em alegria e sofrimento, ou sofrer e fruir. Na parábola do bom samaritano, percebemos ainda mais: a imagem do cuidado de Si e do outro, de alguém que cuida do outro sem descuidar de si, como sinal de que encontrou o equilíbrio afetivo. Nessa centralidade do cuidado se manifestam os afetos de quem sofre em seu próprio sofrimento o sofrimento do outro, e ao acolher o outro regenera-se a Si mesmo na autodoação para a salvação do outro.

A dor do sofrer é aliviada no fazer fruir de Si para, na autodoação⁵⁷⁶ de Si no modelo do ser vivente sem ilusão do ego. A humanidade exercida na beira da estrada é a manifestação visível, mas não mundanizada, pois não deriva da representação racional e sim do afeto, origem essencial do visível na misericórdia e caridade ao encarnar-se para salvar, mais uma vez, por analogia, o mundo que sofre, esperando curar-se, visto que nessas condições de afeto manifesto notamos humanidade. E é na humanidade sem interesse e livre de usufruto ou do recebimento de algo em troca que está a sabedoria dos afetos.⁵⁷⁷

4.2 O TRANSTORNO AFETIVO DE CRISTO: OUTRO LOGOS DA NATUREZA HUMANA – A NOVA LINGUAGEM DE JESUS INDICA OUTRO LOGOS

No discurso das bem-aventuranças constatamos um outro *logos* capaz de atingir os afetos: “[...] coração do seu ser.”⁵⁷⁸ Na palavra consubstancial encontramos a chave para a compreensão de nós mesmos, a ipseidade da vida, pois ela se dá em nós mesmos, mas não por nós mesmos, visto que o ser não é gerador do que sente, e sim de experiências do que lhe é dado, em apropriação da condição humana⁵⁷⁹: “[...] o logo é a possibilidade última de toda a palavra, é a palavra originária que fala em toda palavra.”⁵⁸⁰

Sem dúvidas, as palavras de Jesus podem chocar e, assim, mover e desestabilizar os princípios e concepções pré-estabelecidos, o que as tornam capazes

⁵⁷⁶ Autodoação significa revelação que revela a sua própria *parusia*, que revela a Si mesma, uma condição autoafectiva (SANCTIS, 2011, p. 163).

⁵⁷⁷ HENRY, 2013, p. 34.

⁵⁷⁸ HENRY, 2013, p. 35.

⁵⁷⁹ HENRY, 2013, p. 35.

⁵⁸⁰ HENRY, 2014a, p. 66.

de promover o desenvolvimento da consciência, processo que Henry denomina de “despertar”.⁵⁸¹ Esse despertar se dá pela fragilidade no sofrer, pela capacidade de sentir o que se é diante do que se observa. Nesse sentido, o humano não pode escapar de quem ele é, uma vez que a pessoa é aquilo que revela sua ação, e nesse ponto o seu ser não é diferente do seu agir, e assim também o seu agir não é diferente da sua consciência e da sua condição de evolução significada no fazer, o que se aplica a seus afetos, visto que, ao agir, a totalidade afetiva da pessoa está na ação envolvida.

Percebemos, dessa maneira, que não há possibilidade de ser-Si mesmo na fragmentação, nas aparências, e sim unicamente na totalidade substancial da presença como realidade que se comunica essencialmente na pureza da verdade em sua condição afetiva.⁵⁸² O humano só será Si mesmo à medida que se libertar do objetivismo e das estruturas de materialismo; libertação e liberdade que ele encontra no seu ser-Si mesmo, tomando consciência de quem é e como age em conformidade com a sua conaturalidade de nascido⁵⁸³ na vida.⁵⁸⁴

Considerando os textos bíblicos, Henry aponta uma diversidade de passagens que indicam que é na interioridade⁵⁸⁵ da palavra que está a proclamação das bem-aventuranças.⁵⁸⁶ Ele entende as bem-aventuranças como uma subversão dos sentimentos. Eis o que as palavras de Cristo carregam em si: uma inversão dos valores até então cultivados naquela e nesta sociedade, naquela e nestas consciências, naquela e nestas estruturas de moralidade, e é nessa inversão que a fenomenologia da vida está alinhada, através da qual há estreita identificação de Cristo, sua pessoa, ideias e fazer, visto que Ele é a vida. No convite para amar os inimigos⁵⁸⁷ está o transtorno pelo qual a lógica dos afetos toma a sua inversão e passa a ser uma condição de se dar-se mais que sensações.⁵⁸⁸ Essas exigências geram o que Henry denomina de “transtorno interno dos afetos”, pelos quais as relações são alteradas, bem como “[...] as relações habituais e naturais não são somente invertidas,

⁵⁸¹ HENRY, 2013, p. 36.

⁵⁸² HENRY, 2013, p. 36.

⁵⁸³ Somos transcendentais, e a nossa necessidade é a vida só e simplesmente (KÜHN, 2010, p. 60).

⁵⁸⁴ HENRY, 2013, p. 36-37.

⁵⁸⁵ Para Praseres (2017, p. 73), não temos uma interioridade, pois ela nos é oferecida como realidade externa. O que somos é a interioridade, a constituição da verdade, já que o que se encontra fora não é o ser, pois a vida é um “estreitamento patético”.

⁵⁸⁶ MATEUS 5, 5-6, 10-11, 2004, p. 1710-1711.

⁵⁸⁷ MATEUS 6, 27-30, 2004, p. 1713.

⁵⁸⁸ HENRY, 2013, p. 37.

mas são desqualificadas, julgadas e condenadas”⁵⁸⁹, e que condenam⁵⁹⁰ também o imperativo da reciprocidade. O estabelecido era entendido via reciprocidade. A reciprocidade é, como via de mundo, caminho diplomático e político para a durabilidade das relações e para a maturidade afetiva da representação, pois oferece benefícios a todos os humanos.⁵⁹¹ A reciprocidade está de mãos dadas com a afetividade, e a ausência de uma afeta a ação da outra.⁵⁹²

Quem deseja um amor não retribuído? Quem deseja um amor sem permuta, quem deseja um amor⁵⁹³ sem Eros? Nesse viés, Henry afirma que, via lógica comunitária do dever representacional, “[...] um amor que ame sem retribuição gera infelicidade”⁵⁹⁴, haja vista que a reciprocidade está alinhada com a afetividade nas relações sociais, econômicas, religiosas e, principalmente, nos acordos do mercado atual da barbárie capitalista. Por isso não é possível estabelecer laços sem as estruturas de reciprocidade⁵⁹⁵; não é possível no mundo da representação estabelecer laços sem se perguntar: o que eu ganho com isso? Não é possível estabelecer laços sem decidir a seu favor ou aderir a uma ética que se volta ao favorecimento das suas inclinações ideológicas de pensamento.

As palavras de Cristo são, portanto, modelo de vida para o vivente cegado⁵⁹⁶ pelas estruturas da aparência e das representações, que, entregue à objetividade se afastou da verdade e se acostumou com a perdição das aparências e das mentiras. Desse modo, quanto mais lógica é uma condição, estrutura, situação, legalista e fixista, mais meritosa ela se mostra em sua profundidade, contraditoriamente, superficial, tornando-se uma condição de relação fora da revelação, uma relação político-econômica na qual impera a manipulação.

⁵⁸⁹ HENRY, 2013, p. 38.

⁵⁹⁰ LUCAS 6, 32-35, 2004, p. 1714.

⁵⁹¹ HENRY, 2013, p. 38.

⁵⁹² HENRY, 2013, p. 39.

⁵⁹³ Na *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, são estabelecidas as categorias de amor, servindo como ilustração das categorias do amor mundano e do amor divino, que é o amor da vida. Notamos a ligação entre o amor ágape e a Vida Absoluta, pois amor ágape é o amor de doação de Si mesmo e não o amor da permuta e do usufruto (BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. Do Sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão. 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 11 abr. 2023).

⁵⁹⁴ HENRY, 2013, p. 39.

⁵⁹⁵ HENRY, 2013, p. 39.

⁵⁹⁶ JOÃO 19, 2004, p. 1890-1892.

A manipulação é a ideia de reciprocidade que a economia compreende. No entanto, a realidade da vida está no invisível que se experiencia a Si mesmo na vida como ela é: em que o sofrimento é sofrimento⁵⁹⁷ e a alegria em sua ipseidade não cede lugar às fantasias mentirosas do ego.⁵⁹⁸ Nas relações humanas afetivas se manifestam as realidades e seguranças de ser-Si mesmo, e a consciência afetiva quando se mostra neste mundo está permeada de sistemas; ao observar esse sistema mundanizado pela reciprocidade, observamos que é pelas relações que “[...] o amor se exalta.”⁵⁹⁹

Entregue à vida e à sua certeza invencível, a reciprocidade adquire toda a sua força. É quando a reciprocidade é assim entregue à vida e à sua certeza que se torna natural amar aqueles que nos amam. Afetividade e reciprocidade vão novamente de par, comunicam sua força às comunidades que elas sustentam e que constituem o arcabouço de toda a sociedade.⁶⁰⁰

A reciprocidade é um afeto do mundo do desejo, do gozo da relação, um Eros esquecido do *ágape*. Qual o conteúdo de uma consciência afetiva moralmente desenvolvida à luz do Cristianismo compreendido nas palavras de Cristo por Michel Henry? Uma consciência do amor porque foi amado? Ao fazer porque alguém fez? Do agir bem porque alguém agiu bem? Essa consciência não é egoica; resposta que não é oferecida na forma de manifestação pura do desejo: reciprocidade e afetividade. Inseparáveis como a divindade e a humanidade são a reciprocidade e a afetividade⁶⁰¹, o sofrimento e a alegria.

⁵⁹⁷ No sofrimento a vida se revela como verdade e se dá como verdade (PRASERES, 2017, p. 96). No evangelho de João, e também como destaca Henry, o sofrimento é considerado como realidade que manifesta a verdade da glória, para Cristo, e do fruir, para Henry. A divindade se manifesta e brilha no sofrimento; o sofrimento é o afeto que faz evoluir a conduta humana, a consciência de ser quem ela é, e a redenção está vinculada ao afeto de um amor que se entrega até o limite da cruz. Dessa forma, se a glória de Deus já está em Jesus, a vitória está contida no sofrimento. Para a libertação, a vitória é a experiência do ser-Si mesmo, em seu sofrer, em sua condição, que Henry chama “ipseidade”, que fará do humano aquele que vislumbra em sua condição patética a sua glória, pois a razão é que todo sofrer deve ser interpretado à luz da Vida Absoluta, à luz da eternidade, à luz do sentido – ou outro nome que queiram dar ao princípio condutor e possuidor da verdade (ADAM, 1962, p. 197-198).

⁵⁹⁸ HENRY, 2013, p. 39.

⁵⁹⁹ HENRY, 2013, p. 40.

⁶⁰⁰ HENRY, 2013, p. 40.

⁶⁰¹ Segundo a *Carta Encíclica Deus Caritas Est*, a verdade do amor – o afeto da vida que revela a vida em sua verdade e automanifestação – pode ser percebida nas realidades do Eros e do *ágape*, cujas linguagens são distintas, mas unidas. Isso nos ajuda a compreender que é o afeto em sua realidade dupla que nos eleva à condição da experiência com a vida. O Eros é inebriante e necessita de disciplina, mas também pode levar à comunhão com o divino – o afetivo amor é “êxtase”. Bento XVI entende que Eros e *ágape* não se separam completamente; e Jesus Cristo é o afeto encarnado que nos eleva à totalidade da condição do sentir, que é o amor de doação, *ágape* (BENTO XVI, 2005, p. 10-14, 12-26).

Portanto, a reciprocidade ganha conceituação de fazer, sendo explicada a partir do próprio humano. Entretanto, a explicação da reciprocidade não é de quem externamente observa, sendo possível de ser transmitida somente via experiência, ipseidade, autoafecção.⁶⁰² O que vem a agregar tal caminho feito? Cristo foi um humano⁶⁰³ incompreendido por realizar a inversão daquilo que sua sociedade considerava imperativo de valor. A sua condenação se deve à sua inversão das relações de reciprocidade, visto que sua palavra dirigida aos seres humanos fala deles e dele mesmo. Como verdade, Jesus Cristo inverte as condições afetivas contraditórias e gera um “transtorno” que só encontra cura em uma consciência moral avançada e purificada na conversão da autossensibilidade aos afetos⁶⁰⁴ não dirigidos apenas a quem oferece o fruir, mas também àquele que promove o sofrer.

Que tipo de consciência pode desenvolver o humano capaz de amar a quem pouco sentimento tem por ele? Só pode ser uma consciência moral cristã que tem por visibilidade a ação de cuidado e que carrega invisivelmente o afeto responsável, sem desejo de reciprocidade; é o fazer com a mão direita para a esquerda não ver. O perfil de uma consciência mundana é o de um fazer sensível, consciência presa em Si como sendo ela mesma dona do seu próprio agir; uma consciência desenvolvida pelo afeto cristão age pelo cuidado dispensador da inversão realizada pela vida e sua autoafetação.

⁶⁰² HENRY, 2013, p. 40.

⁶⁰³ Observamos que a escolha de Henry em pautar sua reflexão no evangelho de João não é aleatória; ela decorre de uma sensibilidade perceptiva. Como João, Henry se apropria das categorias da Igreja Nascente, e as ilustrações pelas quais apresenta o Cristo em sua humanidade autoimpressional são descaracterizadas pelo racionalismo técnico, em que os contextos daquela época e da atual estavam/estão submersos: antes, por um *logos* imperativo e, agora, por uma técnica avançada, inteligente e artificial. À época dos escritos joaninos, havia o perigo da gnose, uma das razões pelas quais João revela a humanidade de Cristo – para não a perder em sua essência, o que ele e nós somos essencialmente. As estruturas dos docetismo geraram a reafirmação da carnalidade de Cristo: o “[...] Verbo se fez carne” (JOÃO 1, 14). Ao escrever, João já era um ancião, por isso seus escritos demonstram maturidade sobre o que é a verdade da vida, visto que já entende e compreende a Cristo, e a vida como eterna e “intemporal” (ADAM, 1962, p. 196).

⁶⁰⁴ HENRY, 2013, p. 40.

4.3 A AFETIVIDADE DA PALAVRA DE CRISTO COMO RECIPROCIDADE INVERTIDA

Que tipo de transtorno humano é extraído das palavras de Cristo? Qual é o segredo? Para Henry, Deus vê o invisível e conhece os segredos das consciências, por meio dos quais mantemos nossa consciência inviolável:

Mas no invisível esse segredo⁶⁰⁵, esse eu misterioso e impenetrável, é atravessado por outro olhar que o traspassa no coração, ali onde precisamente está o segredo. E esse olhar não é nada mais, nada menos, que o de Deus.⁶⁰⁶

Esse olhar é o olhar da misericórdia que olha a vida como uma vida que se derrama em constante busca e angústia por não se recordar quem é, embebida pelo esquecimento de ser filha. Por causa desse esquecimento, corre-se riscos de beber das águas que saciam provisoriamente no mundo (samaritana) e de alimentar-se da comida de porcos (filho pródigo). Lógica, pura técnica, manipulação.

Deus nos vê no segredo do invisível, no lugar onde nada no mundo pode nos alcançar; lá no quarto nebuloso do sofrimento da nossa existência, nas noites escuras das nossas cruces⁶⁰⁷ ele se manifesta genuinamente no caminho no qual desenvolvemos a sabedoria do fruir em direção à verdade que se dá no agir. Deus conhece nosso ato, e nessa jornada real se desvela a pergunta sobre o tipo de Deus e sua onisciência da pessoa sem que o outro ao qual ele conhece seja uma parte dele.⁶⁰⁸

Esse conhecimento revela a condição de cada vivente, nascido da vida, filho no arquifilho, pois não se trata, aqui, de identificar ou descrever a condição visível incapaz de definir o que é a pessoa humana, que apenas cataloga, em sua estrutura biológica, o que já é; e na verdade da vida não é possível encontrar a sua manifestação no que está exposto ou naquilo que segue o testemunho do mundo, visto que a vida invisível só pode se dar na experiência essencial, que se comunica na doação de si.

⁶⁰⁵ No íntimo da consciência humana está a dimensão afetiva de guia, que indica o que é bom ou mau. Essa iluminação é a manifestação da autoadoção de Si, é o núcleo secreto pelo qual se cumpre a lei de Deus. Nessa condição, a busca por discernir entre o bem e o mal está na autoafetação, ao se buscar a solução, o discernimento, a glória. Isso também inclui a dimensão do escutar, o que pode indicar o silêncio contemplativo (GAUDIUM..., 2018, p. 200-329).

⁶⁰⁶ HENRY, 2013, p. 43.

⁶⁰⁷ STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

⁶⁰⁸ MATEUS 6, 3-4, 6, 2004, p. 1713.

O transtorno da condição humana é saber-se ignorante-arrogante e esconder-se na imposição de uma estrutura de razão sem condução à verdade de Si. Ora, observamos que é natural a “manipulação” da técnica e da natureza, e entendemos que aí está o ser semelhante à verdade que expõe a falseabilidade da insensatez que se mostra toda vez que, mesmo em meio aos avanços técnicos e científicos, o humano está atrofiado em suas condições básicas de relacionamento, respeito, justiça e solidariedade, e cada vez mais inclinado a destruir o outro para fazer sobressair a sua ilusão transcendental. Quando a inteligência se amplia, o humano observa que, para além de uma condição religiosa, a Vida Absoluta não se deixa ver em Si mesma como ela é, e só lhe resta a busca pela experiência, pois, ao perceber-se no olhar da Vida Absoluta, entende que, quando em seu mais escondido ser, sua consciência, seu segredo, seus afetos, Deus sabe e conhece todas as suas intenções.

É assim que a condição humana se encontra transtornada no momento em que ela já não recebe ser da luz do mundo na qual os homens e as mulheres se olham, lutando por seus prestígios, mas da sua relação interior com Deus e da revelação em que consiste essa relação nova e fundamental.⁶⁰⁹

E esse é um grande desafio, haja vista que, mesmo em sociedades cristãs, a própria religião cristã entendeu ou decidiu ensinar errado o que é a verdade da vida quando inclinou os seus a pensar que as bênçãos da vida se derramam por meio da reciprocidade. Pelas palavras de Jesus, observamos que essa não é a realidade do Cristo, cujos rastros evidenciais comprovam que a lei da reciprocidade não é a lei ensinada. A lei da reciprocidade é a lei desejada pelo mundo: seja bonzinho senão Deus castiga; sou bom e sou castigado pelo mundo; todo aquele que tem fé no Senhor nada lhe acontecerá. Às vezes, temos fé e adoecemos: então é mentira? Sem dúvidas, o mundo da representação entrou nas estruturas da religião, distorcendo a verdade da vida, que não é uma religião, e sim uma verdade revelada.

Cristo faz essa crítica, atingindo a todos em um mundo que usa a sensibilidade para dominar, e alerta que a reciprocidade quer que amemos a quem nos ama e que sejamos hostis a quem nos é hostil. Entretanto, Cristo a inverte, colocando como único fundamento o afeto pelo amor aos inimigos, prescrição contrária à compreensão do afeto corrente e difundido socialmente nas relações humanas que estabelecem contratos e condições de contrato, políticas que visam estabelecer-se em quaisquer benefícios. Observemos que, se a verdade do afeto estivesse ligada à reciprocidade,

⁶⁰⁹ HENRY, 2013, p. 44.

seria a não verdade e, portanto, a condição infantil de uma moralidade cristã. Segundo Henry, a prescrição de Cristo é “[...] difícil de compreender, certamente, mas mais difícil ainda de observar: “amai vossos inimigos”.

Em sua fenomenologia da vida, Henry, assim como Cristo, inverte o que é compreendido como necessário: o cultivo do agir conforme a autovontade ou as condições de interesses pessoais como sendo o seu ser-Si mesmo doador da sua própria vida: um narcisismo solipsista. Essas condições de reciprocidade levam apenas a guetos, cujos códigos, ao invés de desenvolverem a moralidade humana, geram códigos legais, observáveis hipocritamente em seus núcleos, e que se modificam ao migrar de seus ciclos e contextos para novas configurações combinadas de ações de bondade, chamadas de códigos éticos.

Não pertence à vida, a Cristo, essa expressão formal do mundo que acentua o legalismo como base para a convivência humana. Precisamos entender que o humano preso a condições objetivas se esconde de si e não revela quem pensa ser; vive na objetividade, na aparência, no mundo, na mentira.⁶¹⁰ É assim que começamos a compreender a radical contestação de Cristo sobre a reciprocidade, pois a relação humana, uma moral-ética (em sua dualidade do aparecer⁶¹¹ e esconder-se), uma família ou sociedade, “[...] fundada na reciprocidade e explicada por ela, [...] aparece como autônoma, autossuficiente”⁶¹², e essa é a verdade do mundo, a de uma reciprocidade criticada nas palavras de Cristo.

A verdade da condição humana está oculta, e não a compreendemos senão quando narrada por quem dela fez experiência, haja vista que a reciprocidade é estrutura procedente do mundo e não da vida – a forma pela qual a vida procede nas relações fundamentadas no afeto. A reciprocidade que encanta é procedente da superficialidade da essencialidade existencial que se representa sobremaneira no sistema-razão do cálculo que lucra e se beneficia de tais estabelecimentos. Então, o traço fundamental indicado por Cristo, como ação do afeto, consiste no agir pela não reciprocidade, que é o traço decisivo da nova relação fundamental que acabamos de

⁶¹⁰ HENRY, 2013, p. 45.

⁶¹¹ Esse aparecer afeta a consciência, que, por condição, é o lugar do aparecer por ser conduzida à abertura, e não ao fechamento. Tal abertura não é para fora, mas para dentro. Assim, esse aparecer torna-se totalidade para o seu lugar de aparecimento, que é a consciência (SANCTIS, 2011, p. 165).

⁶¹² HENRY, 2013, p. 45.

descobrir, relação interior⁶¹³ oculta do homem com Deus, ou mais exatamente, de Deus com o homem. Encontramos o traço mais elevado da condição de não reciprocidade nas palavras de Cristo que convidam⁶¹⁴ a amar aos inimigos e a emprestar a quem não pode pagar, a realizar tudo sem esperar recompensas.⁶¹⁵

Em Cristo, encontramos a fenomenologia moral da inversão da condição humana, que iguala o sol para iluminar bons e maus, o que é incompreensível para as mentes desejosas de vingança e castigo, compreendidos como justiça necessária. Nas palavras de Cristo, o afeto⁶¹⁶ é fazer o bem mesmo que isso faça sofrer, pois a condição da alegria do fazer, que é a verdade do ser em si, é o que desperta o dever da bondade, que não é um dever na forma kantiana, cega e supostamente racional, mas o dever da experiência de autoafetação. Portanto, devolver “[...] o bem pelo mal, segundo a nova palavra, é fazer de modo que as relações ditas naturais sejam destruídas e a lei antiga (olho por olho, dente por dente), abolida.”⁶¹⁷

É pela inversão que desconfiguramos e estabelecemos o convite a uma ação moral contra a natureza humana, tendo em vista o crescimento individual. Esse contra não é o contra em suas condições básicas da existência, e sim em suas condições de sentido na existência; não uma visualização da negação da felicidade, mas a compreensão da verdade da felicidade, que não é uma experiência passageira, é uma experiência da verdade que se dá no inesperado embrenhado na indesejada dor – a partir disso se faz a experiência da vida.

Quando a pessoa entende estar em contato com Deus pelo humano, através da vida, observa que toda inimizade é uma irrealidade. E o que são a inimizade e a violência da agressão? São o desejo de fugir da vida, de ceder à tentação. Portanto, o humano “[...] já não pode obedecer a critérios e a prescrições humanas originadas numa pretensa natureza humana que já não existe.”⁶¹⁸ Nas palavras de Jesus,

⁶¹³ A relação estabelecida pelo afeto é relação com a vida, é fenomenológica, é a vida em Si que se manifesta a mim e me questiona no meu próprio eu, o meu ser-Si mesmo, às vezes, esquecido, estagnado, confuso e perdido, em estado de movimento no processo vital de lembrar-se de ser filho no Filho (MARTINS, 2017, p. 100).

⁶¹⁴ LUCAS 6, 35, 2004, p. 1799.

⁶¹⁵ HENRY, 2013, p. 46.

⁶¹⁶ Florinda Martins afirma que o ser e, nesse contexto de identificação, a vida, Cristo, se dão como afeto, por serem a condição pela qual se doa. Ao observar Cristo, em sua palavra, que quer dizer sua ação, sua vida, seu ser, se revela a vida, que é “fruição do afeto” (MARTINS, Florinda. Separatas. *Revista da Faculdade de Letras e Filosofia*, Porto, série II, v. XIX, p. 141-155, 2002b, p. 155).

⁶¹⁷ HENRY, 2013, p. 46.

⁶¹⁸ HENRY, 2013, p. 46-47.

percebemos uma ênfase inversa: “[...] fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca”, “[...] orai pelos que vos perseguem.”⁶¹⁹

Esta é a tese central do Cristianismo: “vós sois filhos de Deus”, e como filhos de Deus o modo de agir de Deus se manifesta como modelo de comportamento a ser adotado por seus filhos nas relações como um princípio da sua imitação. Teoricamente, tal imitação nos tornaria melhores. É na imitação de Cristo⁶²⁰ que se desenvolve a condição moral e ética⁶²¹, pois a palavra de Deus não é norma ética no plano humano da reciprocidade; ela é, antes de tudo, uma palavra da vida, da não reciprocidade pela autoafectividade⁶²² no amor. Essa não reciprocidade é abertura a outra relação que “[...] designa a geração imanente de nossa vida finita na vida infinita de Deus.”⁶²³ Dessa forma, a nossa condição qualificada e real é a de filhos de Deus; e Deus, que é vida e vida todo-poderosa, se comunica e gera vida no comunicar-se e no doar-se.

Só uma Vida todo-poderosa, que detenha a capacidade de dar a si mesma a vida – esta Vida única a absoluta –, que pode comunicar seu sopro a todos que faz viver e que são, por isso mesmo, num sentido verdadeiro e mesmo absoluto, seus ‘filhos’.⁶²⁴

Conforme as palavras de Cristo⁶²⁵, há apenas um pai, e todas as outras relações são de irmãs e irmãos, “[...] porque a realidade de cada um deles é ser Filho de Deus.”⁶²⁶ Essa filiação, vida, não resulta da mesma natureza, mas de uma relação interior “[...] entre si na mesma vida [...] em que cada um vive nele”, e “[...] essa relação é a nova reciprocidade fundada por Cristo”⁶²⁷, que em nada tem a ver com ações nas relações naturais, mas na relação interior, posto que o que vem do coração adquire novo olhar e fica melhor sob o julgamento de Cristo.⁶²⁸

Assim, o afeto se fortalece na acolhida do amor derramado nos corações⁶²⁹, pois ao ignorar a Deus o amor se dissolve, ou seja, a vida se dissolve e se caminha

⁶¹⁹ LUCAS 6, 35, 2004, p. 1799; MATEUS 5, 44, 2004, p. 1712.

⁶²⁰ KEMPIS, Tomas. *A imitação de Cristo*. Kindle, 2013.

⁶²¹ HENRY, 2013, p. 47.

⁶²² “A fenomenologia do afeto é a fenomenologia do próprio ser que a si mesmo se entrega. Essa entrega de si do ser dá-se pela sua própria auto-afecção” (MARTINS, 2002a, p. 54).

⁶²³ HENRY, 2013, p. 48.

⁶²⁴ HENRY, 2013, p. 48.

⁶²⁵ MARCOS 3, 32-35, 2004, p. 1765; MATEUS 12, 48-50, 2004, p.1726-1727; LUCAS 8, 19-21, 2004, p. 1802.

⁶²⁶ HENRY, 2013, p. 50.

⁶²⁷ HENRY, 2013, p. 51.

⁶²⁸ HENRY, 2013, p. 51.

⁶²⁹ ROMANOS 5, 5, 2004, p. 1973.

para a não vida, já que amor é o nome da vida; amor e vida se ocultam quando o seu fundamento não basta a si mesmo. É por tal experiência que a inteligência inquieta encontra repouso e paz, por ser suficientemente sólida para entender que a reciprocidade no mundo e nas constituições das relações sociais configuram-se com o nada, o absurdo da ilusão⁶³⁰, da redução a si e da negação de Deus-vida.⁶³¹

A satisfação do reino não está ligada às condições de prazer e gozo terrenos, nem às alegrias que o mundo oferece, e sim no que o reino, nas condições internas do vivente em sua experiência e condição de estabilidade, no seu estado de ação como manifestação da Vida Absoluta no Filho; a própria vida autorreinante se dá interiormente. A vida é a experiência de Si mesmo, é uma autorrevelação, “[...] é experimentar a si mesmo, imediatamente e sem distância.”⁶³² Neste mesmo revelar-se, o sofrimento se apresenta como conhecer e experimentar a Si mesmo em sua própria afetividade, carne impressional por meio da qual ele revela as bem-aventuranças como programa ético em sua duplicidade no sofrer e no fruir.⁶³³

As palavras de Cristo revelam quem ele é ao afirmar a sua divindade, elas produzem um “transtorno das relações” e da condição humana pelo seu conteúdo subversivo e generalizado. A linguagem da condição humana diz respeito ao aspecto da representação pela qual ela se apresenta autônoma, bastando-se a Si mesma, *a priori*; e, *a posteriori*, mostra-se relacional, cuja relação é interior com Deus, fundamentada na não reciprocidade, o que significa pautar a vida das relações na imanência da vida em sua condição absoluta em cada vivente.

A determinação está na apresentação do Pai como vida poderosa em sua autoadoção.⁶³⁴ Nesse sentido, a vida em Deus é absoluta, cuja compreensão diz “Filho de Deus”, ou seja, uma vida inesgotável que jorra para a eternidade. A base é a Vida Absoluta, cada um de nós nascido nessa vida humana que possui um caráter, como eu em seus aspectos iniciáticos religiosos, no aspecto da fenomenologia da

⁶³⁰ Segundo Martins e Cardoso, não é qualquer humanismo que se insere na visão de Henry, pois, “[...] se as raízes do homem são o próprio homem, este vive a maior das ilusões: a ilusão transcendental” (MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Org.). *A felicidade na fenomenologia da vida: Colóquio Internacional Michel Henry*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 222). Portanto, como apontam as evidências, o humanismo de Henry é um humanismo cristão. O mesmo não se pode dizer da sua fé ou da sua religião, visto que Henry transforma, via análise e por sua história e contexto, o Cristianismo em uma filosofia alinhada à verdade da vida, distinta das estruturas de religião.

⁶³¹ HENRY, 2013, p. 52.

⁶³² HENRY, 2013, p. 53.

⁶³³ HENRY, 2013, p. 53.

⁶³⁴ HENRY, 2013, p. 57.

vida, de predestinação, pois nascemos envolvidos plenamente na relação com Deus. Então, pertencemos, como Jesus, à genealogia divina, não em Si mesmo como quem doa a Si mesmo, mas como quem recebe a doação e assim faz a experiência de Si na autodoação da vida, o Cristo, pelo batismo que, por sua dimensão, une os humanos intimamente às condições afetivas da Sua vida: paixão, morte e ressurreição. Referir-se ao humano é referir-se a Cristo. A determinação das condições do Cristo determina as condições do humano, visto que Ele é presença reveladora que manifesta a cada ser vivente um dever: afetar-se pela verdade da vida, que é inversa ao mundo. Portanto, Ele é o amor não compreendido na reciprocidade, mas no afeto, uma vez que o amor do afeto é amor que ama pela responsabilidade e por saber-se filhos no Filho.⁶³⁵

Conforme a fenomenologia da vida, a natureza humana inexistente, haja vista que a natureza humana está aniquilada, e a única coisa que há em cada ser vivente é a natureza de filhos de Deus, pois cada um, assim como Jesus em suas palavras, fala de si mesmo em seu ser-Si mesmo e obtém o conhecimento interior, mistagógico, da origem em Deus. A natureza provém de Deus, da vida, e essa condição dá a cada ser pessoa a imagem e a semelhança⁶³⁶: “Não há natureza humana [...] um homem com uma natureza própria, própria dos homens e que lhes pertence [...] o homem é senão o Filho de Deus.”⁶³⁷ Essas palavras atribuídas a Cristo estão inseridas, por analogia, na atribuição dada a cada um de nós, visto que o Cristo vivente é gerado na vida divina.⁶³⁸ Portanto, cada pessoa vivente no mundo é gerada na vida do arquifilho, como purificação do gene do esquecimento do seu ser-Si mesmo que busca no mundo em vão a verdade da sua identidade: quem sou eu? O eu ser é ser no ser que se dá no Filho essencialmente manifestado na verdade da vida; o eu sou de Cristo é o mapa do eu sou humano na invisibilidade essencial que não se manifesta na visibilidade do fazer; o encontrar-se em Jesus, o Cristo, é encontrar-se nas fraquezas que fazem sofrer na carne o seu ser nascido da vida e que impulsionam o fruir da verdade escondida, mas presente, como luz escondida.

Quem é Jesus? A esta pergunta se chega perguntando-se: quem sou eu? De onde vim? Nas palavras de Cristo, a verdade da sua pessoa não se confunde com a

⁶³⁵ HENRY, 2013, p. 58.

⁶³⁶ GÊNESIS 1, 26. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 34.

⁶³⁷ HENRY, 2013, p. 59.

⁶³⁸ HENRY, 2013, p. 59.

verdade do mundo. Não importa o que dizem os homens do mundo sobre quem eu sou, e sim o ser em Si mesmo que só pode ser acessado pela verdade da vida que não é dada no conhecimento, mas na experiência. Quem deu nome à árvore para que chamemos de árvore? Quem deu nome ao céu para que o chamemos de céu, e se não os chamássemos assim como o chamaríamos? Qualquer resposta na linguagem humana é uma resposta do mundo e não diz da verdade, pois as respostas de definições conceituais do mundo são de importância para a vida técnica do mundo e não são para a felicidade do mundo, haja vista que a felicidade do mundo está no agir experienciado como verdade do seu ser. A verdade do mundo não é a verdade de Cristo – da vida que encontramos na contemplação, ou como lembravam os antigos, de joelhos, na admiração, na experiência afetiva de ser para além do aqui, sem a pressão do futuro padecedor e sem o peso do passado pecador e desolador. Na verdade de Jesus se manifesta o que é em Si mesmo o Cristo, e em suas palavras encontramos a verdade, em seus ditos e no contato com suas referências doadas no invisível, a Vida Absoluta.⁶³⁹ Para a moralidade, essas implicações estão inseridas no âmbito de uma consciência que não é influenciada pela externalidade, mas seu agir é um agir conforme a experiência imediata da condição de sofrimento do outro em si.

Na observação do que Cristo apresenta conhecemos a experiência de cuidado e uma nova definição de ser cuidado, que não raciocina ou pensa de forma solipsista, lançando-se no absoluto da verdade que se manifesta no agir. E assim os afetos constituem e colaboram para o desenvolvimento da consciência moral à medida que não se espera uma sineta comportamental, mas se age em favor do que sofre sem pensar no seu próprio absoluto fruir, pois sabe que ao salvar uma vida se salva, por analogia, a mesma vida que se manifesta em si e que é o seu Si mesmo. Em suma, Cristo, em suas duas naturezas⁶⁴⁰, possui duas palavras, uma própria dos

⁶³⁹ HENRY, 2013, p. 59.

⁶⁴⁰ Como destacam alguns estudos, o aspecto metafísico de Cristo, ao ser sublinhado, privou de sentido o seu ser. Isso levou a críticas ao modo objetivista de compreender a Cristo, gerando a infidelidade à sua condição humana, escondendo o Cristo em sua carne e, portanto, escondendo do humano a sua própria vida naquilo que ela mesma é. Socialmente, podemos notar a rejeição a tudo o que se alinha às concepções de dor, contudo é necessário retomar e reconciliar a humanidade com o que ela é, ao apresentar, mais uma vez, o emparelhamento íntimo e profundo da humanidade com a revelação, e não um Cristo abstrato e racionalizável. Para que seja possível tal resgate, e também a recordação do seu ser, devemos encaminhar a vida na profunda ligação com o que ela é, sem teatro ou representação – isto é, afetiva. Quando Jesus Cristo, o arquifilho, é reduzido a uma compreensão de glória e ressurreição, adoce-se a vida em sua verdade, em seu caminho. Mesmo que se considere a discussão em relação à obscuridade do *logos*, é a mesma condição do desejo de criar lógicas mundanas para que se façam experiências que só se dão na visibilidade do ser. A invisibilidade da compreensão é a própria compreensão, pois é por ela que

homens e outra própria da divindade – Ele também pode possuir dois afetos: divino e humano?⁶⁴¹

4.4 AS BEM-AVENTURANÇAS: A LINGUAGEM AFETIVA DA ÉTICA CRISTÃ

Este mistério da condição humana de Cristo se aprofunda ainda mais quando observamos as bem-aventuranças⁶⁴², que revelam as condições básicas dos afetos construtores de uma consciência transcendental de moralidade, pois estabelece bases do sofrer e do fruir, levando a uma reação com o que é cada ser vivente em Si mesmo, vida, Deus.⁶⁴³ Segundo Henry, no coração das bem-aventuranças são dadas as condições que seguem: modificação da compreensão do humano, que não mais é compreendido como um ser aí no mundo, mas como filho de Deus, realizando uma substituição do que era chamado de “genealogia natural” para uma “genealogia divina”. Isto é, o humano compreende a sua verdade e condição de ser pessoa, e rejeitar a condição da genealogia natural requer que aprofundamento acerca da condição da genealogia divina, que consiste em “[...] conhecer a Deus, conhecer o processo pelo qual Ele engendra em Si mesmo algo tal como o homem.”⁶⁴⁴ Para Henry, as palavras de Jesus nos atingem no coração, o que significa que elas nos alcançam nos afetos, interrogam-nos, conduzem-nos e nos alegram no sofrer pelo qual a vida mesma em sua condição mundana e representativa inevitavelmente oferece-se a nós.⁶⁴⁵

Quem é esse Cristo que se revela a nós e nos revela a nós mesmos em suas ações? De acordo com Henry, a condição se dá em uma revelação progressiva, mas verdadeira, que não se esconde pelas *logias*. Essa revelação possui etapas que se relacionam com as etapas da evolução do conhecimento humano de Si e do mostrar-se da vida. As palavras de Cristo⁶⁴⁶ impressionam por duas características: tom e autoridade⁶⁴⁷, e a diferença entre Cristo e os homens não se esclarece na razão, na

se esconde a verdade no não dito, artisticamente apresentado pelo que é essencial, sem manipulações de linguagem ou esforços de ligações cognitivas (DUQUOC, 1977, p. 244).

⁶⁴¹ HENRY, 2013, p. 91.

⁶⁴² LUCAS 6, 22-23, 2004, p. 1798; MATEUS 5, 11-12, 2004, p. 1711.

⁶⁴³ HENRY, 2013, p. 60-61.

⁶⁴⁴ HENRY, 2013, p. 62.

⁶⁴⁵ HENRY, 2013, p. 62.

⁶⁴⁶ MATEUS 7, 28-29, 2004, p. 1716.

⁶⁴⁷ HENRY, 2013, p. 63.

busca externa do conhecimento⁶⁴⁸, e sim no interior da sua geração.⁶⁴⁹ É do interior de tais condições que nascem as exigências do Reino⁶⁵⁰, e é por tais exigências que se estabelece a relação interior com Cristo, pois é Cristo quem une afetivamente cada vivente aos outros, por estar no centro das relações com os outros.⁶⁵¹

4.5 A TENSÃO AFETIVA NO SEGUIMENTO A CRISTO

O tema do seguimento a Cristo é fundamental e caro ao Cristianismo por constituir-se como motor basilar para as ações morais, haja vista que é no caminho que encontramos as intempéries manifestadas no sofrimento. Entretanto, o sofrimento não é uma condição inútil ao humano, é um afeto de prelúdio no caminho ao reino definitivo, que se dá na alegria revelada no cuidado personificado na vida e que se manifesta no bom samaritano.⁶⁵² Por isso, é no ato de tomar a cruz que tem início o caminhar para a glória da autoconsciência de Si e da felicidade inesgotável. O caminho do Reino, do fruir, da vida, se identifica com o sofrimento.⁶⁵³ Portanto, no afeto, na não reciprocidade, configura-se o desprazer de ser ali e o prazer do vir a ser o seu Si mesmo.

As palavras de Cristo querem manifestar um retorno ao seu ser-Si mesmo, apontando-nos a sua geração divina, bem como o que cada um é ao compreender o Filho como detentor da vida que não passa, eterna, como Verbo do pai. A vida de cada vivente é vida quando se faz vida na vida do Filho, e a natureza humana determinada como inexistente cede lugar à natureza da vida, uma relação de movimentar-se para estabelecer o fazer na ordem da consciência do coração, dos afetos.

Na narrativa da samaritana, Cristo⁶⁵⁴ manifesta o que é sua condição divina.⁶⁵⁵ Nesse viés, Henry destaca que as expressões “sede e fome”, vida finita, vida de uma carne, para indicar que a vida finita, a nossa, não basta a si mesma, mas a

⁶⁴⁸ “[...] o mundo não é apenas um correlato da minha experiência. O mundo é o mundo da vida, e este constitui-se como corpo, um corpo próprio que é a verdadeira subjetividade, a verdadeira *afetátio*. Altera-se a noção de sujeito porque também se altera a noção de conhecimento: mais do que apreensão, conhecer é sentir” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 220).

⁶⁴⁹ HENRY, 2013, p. 64.

⁶⁵⁰ LUCAS 9, 24, 2004, p. 1805; MARCOS 8, 35, 2004, p. 1772; MATEUS 16, 25, 2004, p. 1734.

⁶⁵¹ HENRY, 2013, p. 65.

⁶⁵² LUCAS 10, 25-37, 2004, p. 1808.

⁶⁵³ HENRY, 2013, p. 66.

⁶⁵⁴ JOÃO 4, 6-10, 2004, p. 1850.

⁶⁵⁵ HENRY, 2013, p. 69.

vida infinita, Deus, basta a Si mesma, pois Cristo é aquele que dá a vida eterna a quem quiser, visto que Ele é a vida em Si mesma, o salvador.⁶⁵⁶ Dessa forma, só aquele que conhece a vida pode conduzir-nos a ela; só aquele que conhece a Deus pode conduzir-nos a Ele.⁶⁵⁷ Ao inverter⁶⁵⁸ as condições até então colocadas, Cristo é rejeitado⁶⁵⁹ porque, no “[...] coração da condição de Filho, só um opera, aquele em que se cumpre a doação⁶⁶⁰ da vida: ‘eu estou no meio de vós como aquele que serve’.”⁶⁶¹

Portanto, reconhecemos o valor dos afetos e de uma moral desenvolvida capaz de permitir ao que se diz cristão seguir a Jesus Cristo e agir conforme o Cristo; e para seguir a Cristo é necessária uma autoafetação que provoque no interior do coração humano um abandono do que é mundano e do que representa a reciprocidade.⁶⁶² As estruturas de abandono reconhecem que a vida não está ligada às filiações do mundo⁶⁶³, ou à liceidade combinada pelas leis e códigos⁶⁶⁴, ou no cumprimento visível do que gera a sensação de justiça, mas degrada a vida que pulsa no coração do vivente⁶⁶⁵ por querer a satisfação via sinal para avançar interesseiramente no agir.⁶⁶⁶ Assim, o ponto culminante⁶⁶⁷ das palavras de Cristo está na identificação de Jesus, Cristo, Messias, Filho de Deus, Deus mesmo, Vida.⁶⁶⁸

⁶⁵⁶ HENRY, 2013, p. 70.

⁶⁵⁷ HENRY, 2013, p. 70-71.

⁶⁵⁸ Estaria Henry fundamentando-se no Cristianismo para denunciar a rejeição sofrida também? Se sim, manifesta na mesma forma de fundamento a sua compreensão de glória.

⁶⁵⁹ HENRY, 2013, p. 72.

⁶⁶⁰ A doação é a revelação sempre imanente a Si mesma na Vida Absoluta pela qual ela se fenomenaliza puramente (SANCTIS, 2011, p. 163).

⁶⁶¹ HENRY, 2013, p. 73.

⁶⁶² HENRY, 2013, p. 73.

⁶⁶³ LUCAS 9, 59-62, 2004, p. 1807.

⁶⁶⁴ MARCOS 3, 4, 2004, p. 1762-1763.

⁶⁶⁵ MATEUS 12, 1-2, 2004, p. 1724.

⁶⁶⁶ LUCAS 11, 31-32, 2004, p. 1810; MATEUS 12, 41-42, 2004, p. 1727.

⁶⁶⁷ MARCOS 8, 27-30, 2004, p. 1771.

⁶⁶⁸ HENRY, 2013, p. 74-76.

O seguimento a Cristo e a sua proposta de uma ética⁶⁶⁹ dos afetos⁶⁷⁰ não são um ideal teórico ou conceitual, e sim prática que se dá na inversão das relações naturais de amor para estabelecer relações divinas na compreensão de que todos somos filhos na vida.⁶⁷¹ Por essa inversão se manifesta o desmoronamento de todos os sistemas morais humanos, de todas as doutrinas éticas que se alojam unicamente na esteira do interesse e do código de visibilidade por uma linguagem que se adéqua à reciprocidade sensível.⁶⁷² Desse modo, expondo as doutrinas éticas à luz da afetividade, observamos que elas pouco conduzem à vida, já que, carregadas de *logias*, servem aos sistemas mundanos e estabelecidos socialmente sem universalidade essencial.⁶⁷³ As estruturas de moralidade que se baseiam na

⁶⁶⁹ Conforme destaca Martins (2002a, p. 157), sua ética é a vida em sua ipseidade, como arquétipo que oferece possibilidade a uma ética. Não é ética a construção que não tem por fundamento a vida em sua pura manifestação, que decorre da afetividade sem elaboração representativa. Aplicando à finalidade desta investigação, a linguagem ativadora da moralidade é uma imagem real de uma verdade que vive no interior do vivente, e não uma imagem ideal, teórica e de combinação formal. A linguagem real é a palavra da vida, que transmite a verdade sem contaminar-se com a formalidade da construção do pensamento. Para Michel Henry, o conhecimento como mera repetição do já dito não é produtivo; com o advento da inteligência artificial, cada vez mais o humano é chamado a ser humano, para diferenciar-se das máquinas que produzem sistematicamente linguagem dentro das formas pelas quais desejam que o humano as replique. Como exemplo, observemos o trecho a seguir: “Solicitei à inteligência artificial que descrevesse o que é a vida. Sua resposta: ‘A vida é um conceito complexo e multifacetado que pode ser descrito de diversas maneiras, dependendo do ponto de vista e das crenças pessoais de cada indivíduo. Em geral, a vida é entendida como um processo de existência e desenvolvimento que envolve características como a capacidade de crescer, reproduzir-se, responder a estímulos, adaptar-se ao ambiente e manter um equilíbrio interno. Do ponto de vista biológico, a vida é caracterizada pela presença de células, que são as unidades básicas de todos os seres vivos. A vida também envolve processos químicos complexos, como o metabolismo, que permitem que os organismos realizem suas funções vitais. Além disso, a vida é também um conceito cultural e social, que pode estar associado a questões como a identidade, a autonomia, o propósito e a conexão com outros seres humanos e com o mundo em geral. Em resumo, a vida pode ser entendida como um processo dinâmico e em constante evolução, que envolve aspectos biológicos, psicológicos, culturais e sociais e que é influenciado por uma variedade de fatores internos e externos” (Disponível em: <https://chat.openai.com/chat/95a12a73-283b-47e6-8ace-628a14e13bbe>. Acesso em: 28 mar. 2023). Para que serve tal linguagem se ela é apenas sequência de conceitualizações decorrentes de armazenamento de dados? Como prova evidencial, observamos que a melhor linguagem para alcançar um discurso nas áreas humanas é a linguagem com a qual se comunica o humano, que está atrás da tecla, que sente e sofre, chora e comunica a sua condição fenomenal por uma compreensão da palavra inédita, afetiva, inconfundível e intransferível. Portanto, a linguagem que chega aos corações e desenvolve a condição humana é a que emite a condição de quem é vivente e sofre como vivente as condições da vida, que expõe não uma representação, mas a sua participação de vivente na palavra da vida. Poderíamos, ainda, discutir a ultrapassada linguagem científica, a ultrapassada impessoalidade na pesquisa, a ultrapassada e imoral cobrança por um esforço em vão de conceitualizações formulares que não se conectam com a vida em Si e produzem barbáries etc.

⁶⁷⁰ Martins e Cardoso (2006, p. 199) observam que o livro *Eu sou a verdade*, de Henry, auxilia na compreensão da importância de se descobrir o sentido da vida: “[...] só é vida se vivida por amor”.

⁶⁷¹ HENRY, 2013, p. 77.

⁶⁷² HENRY, 2013, p. 78.

⁶⁷³ “Da vida não conhecemos uma entidade genérica, mas a sua magnificência expressa em tudo o que vive” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 222).

reciprocidade já não mais são amor ou por amor; amor para a realidade divina é a justiça, amar é ser justo e ser justo é a autodoação de Si.

Mas quem é que não merece a autodoação se todos estamos na vida? Precisamos, então, considerar a condição de desenvolvimento da autoconsciência de sermos filhos, pois é este desenvolvimento, independente de credo, que possibilitarão a convivência de forma estável e ordeira, em respeito às diversidades, visto que a diversidade é uma condição manifesta no mundo, mas o agora é uma condição manifesta na invisibilidade da existência, que tem como modelo de execução e caminho a ser seguido Cristo, que o vemos em Jesus. A luta na qual estamos, em um mundo de barbárie que se instala e impregna as modalidades das consciências, escancara humanos que não agem na vida e no poder do amor de Cristo. Na ação contrária ao afeto do sofrer, a espera do fruir, aparecem com força destruidora vingança e ódio⁶⁷⁴, que se manifestam por consciências presas nas estruturas de manutenção e desenvolvimento do mundo, fechadas à abertura das condições de reflexão imediatas dos afetos que se apresentam nos sofrimentos.

Por isso, a legitimidade da palavra de Cristo está na identificação de filho⁶⁷⁵, e é assim que compreendemos a Cristo como “[...] alguém que é mais que um homem, alguém que já não é somente um homem”⁶⁷⁶, por manifestar oposição ao mundo que não aceita a Jesus. E, assim, constatamos a tensão entre o olhar da lei, que força a observar só o que é manifesto, e o olhar de Cristo, que aponta para o invisível percebido só pelos afetos.⁶⁷⁷ Na morte de Cristo encontramos o significado para a vida, pois o herdeiro nasce

[...] cada vez que o assassinio se cumpre, o humanismo em que os homens fazem do mundo e de si mesmos sua própria possessão, manipulando tudo a si mesmo segundo as múltiplas possibilidades que se oferecem nesse mundo e neles mesmos.⁶⁷⁸

Cristo recusa todo testemunho humano⁶⁷⁹, pois o testemunho humano carece de verdade. Além disso, testemunho humano é representação de uma lógica forjada e sem afeto, sem amor, sem agir na vida⁶⁸⁰, e o único testemunho é o dele mesmo,

⁶⁷⁴ HENRY, 2013, p. 78.

⁶⁷⁵ HENRY, 2013, p. 78.

⁶⁷⁶ HENRY, 2013, p. 81.

⁶⁷⁷ HENRY, 2013, p. 82-83.

⁶⁷⁸ HENRY, 2013, p. 85.

⁶⁷⁹ JOÃO 5, 39; 5, 31-47; 8, 14-15, 2004, p. 1855, 1855-1856, 1863.

⁶⁸⁰ HENRY, 2013, p. 89.

um testemunho verdadeiro. Segundo Henry, Cristo conforma-se à lei para situar-se acima dela, e a única testemunha de Cristo é Deus, visto que o testemunho humano não é válido, já que é um testemunho externo, e o externo não possui condições de testemunhar um julgamento verdadeiro.⁶⁸¹

Quem pode dar, então, testemunho de Cristo? Deve ser posta de lado toda espécie de testemunho humano, haja vista que toda palavra humana é “potencialmente mentirosa”⁶⁸² – em Jesus há o que Henry chama de “autoatentação”⁶⁸³, por isso Jesus afirma⁶⁸⁴ que fala como o pai o ensinou.⁶⁸⁵ E para a comunicação de Jesus é necessária a dissociação da verdade como vida do mundo que é a mentira. Em outras palavras, é necessária a compreensão da vida como afeto, e sua imediaticidade e lógica da representação como não verdades.

Conforme destaca Henry, a palavra do mundo é palavra da vida, mesmo na linguagem do mundo em suas limitações expostas pelo Cristianismo⁶⁸⁶; e as palavras de Cristo são palavras humanas por contextualidade, forma, estruturas de linguagem humana. Ao observar a linguagem do mundo, percebemos que elas designam coisas do mundo em sua forma representacional de potencialização.⁶⁸⁷ Nas palavras de Cristo explicitadas em seu evangelho, observamos a unidade da existência. Na linguagem do mundo só falamos dela se ela se mostrar para nossa percepção, só assim seremos capazes de realizar nossos juízos. Essa linguagem da representação mostra-nos no mundo, é o meio e o lugar de toda manifestação externa, pois “[...] o universo do visível é o único que existe e define o lugar da realidade”⁶⁸⁸, consciência de percepção, afeto, ação; e o Cristianismo, assim como a fenomenologia da vida, é uma realidade original.⁶⁸⁹

A lógica construída não alcança a realidade em sua verdade, uma vez que as palavras, ao se apresentarem no mundo, significam a partir do mundo, e nele aparecem dependências do *logos* em relação às categorias do mundo para expressar-se, cujas propriedades da palavra dependem das propriedades do próprio mundo

⁶⁸¹ HENRY, 2013, p. 90.

⁶⁸² HENRY, 2013, p. 120.

⁶⁸³ HENRY, 2013, p. 121.

⁶⁸⁴ JOÃO 8, 28, 2004, p. 1864.

⁶⁸⁵ Henry faz referência ao seu alinhamento teológico com o evangelho de João, ao apresentar o filho gerado no pai. Segundo Adam (1962, p. 197), “[...] o filho do homem permanece no seio do Pai, mesmo quando age na terra”.

⁶⁸⁶ HENRY, 2013, p. 95.

⁶⁸⁷ HENRY, 2013, p. 96.

⁶⁸⁸ HENRY, 2013, p. 97.

⁶⁸⁹ HENRY, 2013, p. 97.

(entendemos mundo no contexto das antigas observações fenomenológicas de ser que se dá aí ou de uma percepção como realidade de consciência supostamente invadida por determinado objeto).⁶⁹⁰ Nessa *logia* forçada, o que se apresenta é o que tem força de mostrar-se, e o humano é um inerte que, agredido em sua individualidade, percebe o que não quer perceber, entende o que não quer entender, visto que o objeto tem primazia sobre o humano e o contexto sobre a sua subjetividade sem automanifestação de si, configurando a consciência como sendo de algo, o que não é autoconsciência, é um agressor sem correspondência.

Esse aparecer⁶⁹¹ no mundo possui traços essenciais, como (I) a exterioridade, por exemplo, pois observa o outro, diferente; (II) a indiferença na condição de neutralidade que se conduz pela via do equivalente, por ser o mundo o lugar de contradições e oposições; (III) a indiferença racional profunda, na qual não há conhecimento da afetividade como razão profunda capaz de criar. Isso revela que este mundo é vazio, exterior, privado de conteúdo, limitado ao que é evidente, ao que se pode ver e tocar, limitando-se ao que a traça e a ferrugem podem corroer, já que “[...] se limita a descobrir o que desfila diante do seu olhar impotente.”⁶⁹² A palavra do mundo é descritiva, fechada ao fenômeno; e a hermenêutica é simbólica, uma linguagem sem poesia, sem emoção, sem verdade da doação. Na linguagem dos afetos se manifesta a realidade que torna conhecida sua ipseidade. Ao observar as palavras em uma lógica da vida e dos afetos, observamos que elas são diferentes daquilo que designam, sendo necessário, para aproximar-se com propriedade do objeto, aplicar a hermenêutica fenomenológica, que não repete, que entende e amplia o dito da pura linguagem pela impersonalidade imediata.

A palavra do mundo, *per se*, é de significação vazia, nada pode dizer, mas o dizer não é real por ser indiferente e por não dizer do que é em si.⁶⁹³ A linguagem dos afetos não inscreve-se em sua ação, é impressional no fazer pelo outro, no agir com o outro. Portanto, a linguagem da ciência, da filosofia tradicional, é uma linguagem de

⁶⁹⁰ HENRY, 2013, p. 98.

⁶⁹¹ Segundo Sanctis (2011, p. 162), para Henry, o aparecer não é mais o sentido do ser, “[...] mas é o ser que se torna o sentido do aparecer.” Henry não concorda com a distância, pois a distância distancia o ser de Si mesmo, ao contrário do que pensam as demais teorias acerca da ideia de que o fenômeno do ser se dá no distanciamento. O distanciar-se gera ilusões e a necessidade de uma visão sem experiência; e a distância está impregnada das ciências da representação, porém nas ciências humanas isso não é possível, visto que tal condição sustenta com honestidade esse argumento.

⁶⁹² HENRY, 2013, p. 99.

⁶⁹³ HENRY, 2013, p. 100.

criança, que oculta a verdade pela representação estrutural e repetitiva que esconde a outra palavra no mundo, palavra essencial. Essa palavra nos foi ensinada por Cristo ao falar sobre si, ensinando sobre nós mesmos e sobre sua glória, a luz do mundo.⁶⁹⁴ A realidade verdadeira continua oculta, ela é misteriosa e secreta como Deus, que vê a nós e cuja linguagem é simbólica e não representativa, pois o impacto da verdade do visto e do feito está na imediaticidade da experiência, que ao ser traduzida já representa, mas não comunica a experiência. Nessa condição, para melhor aproximar-nos da vida como viventes, é necessária a substituição da genealogia humana pela genealogia divina, já que vivermos na única vida que existe: Deus.

Não acolher ou aceitar a origem da Vida Absoluta e não fazer a experiência de si mesmo geram tensões sobre a condição de viventes, negando-se como ser essencial⁶⁹⁵ transcendental de autoafecção. A vida não é a condição biológica, a vida é uma arquirrevelação pela qual cada vivente, em sua autoafecção⁶⁹⁶, possui a revelação própria da doação da vida sem perder ou diminuir nada de Si mesmo, permanecendo a unicidade entre o que revela e o que é revelado, autorrevelação, a essência, haja vista que a vida é esse “experimentar-se a Si”, “revelar-se a Si”⁶⁹⁷; vida

⁶⁹⁴ HENRY, 2013, p. 100.

⁶⁹⁵ O mundo da afetividade é essa condição de afetividade e de experiência originárias, o que significa que a vida tem primazia, pois o viver está em primeiro lugar. Isso significa que não há pensamento antes da vida, mas vida antes do pensamento; ninguém pensa o sentimento que virá ao se deparar com as condições dilacerantes do *páthos*, o pensamento ocorre *a posteriori*, pois o pensar é condição de estrutura de linguagem no mundo e não mais a experiência original do ser em sua verdade originária e estruturante. Por isso a experiência dos afetos ocorre no imediato da sua experiência; é uma prática encarnada no afeto e em sua forma de sofrimento como passividade, visto que não há o que fazer quando tal força toma a condição do ser. Desse modo, cada humano está em sua subjetividade encarnado na cruz, no padecimento, no sofrer, na dor de ser a sua carne que sofre (PRASERES, 2017, p. 100-101). De acordo com Martins, a condição de passividade não é o suportar o outro, e sim o suportar a Si mesmo, sofrer a Si mesmo, gritar a sua dor. É no suportar a Si que o humano encontra a doação afetiva, e por ela estabelece a sua alteridade. No suportar o outro pelo outro, o humano encontra-se no mundo da representação, na impossibilidade de transcender a si mesmo (MARTINS, 2002a, p. 161). Nesse sentido, cabe destacar a dissertação de Barbosa acerca do desenvolvimento da consciência moral (BARBOSA, 2019).

⁶⁹⁶ Na afecção está o imediato do aparecer. O aparecer de autoafecção está na condição do que se afeta também a Si mesmo para ser capaz de afetar. Nesse viés, o ser do ego tem primazia sobre as suas generalidades, o que está determinado como efetuação, pois para afetar precisa autoafetar-se, haja vista que o afeto não pode não sentir a Si mesmo (SANCTIS, 2011, p. 165). Para Martins (2002b, p. 141), na afecção encontramos narrativas que revelam tonalidades, níveis, formas, contextos e graus que se entrelaçam e se estabelecem, construídas artisticamente nas relações. Na verdade, não existe uma fórmula para identificação do modo como o sofrimento se manifesta, já que ele será uma tonalidade narrativa de quem o sente, de quem ouve o sentir e o narrado, de quem produz em si a linguagem de acordo com suas configurações de assentimento consciente no grau de percepção da verdade da vida e em relação ao que ela significa, muito mais do que o que ela identifica.

⁶⁹⁷ HENRY, 2013, p. 101.

que se entende a Si mesma na autorrevelação; e, “[...] revelando-se a si mesma, a vida nos fala de si mesma.”⁶⁹⁸

4.6 CRISTO, UM LOGOS INVISÍVEL, AFETO DA VIDA ABSOLUTA

Com Cristo é revelado⁶⁹⁹ um *logos* escondido⁷⁰⁰, que pela autogeração de Si promove a revelação e a automanifestação da vida: Cristo, palavra de Deus, próprio Deus, afeto de Deus.⁷⁰¹ Dessa forma, o que une a palavra e a vida acontece na experiência. Para Henry, no sofrimento se faz a experiência de Si mesmo, pois só o “[...] sofrimento nos permite conhecer o sofrimento. É só assim que o sofrimento nos fala; ele nos fala em seu sofrimento. E o que ele nos diz, falando desse modo, é que ele sofre, que ele é sofrimento.”⁷⁰² A palavra se dá tanto na alegria como na tristeza, visto que a verdade de Deus é uma palavra originária.⁷⁰³

Já a mentira se caracteriza como afirmação de uma modalidade inexistente, o falso testemunho.⁷⁰⁴ Em oposição à palavra do mundo, reconhecemos a palavra de Deus, que é uma palavra de verdade, incapaz de mentir. Quem mente é a *logia* do mundo, por meio da qual qualquer “[...] pessoa seguramente pode dizer: ‘eu sofro’, mesmo que não sofra.”⁷⁰⁵ Assim, a representação, a lógica e a construção abstrata são diferentes da realidade. Nesse aspecto, o “eu sofro” é apenas significação representativa da realidade e não a sua verdade; uma representação do sofrimento

⁶⁹⁸ HENRY, 2013, p. 101.

⁶⁹⁹ JOÃO 1, 1-4, 2004, p. 1842.

⁷⁰⁰ No judaísmo helênico, a estrutura do *logos* está relacionada à sabedoria na interpretação. Sabedoria e *logos* intimamente relacionados indicam que a palavra de Cristo é a sabedoria viva e um presente do Pai, Vida Absoluta, que em sua linguagem de amor entrega até a cruz, salva e regenera cada humano. Podemos observar tal paralelo na leitura de Sabedoria (Sabedoria de Salomão 9, 1-4). Assim, a sabedoria, o *logos* de Deus, é distinta, mas intimamente relacionada com Ele, filho gerado na Vida Absoluta, engendrado em sua condição ilimitada de vida, que Filon apud Fuller chama de “segundo Deus”. Essa determinação é problemática ao refletir a trindade, por isso precisamos interpretar como o segundo Deus da divindade, ou trindade, visto que o autor indica o *logos* como “imagem de Deus”, “autor da criação”, “revelação” (FULLER, Reginald. *Fundamentos de la cristologia neotestamentária*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1979, p. 83-84).

⁷⁰¹ O rosto da misericórdia, rosto do afeto conforme destacado pelo Papa Francisco, em 2016 (FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*. Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 11 abr. 2023).

⁷⁰² HENRY, 2013, p. 102.

⁷⁰³ HENRY, 2013, p. 103.

⁷⁰⁴ HENRY, 2013, p. 103.

⁷⁰⁵ HENRY, 2013, p. 104.

não é o próprio sofrimento, e o conteúdo da representação descrito pela linguagem das estruturas distantes do afeto não sofre, uma vez que o conceito de cão não late.⁷⁰⁶

Então, qual é a palavra verdadeira do sofrimento? Ela “[...] não disserta sobre o sofrimento [...] fala em seu sofrimento e por ele... constitui algo uno com o que diz”⁷⁰⁷, “ignora a duplicidade” e sua palavra é de verdade. Na autorrevelação da vida, o sofrimento experimenta a Si mesmo, ou seja, é no afeto que se faz a experiência de ser se quem é e se obtém a revelação de toda a ação verdadeira, distante de toda a representação. Ao descrever qualquer revelação, a descrição não mais é a revelação, é impersonalidade do que foi revelado.⁷⁰⁸ O que a pessoa possui como contato não é da experiência, mas a partir da narração da experiência do outro. Nesse sentido, as narrativas de Jesus não são sua experiência, são experiência das narrativas de outros e de suas experiências, visto que só é possível a verdade da experiência de autorrevelação dos viventes no arquifilho por uma experiência original, pois toda experiência mediada é representação.

Nessa relação está o ponto de contato do Cristianismo com a fenomenologia da vida, haja vista que não se deixam reduzir por uma palavra que se representa no mundo, sendo, ao contrário, palavra da verdade que se dá na vida, não em uma vida biológica, e sim em uma Vida Absoluta, que faz contato no eu transcendental na experiência de Si, no *pathos* que fala de Si. Nessa “[...] afetividade primitiva [...] a vida se experimenta a Si mesma imediatamente e nunca num mundo, a imanência é, ao contrário, realidade impressional e afetiva, carne patética.”⁷⁰⁹ Essa imanência é a carne e não as ideias dos antigos, e nessa carne se experimenta a Si e se revela a Si no devir dos seus afetos⁷¹⁰

[...] porque se experimenta a si mesmo e se revela a si de modo patético, na imanência dessa Afetividade primitiva, que a vida é uma Palavra, e uma Palavra que fala de si mesma. É unicamente porque, por sua vez, cada uma de nossas tonalidades afetivas é dada a si mesma na autorrevelação patética da Vida, é porque a palavra da Vida fala nela, que ela nos fala por sua vez, do modo como o faz, em seu sofrimento ou em sua alegria.⁷¹¹

⁷⁰⁶ HENRY, 2013, p. 104.

⁷⁰⁷ HENRY, 2013, p. 105.

⁷⁰⁸ HENRY, 2013, p. 105.

⁷⁰⁹ HENRY, 2013, p. 106.

⁷¹⁰ HENRY, 2013, p. 106.

⁷¹¹ HENRY, 2013, p. 107.

Assim, a palavra tudo conduz a Si é afetividade/vida/Cristo que fala de Si mesma e das tonalidades afetivas⁷¹² existentes em cada estrutura e percurso da vida, que só é presença; e Cristo é o Verbo de Deus, legitimação da sua palavra como afeto revelado em sua ação, comunicação, toque, cuidado. As palavras de Cristo e seus afetos, ao pronunciá-las sobre Si mesmo, revelam o que somos em nós mesmos, e como nascidos na vida⁷¹³ estamos em estreita unidade com o arquifilho. Em outras palavras, a vida é afeto, palavra definitiva em Cristo⁷¹⁴, pela qual Henry faz uma revisão da linguagem que diz mas pode não ser a verdade, estabelecendo a diferença entre o dizer e o dito. O dizer pode existir, mas o dito é representação.⁷¹⁵ Para Henry, cada modalidade⁷¹⁶ de nossa vida é uma palavra que fala de Si mesma e cada modalidade adquire seus tons e cores, que são experienciadas em Si mesmas na autorrevelação da vida.⁷¹⁷

A palavra da vida esquecida é mais antiga que a cultura grega⁷¹⁸; Cristo é o centro da ética pela qual a definição do humano é estabelecida pelos seus laços com a palavra, que se destina à natureza predisposta a ouvi-la como palavra da vida.⁷¹⁹ Ao retomar a palavra e sua expressão no Antigo Testamento⁷²⁰, Henry reconhece sua relação com a exterioridade e indica que é por essa palavra que Deus cria; uma palavra destinada a homens e estabelecida pelos próprios homens e por suas leis, assim como a lei de Moisés.⁷²¹

⁷¹² Uma das tonalidades originárias da vida é o sofrer; é no sofrer que a vida se mostra, que a vida se experimenta a Si mesma e abre-se às possibilidades; é na condição do sofrer que se encontra o fruir, e é nessa dualidade que encontramos as duas naturezas humanas, assim como as duas naturezas de Cristo – humana e divina; e também encontramos o humano que se fundamenta no sofrer e no fruir. Esse experimentar o sofrer em sua possibilidade de vir a ser felicidade é um poder ser, “poder poder”, poder vir a ser. O poder humano está onde encontramos o seu sofrer (ANTUNES, Andres Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendermel (Org.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, p. 39-42).

⁷¹³ WONDRACEK, 2010, p. 228.

⁷¹⁴ DUQUOC, 1977, p. 236. A palavra de Jesus não é concebida separadamente da sua realidade total. A vida, em sua linguagem identificada com o *logos*, não reconhece a Si mesma, por ser ela mesma em sua automanifestação de Si. Dessa forma, Jesus – palavra de Deus, *logos* – é outro *logos*, diferente da concepção de *logos* da épica, não sendo aceito por manifestar as condições de identificação essenciais invisível ao mundo (DUQUOC, 1977, p. 237).

⁷¹⁵ HENRY, 2013, p. 111.

⁷¹⁶ “[...] se o eu se firma no corpo que sente, esse assegurar-se não é obra do ‘eu’ mas da própria vida. Deste modo, a fenomenologia dos poderes do corpo modaliza-se em fenomenologia da ‘possibilidade’ do corpo” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 220).

⁷¹⁷ HENRY, 2013, p. 111.

⁷¹⁸ HENRY, 2013, p. 112.

⁷¹⁹ HENRY, 2013, p. 112.

⁷²⁰ GÊNESIS 1, 3, 2004, p. 33.

⁷²¹ HENRY, 2013, p. 112-113.

Como relatado no Novo Testamento, aquele que declara a palavra afirma ser ele mesmo a palavra de Deus e, portanto, o próprio Deus, como consta no evangelho de João⁷²², que Henry apresenta no prólogo⁷²³:

Nós sabemos que Ele existe porque somos vivos e porque nenhum vivo é vivo se não trazer em si a Vida, não como um segredo desconhecido dele, mas como isso mesmo que ele experimenta sem cessar... como sua própria essência e sua própria realidade.⁷²⁴

Deus é vida, o ser pessoa é um ser que “conhece a Deus”⁷²⁵ e vida de Deus é infinita, pois “[...] uma vida finita é uma vida incapaz de se dar a si mesma a vida”⁷²⁶; e este é o fundamento da nossa vida: não o eu mesmo, mas a vida infinita, “[...] entregue a Si mesma, uma vida finita é impossível. Precisamente porque não traz em Si o poder de viver, nossa vida só pode viver na vida infinita que não cessa de lhe dar vida.”⁷²⁷ Somente a vida infinita, Deus, pode dar, sem cessar, vida a todos os vivos, e essa é a Vida Absoluta que não é conceito ou, menos ainda, descrição; é a vida que se experimenta a Si mesma em sua autoafetividade no sofrer e fruir “[...] porque a ipseidade em que ela se experimenta é também uma ipseidade efetiva⁷²⁸ e real: é um Si real.”⁷²⁹

Nessa condição, a pergunta quem é Deus é respondida: Deus em Si mesmo é seu Verbo, que “[...] Deus engendra seu Verbo como a Si mesmo”⁷³⁰, e é no Verbo que a Vida Absoluta vem a Si, é nele que experimenta-se a Si mesma, revela-se e age⁷³¹, e vem a Si em sua consubstancialidade antiga e nova.⁷³² O Verbo se toca em Si em cada ponto do seu ser e experimenta-se a Si mesmo nesse si, e nessa

⁷²² Por meio do evangelho de João temos a possibilidade de saber como a vida falou em sua afetividade junto aos seus amigos; pelo evangelho de João observamos a palavra de Cristo como afeto de Deus. A afetividade nos escritos joaninos é algo de dentro e não de fora, com características de introversão e de uma subjetividade profunda, que revela o ser de quem fala e contempla por dentro a realidade da glória encontrada. Percebemos, portanto, que a linguagem utilizada em João é tão íntima à linguagem do Filho que impossibilita a fácil identificação de quem fala (ADAM, 1962, p. 193-195).

⁷²³ HENRY, 2013, p. 113.

⁷²⁴ HENRY, 2013, p. 114.

⁷²⁵ HENRY, 2013, p. 114.

⁷²⁶ HENRY, 2013, p. 115.

⁷²⁷ HENRY, 2013, p. 115.

⁷²⁸ “Identidade que permite que a Vida seja verdadeiramente ipseidade, que a vida veja no nosso olhar; toque no nosso tocar, ame no nosso amor. A ipseidade da vida pede a ipseidade do eu. O ser manifesta-se, dá-se, revela-se então como afetividade, como ipseidade. Existimos na afetividade da vida e na mesma afetividade somos acto de afecto; porque somos afectivos” (MARTINS, 2002a, p. 54).

⁷²⁹ HENRY, 2013, p. 116.

⁷³⁰ HENRY, 2013, p. 116.

⁷³¹ ADAM, 1962, p. 199.

⁷³² HENRY, 2013, p. 116.

revelação está a realidade do seu viver; o Verbo é gerado, o mundo é criado, mas a “[...] vida é incriada, estranha à Criação, estranha ao mundo, todo processo que confere a Vida é um processo de geração.”⁷³³ O homem em Gênesis não é só criado, mas gerado, e não pode ser compreendido objetivamente como um ser no mundo, explicado simplesmente a partir do mundo.⁷³⁴

No intuito de compreender que Deus é vida e os humanos são viventes, Henry elabora importantes categorias que mostram que a vida é Verbo de Deus, sua palavra.⁷³⁵ Para o autor, a figura afetiva de Cristo como salvador “[...] é a figura emocionante do Cristo de piedade, aquele que perdoa e não cessa de perdoar, que segue diante de nosso espírito.”⁷³⁶ Destaca, assim, que Cristo continua o Cristo afetivo⁷³⁷, mas não com a mesma piedade.⁷³⁸ Em “[...] virtude dessa interioridade recíproca”, “[...] a unidade entre o Pai e o Filho é o que é, não uma unidade estática e abstrata, mas a violência de um amor originários em que cada um encontra no outro sua realidade e alegria.”⁷³⁹ Em Cristo encontramos o afeto originário⁷⁴⁰, e em suas palavras acompanhadas de suas ações entendemos o caminho, o percurso que o humano deve seguir para ser-Si mesmo. Nele, a “[...] realidade do que fala o Verbo de Vida é a Vida mesma de que ele é a autorrevelação, a realidade efetiva: ‘nele era a vida’.”⁷⁴¹ Assim, Cristo “[...] é o conhecimento que Deus tem de si mesmo [...] a autorrevelação da Vida Absoluta.”⁷⁴² Da mesma forma, podemos afirmar que Cristo é o afeto que Deus⁷⁴³ tem de Si mesmo e que deseja que o humano tenha em si na medida da imitação do seu Filho, pelo qual sua palavra é palavra de Deus, palavra da vida, palavra absoluta manifesta em sua condição afetiva.⁷⁴⁴

⁷³³ HENRY, 2013, p. 117.

⁷³⁴ HENRY, 2013, p. 118.

⁷³⁵ HENRY, 2013, p. 119.

⁷³⁶ HENRY, 2013, p. 122.

⁷³⁷ JOÃO 12, 47-48, 2004, p. 1876.

⁷³⁸ HENRY, 2013, p. 122.

⁷³⁹ HENRY, 2013, p. 122-123.

⁷⁴⁰ Entendemos que o cuidado como manifestação externa não é o originário, pois ele é visibilidade ao mundo. A afetividade é “originária”, “irredutível”, “invisível” (PRASERES, 2017, p. 73).

⁷⁴¹ HENRY, 2013, p. 123.

⁷⁴² HENRY, 2013, p. 123.

⁷⁴³ As relações não possuem entre Cristo e o Pai uma hierarquia de vida. A vida se doa a Si mesma, e essa doação é a mesma vida sem exterioridade. Essa concepção de unidade divina está na condição de inseparabilidade entre ação e consciência. Não há, nesse aspecto, a consciência de ser mais ou menos Deus, mas a de ser pai ou filho e, sobretudo, consciência da vida, de ser Vida Absoluta e Vida Absoluta encarnada.

⁷⁴⁴ HENRY, 2013, p. 124.

Analisando apresentadas neste subcapítulo, cuja finalidade consiste em sondar aspectos da fenomenologia da vida em sua compreensão cristã e capazes de fundamentar o desenvolvimento da compreensão na ipseidade dos afetos de Cristo, observamos que a linguagem de desenvolvimento dos afetos está inserida na dinâmica biestrutural indicada como alegria e sofrimento: o sofrimento da cruz e a alegria da ressurreição. Por isso, a condição do vivente não deve ser vista isoladamente por uma ou por outra, mas em plena simbiose, visto que as realidades básicas das condições dos afetos estão presentes em Cristo, e Ele as mostra a cada um por sua própria vida, que é o seu Si mesmo.

Portanto, a linguagem sobre o ser de Cristo é Cristo e seus afetos, o seu ser-Si mesmo: paixão-ressurreição. E a fenomenologia da vida no aspecto cristão, à luz de Henry, é esse Cristo que se mostra na autoafecção⁷⁴⁵ e na doação⁷⁴⁶ de Si mesmo ao mundo e conduz o mundo à compreensão da sua afetação. Ao falar de vida, a referência não se esconde nas estruturas da aparência, bem como ao se falar de afeto não o escondemos nas conexões neurocognitivas de gozos e prazeres, mas na condição existencial fenomenológica manifestada em Cristo na Vida Absoluta.

Precisamos destacar que a consciência cristã não é consciência de Si mesma, mas consciência de nascidos e viventes na Vida Absoluta. Portanto, a consciência da vida é consciência de filho, e é dessa forma que as linguagens morais e as definições de consciência encontradas no mundo objetivista são estabelecidas como relações de reciprocidade e de acordo de mútuo ganho, pelo qual se estabelecem jogos de interesses, ferindo a totalidade afetiva. Na vida, entretanto, a verdade não se deixa tocar pela mentira estabelecida pelo mundo, e a verdade continua presente, mesmo invisível ou rejeitada, representada, logicizada, massificada e iludida.

O humano não possui uma linguagem pura para descrever os afetos da vida, por isso a comunicação de Si é uma comunicação que se estabelece na experiência subjetiva do fenômeno de transcendência encarnado nos afetos, via palavra que gera condição de confiança salvadora afetiva. Na imediaticidade dos afetos, o fenômeno conduz, mas não se mostra, pois o mostrar-se é do mundo, e é por isso que a cada afetação surge a pergunta: o que há por trás de tal choro, riso, conflito?

⁷⁴⁵ Essa é a realidade última do indivíduo vivente, pois, segundo Kühn (2010, p. 62), “[...] vivemos unicamente da autoafecção desta vida”.

⁷⁴⁶ “A redução fenomenológica exige a passagem da fenomenologia da visão à fenomenologia do afeto – a negatividade da redução apela a uma outra doação, neste caso pela doação afetiva” (MARTINS, 2002a, p. 49).

Pela vida, que é palavra revelada inconceituável, mas personificada, que chamamos Cristo, observamos que a linguagem é ativadora das consciências, e só pode ativar as consciências uma linguagem capaz de atingir diretamente a realidade dos afetos. No entanto, a linguagem da sensibilidade não é a linguagem dos afetos⁷⁴⁷, a linguagem emotivista não é a linguagem dos afetos, a linguagem do apelo emocional não é afetiva; a linguagem dos afetos é a linguagem que se depara com a dor do ser-Si mesmo na dor de observar o sofrer que se dá em Si e doa de Si a quem o observa, sem poder⁷⁴⁸ fazer o outro Si sentir o mesmo sentimento sentido por quem o sente. Nessa linguagem incomunicável, a autocompreensão gera condições classificadas erroneamente nas linguagens que forçam conceituações já obsoletas e ridicularizadas; não há possibilidade de experiência de dilemas morais na mesma condição e estrutura do outro, uma vez que é por uma palavra acompanhada de gestos que se descobre no outro a manifestação da vida pela qual, de forma universal, se produz a verdade do discernimento doado por Cristo, visto em Jesus, um Cristo que não é só Jesus religioso, mas a vida em suas duas naturezas.⁷⁴⁹

Segundo Henry, Cristo é incompreendido em sua palavra, por isso a palavra pronunciada por Cristo é silenciada pelo mundo, por ser a palavra da verdade, já que a palavra do mundo limita os ouvintes, impedindo-os de compreender além do dito. Tais palavras do mundo estão baseadas na tecnologia, ciência que esconde o humano e evidencia⁷⁵⁰ categorias objetiváveis.⁷⁵¹ Por isso, pela impossibilidade de falar com a palavra do mundo, Jesus usa as parábolas para manifestar as condições

⁷⁴⁷ Para Praseres (2017, p. 77), a diferença entre afetividade e sensibilidade é fundante: a sensibilidade pode ser determinada pelas relações de empiria, de visibilidade da ciência, detectada por *scanners* e movimentos corporais, alterações da retina, dilatações da pupila, mas a afetividade não se deixa representar pela sensibilidade, pois é uma interioridade experiencial, não constatável na visibilidade, o ser afetado que afeta é a realidade em Si do seu próprio sentimento. Portanto, o olhar e não sentir significa que não houve afetação, e se não houve afetação não houve existência verdadeira – é o nada ilusório que se manifesta na condição de ausência de afecção.

⁷⁴⁸ Na fenomenologia da vida, segundo Martins e Cardoso (2006, p. 218), identidade e “[...] poder dão-se as mãos”.

⁷⁴⁹ A teoria da fenomenologia da vida não teria sucesso e não passaria de mais uma representação se não encontrasse em Cristo um protótipo de reflexão exemplar. Aplicar, em síntese teórica, as bases da fenomenologia da vida alinhadas aos conceitos cristãos e à autoimpressionalidade do Cristianismo na pessoa de Cristo favorece o compreender do valor da subjetividade e o reconhecimento do ser humano como filho no Filho, mesmo que os filhos aqui não sejam autogeradores em Si, sendo autogeradores na vida que os gerou. A condição manifestada na filosofia cristã é simbólica, apresentando uma estrutura de um Cristo que não é abstração filosófica ou apologética, e sim vida como realidade pré-existente. A filosofia de Henry torna-se uma cristologia antropológico-fenomenológica na medida em que reconhece os dogmas cristológicos discutidos no caminhar da história e amplamente relacionados às estruturas ocidentais e orientais.

⁷⁵⁰ JOÃO 5, 42; 4, 10-11; 3, 3-4, 2004, p. 1856, 1850, 1847.

⁷⁵¹ HENRY, 2013, p. 127.

dos dois universos: o que é visível e o que é invisível. Contudo, sua finalidade é o reino. E qual tipo de reino? À luz da teoria henryana, esse reino é o reino da vida, uma vida presente⁷⁵², mas invisível, como afirma o conhecido jargão teológico de Casper – “já e ainda não”. A finalidade das parábolas consiste em promover a transcendência do mundo do visível, pelo desapego e abandono da vaidade, ao novo céu e a uma nova terra, ao essencial, ao importante⁷⁵³, que é a vida em sua absoluta condição, em ser seu Si mesmo em sua autoafetação manifestada em sua plenitude e nas linguagens e palavras de Cristo, que dizem não só do que é ou virá a ser, mas da presença que é Ele mesmo.

Pelas parábolas de Jesus, o Cristo, somos conduzidos a adentrar nos segredos do reino.⁷⁵⁴ Nesse sentido, Henry destaca a parábola do semeador, palavra que ao ser semeada deveria ser recebida nos corações, parábola que oferece a ideia de desenvolvimento da consciência porque indica como uma realidade oferecida a cada pessoa em potência pode levá-la ao ato. Por meio dessa parábola, a semeadura é feita e, por isso, a ativação da palavra se torna necessária, a consciência doada a cada humano que possui o seu *start* nos afetos; pela afetividade, a atitude humana afetada pela palavra de Jesus, o Cristo, lança no coração impulso para fazer crescer a semente doada por uma árvore, no madeiro da cruz.

A condição da visibilidade da linguagem está invertida e se sustenta no afeto, a semente lançada é afeto que pode crescer e alterar as estruturas limitantes do medo. Na palavra lançada em sua condição de verdade invisível e experiencial no afeto está a possibilidade do vir a ser reconhecer-se consciência, vida, automanifestação na manifestação da Vida Absoluta do arquifilho. Portanto, o que não vem da palavra dos afetos não desenvolve a consciência e não representa a vida, visto que, se não é vida em si não é absoluta e não é Deus, pois Deus fala por uma linguagem genuína, que não se estrutura nas configurações culturais e declinações estruturais ideológicas, mas na simbologia da verdade de sua manifestação, que se dá em plenitude nos afetos. Compreendemos, então, que uma linguagem moral de massa, de técnica dominadora, de doutrinação limitada, repetitiva e logicista, é teatralização via histeria coletiva.

⁷⁵² ADAM, 1962, p. 200.

⁷⁵³ HENRY, 2013, p. 129.

⁷⁵⁴ HENRY, 2013, p. 129.

Em sua condição mesma, a palavra de Cristo molda o que ela é no fazer em sua autoafetividade, impulsionando a condição dos afetos e elevando espiritualmente os estágios e níveis de autoconsciência. Na mesma palavra, sua faca de dois gumes, faz sofrer e gera alegria por libertar o humano de uma vida solipsista, aprisionada no fora de uma caverna que o chama à volta para dentro, para contemplar o tesouro derramado em seu coração; o dentro é a vida em Si e como ela é, e o fora, o exterior, é o mundo em sua representação e falsidade, estruturado para corresponder à não verdade.

A palavra de Cristo possui a força de modular os afetos, desenvolvendo a verdadeira consciência moral, que é o seu alinhamento com o que a ativa⁷⁵⁵, haja vista que uma consciência deformada inclina-se ao mal que desconfigura e desequilibra a originalidade dos afetos, o que ocasiona na pessoa o esquecimento do seu ser-Si mesmo, sua filiação. Esse esquecimento leva a pessoa a rejeitar a palavra da verdade e a buscar sentido e respostas apenas no mundo, sem observar que o mundo somente esconde o que é grandioso.

Ao entender que é importante apenas o que conduz aos valores que vigoram socialmente, o indivíduo permanece estagnado na visão da morte como ausência e da vida como ilusão inútil. Quando há mais valor no que é visto que no não visto, a pessoa em Si mesma, seus afetos, sua história, vê a violência e a agressividade se instalarem, e o humano será apenas mais um meio para um fim, que é a depredação e o usufruto do que na concepção desesperada não mais importa. Viver tal morte como eterna morte é perder a salvação, que é ressignificação constante na vida; viver essa morte é viver na exterioridade representativa, apegados aos conceitos mutáveis e localizados de justiça terrena, amparados por sistemas ideológicos e políticos. Nessa perspectiva, em Cristo encontramos as definições das figuras do mal, o mal moral, que se desenha pelos seguintes termos:

O mal não é aqui algum princípio anônimo e impessoal, mas é alguém, é animado por uma vontade própria, persegue um fim determinado: a interdição da salvação. Escondido em nosso próprio coração, livre como nós, talvez ele sejamos nós mesmos.⁷⁵⁶

⁷⁵⁵ HENRY, 2013, p. 130.

⁷⁵⁶ HENRY, 2013, p. 130.

O mal não é uma entidade, mas uma trava⁷⁵⁷ que impede o desenvolvimento do ser pessoa em direção ao que ela é, vivente na vida. Essa condição de vida é plena à medida que a pessoa se compreende como autoconsciente⁷⁵⁸ do seu ser-Si mesma e não pela busca por ser o que o mundo entende como ela deve ser. A exterioridade das condições leva à existência da *ek-stase*, da insatisfação, ao desencontro consigo, à negação da verdade de Si afetiva por acreditar-se frágil e consumir a ideia de que a imaginação de força oferece glória. As condições de representação da não verdade lançam cada ser vivente ao nada ardente do inferno da não afetação.

Desse modo, percebemos que o mal personificado em uma entidade que mostra o mundo como verdade é uma representação e não a verdade, pois o mal é condição de uma consciência estagnada por não assumir os passos indicados do afeto da Vida Absoluta manifestada no seu ser-Si mesma, presente em sua palavra. Quando a vida se mostra em sua crise de sofrer, como observado no livro de Jó, é revelada a pessoa Si mesma em sua realidade de crise de Si e a compreensão de que a vida não se afasta, ela é protetora e geradora afetiva de perseverança na acolhida da doação do bem absoluto, que afasta as trevas da ilusão transcendental ao perceber que o mal não é condição de verdade em Si mesmo, mas uma disfunção interna gerada por um racionalismo que desconfigura a verdade manifestada nos corações. Em síntese, o mal não é uma condição de autogeração externa, é cegueira interna que impede de ver o não visto.

4.7 A EXPERIÊNCIA DA VERDADE DA VIDA NA LINGUAGEM PARABÓLICA DE CRISTO

Em relação à figura do mal, Henry estabelece alguns critérios. A primeira figura do mal se estabelece pela “aniquilação da escuta”: alguém que ouve a palavra e não a põe em prática⁷⁵⁹, alguém que está na vida, mas não se dá conta da vida, alguém que é filho e não vive como filho; essas pessoas vivem “[...] como se a palavra

⁷⁵⁷ “Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então verás bem para tirar o cisco do olho do teu irmão” (MATEUS 7, 3-5, 2004, p. 1714-1715).

⁷⁵⁸ “[...] compreendemos a nós mesmos no afeto, no ‘páthos’” (PRASERES, 2017, p. 73).

⁷⁵⁹ Colocar em prática a palavra que é Ele mesmo em seu agir, em sua manifestação (LUCAS 8, 21, 2004, p. 1802).

nunca tivesse falado”⁷⁶⁰, uma antropologia mundana do vislumbamento ilusório fixada em explicações externas a Si mesmo, cujas condições rejeitam a palavra da vida para aderir à palavra do mundo. Em quais formas? Na forma da sensibilidade, do prazeroso, do eu gosto mais, do desespero⁷⁶¹ para com tudo o que naturalmente se apresenta como condição do sofrer-fruir.

Se inicialmente a figura do mal se manifesta como quem ouve e vive como se não a tivesse ouvido, a segunda se manifesta em acentuação de alta gravidade, pois refere-se aqueles que sabem que ouviram e entenderam o apelo da palavra da vida para a verdade da vida que não está na sua visibilidade e materialidade. No entanto, mesmo ouvindo a palavra, não a guarda, vivendo na indiferença e, por isso, sem fundamento suficiente para enfrentar as provações, visto que entende a vida como apenas fruir, como alguém que não gosta da imagem de uma moeda e a raspa para usar só um lado; essa moeda pode não perder o seu valor, mas carrega a marca da rejeição. Ou como alguém que pensa ser necessário banhar-se só por fora com água, mas não a bebe para limpar-se por dentro e hidratar os órgãos vitais, e por isso “sucumbem”.⁷⁶² Aí reside o escândalo, o escândalo da provação: a vida é provação e não dualidade, pois não está apartada da realidade.⁷⁶³

4.8 A AFETAÇÃO DO ESCÂNDALO DA CRUZ

Para Henry, o escândalo da cruz é um mal, ainda que do escândalo da maldade venha a glória da vida em sua alegria, uma vez que é por tal condição que Deus fala aos afetos⁷⁶⁴, já que fazer a experiência do mal é fazer a experiência do sofrimento, é fazer, contraditoriamente, a mentalidade do mundo e da representação, a experiência de Deus transfigurado pelo gozo da experiência que se dá no sofrer sem

⁷⁶⁰ HENRY, 2013, p. 130.

⁷⁶¹ O desespero é uma enfermidade que mata, aniquila, destrói a visibilidade da vida, pois, querendo não ser-Si mesmo, deseja a não existência ao se deparar com a vida como ela se dá e ao encontrar as dores do parto (ROMANOS 8, 22, 2004, p. 1980). A descoberta da vida e o encontro com seu fruir não podem ser encontrados, ou sua finalidade alcançada, enquanto o sujeito se negar a ser o que em sua afetividade mostra-se como ser-Si mesmo. Contudo, no desespero que gera sofrimento pode ser encontrada a autorrevelação da vida, visto que querer viver é não querer morrer a morte que é sua, é experimentar na existência as condições do morrer que se manifestam em um sofrer contraditório e agonizante. Nesse sentir, o eu em sua ipseidade faz a experiência beatífica de Si mesmo, em movimento de transformação no encontro com a vida (ANTUNES; MARTINS; FERREIRA, 2014, p. 42-44).

⁷⁶² MATEUS 13, 21, 2004, p. 1728.

⁷⁶³ HENRY, 2013, p. 130.

⁷⁶⁴ HENRY, 2013, p. 131.

medo da alegria do desprazer, é saber-se doce o que era amargo e justamente salgado o que era insosso.

A terceira figura do mal elencada por Henry é o fechamento à Graça.⁷⁶⁵ Se conhecermos o dom de Deus, encontramos a razão pela qual o cristão desenvolve a moral, e a moral não pode ser desenvolvida sem a Graça, a transcendência⁷⁶⁶, ou seja, o reconhecimento de que a pessoa é filho no Filho, na doação da Vida Absoluta; é pela experiência afetiva da Graça-Cristo-Vida, no sofrer e fruir⁷⁶⁷, que a moralidade se desenvolve, haja vista que não há comportamento bom que se desenvolva em liberdade no mundo da representação que esconde e manipula a verdade.

Mesmo com toda a doação da vida, o humano pode ser livre em sua liberdade “poder poder”⁷⁶⁸; mesmo dispondo do poderes de ver, mover-se, tocar “[...] não fui eu que me dei a mim mesmo esses poderes⁷⁶⁹, assim como não dei a mim mesmo meu próprio eu ou minha própria vida”⁷⁷⁰; o meu eu a minha vida são me dados na “[...] autodoação da Vida Absoluta”⁷⁷¹, por vontade de Deus⁷⁷², dados do alto⁷⁷³, dom real, que não é configuração ou “simulacro”⁷⁷⁴. Pela Graça, o humano em seu desenvolvimento rejeita a ilusão de considerar-se fonte e fundamento do seu próprio ser, como sendo ele mesmo a confiscar certos poderes. O que recebemos como vida – e poder ser-Si mesmo – é por Graça⁷⁷⁵, e o erro mais comum do humano é

⁷⁶⁵ HENRY, 2013, p. 131.

⁷⁶⁶ O aparecer é um “como” desse como aparecer; a busca do querer autoafetar-se nesse inexplicável, nessa carne que sensualmente sente a si mesma submersa em cada pele, em cada *hylé*, que chamamos de vida (SANCTIS, 2011, p. 177).

⁷⁶⁷ Segundo Praseres (2017, p. 96-99), esse é o estatuto da autoafecção. O sofrer e o fruir representam o sentimento de sentir e sentir a Si mesmo, em uma prova de ipseidade na experiência de Si mesmo no mais íntimo e intransferível do seu *páthos*, pelo qual é possível visualizar as condições totais do mundo em sua universalidade, não mais de fora para dentro, mas de dentro para fora. O aparecer total da vida, que funda a fenomenalidade, se dá no *páthos*, visto que em toda e qualquer ação se faz necessário o reconhecimento do *páthos*, a fim de que toda a condição da vida seja vivida em sua verdade absoluta íntima e de Si mesma.

⁷⁶⁸ HENRY, 2013, p. 132.

⁷⁶⁹ “A experiência do ‘eu posso’ [...] do exercício dos poderes do eu a uma vivência afectiva que o ‘eu’ se experiencia como constitutivo de si, como pessoa, como ipseidade, como próprio” (MARTINS; CARDOSO, 2006, 220-221).

⁷⁷⁰ HENRY, 2013, p. 132.

⁷⁷¹ HENRY, 2013, p. 132.

⁷⁷² FILIPENSES 2, 13, 2004, p. 2050

⁷⁷³ JOÃO 19, 10, 2004, p. 1890.

⁷⁷⁴ HENRY, 2013, p. 133.

⁷⁷⁵ Este tema é muito caro para mim. Sempre estive em meu coração a busca por técnicas que desenvolvessem a consciência humana. Quando, ainda em tenra juventude, ouvia as pessoas falando de moralidade, o que é certo ou errado, antes mesmo de terminar a minha primeira graduação, entendia que deveria haver um ponto de desenvolvimento. Um dia, conversando com alguém sobre a minha suspeita de tese, eu destaquei que o importante eram os afetos pelos quais fazemos a experiência, e então expus a teoria do desenvolvimento moral. No entanto, na teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg há uma indicação do sétimo estágio, que é

considerar a vida como autodoação de mim mesmo, como se fosse a Vida Absoluta que se dá a Si mesma inesgotavelmente. A condição afetiva estável na verdade absoluta gera a compreensão de sentido de que o eu sou vivente⁷⁷⁶, participante na única vida que jorra como fonte inesgotável de Si mesma, da qual participamos ainda mais quando estivermos na ipseidade de Si.

Um alerta: a pessoa deve fugir da crença delirante de pensar ser por si, a ilusão do ego, como define Henry, cujo fundamento de si falseia as condições reais da vida que se autodoa nos afetos; que cega e ensurdece os afetos por uma razão representativa ilusória e mundana, reduzindo-se a um ego finito, pois pela ilusão do ego surgem os egoísmos. Essas condições se manifestam como males do coração, sistemas de egoísmo⁷⁷⁷ que se mostram na representação quando o ser humano se coloca no centro do seu desenvolvimento, da sua moralidade, tornando-se ídolo de si mesmo e desconsiderando os afetos como automanifestação da vida, transformando-os em prazer: idolatria, erotismo, masoquismo.⁷⁷⁸

4.9 O JULGAMENTO DO MUNDO REPRESENTACIONAL NÃO AFETIVO

Devemos reconhecer que do julgamento de Deus ninguém escapa, pois o julgamento não é diferente da vinda de cada si a Si mesmo. Segundo Henry, seremos julgados pela consciência dos nossos atos⁷⁷⁹, e a consciência dos nossos atos está no sentir, no fazer, no agir, no comportar-se amando, no amor que não é gozo de Si. A negação de Deus não pode ser feita senão por ele mesmo, pois toda negação de Deus realizada via representação e constatação do que se evidencia na lógica do

perfeição. Entendi esse sétimo estágio como inalcançável pelo mundo, o estágio da Graça. Jovem estudante, fui refutado, mas refutado apenas por rejeitarem a condição transcendental, pois aquela pessoa vivia no mundo da representação e não tinha condições de conceber a realidade que concebemos agora. Expus que seria pela Graça que tudo poderia ser desatado, mas a Graça que se dá na experiência. Recuei na pesquisa, mas nunca silencieei no meu coração o que encontrei no meu percurso, no meu caminho: a ideia de que é pelo afeto que desenvolvemos a moralidade e de que, em alguns momentos, esse afeto tem o nome de Graça, já que não se dá pela lógica, e sim pela verdade da condição do ser em sua autoafetação; não é dado pela religião e suas normativas, mas pela transcendência em vida.

⁷⁷⁶ HENRY, 2013, p. 133.

⁷⁷⁷ HENRY, 2013, p. 134.

⁷⁷⁸ HENRY, 2013, p. 135.

⁷⁷⁹ HENRY, 2013, p. 136.

visível é o delírio invertido⁷⁸⁰ que nega o amor.⁷⁸¹ No desenvolvimento dos afetos direcionado pelas palavras de Cristo, o humano desenvolve paralelamente sua condição de consciência de filho, por meio da qual desenvolve sua consciência moral, sendo que esta não se desenvolve como pensou a psicologia do desenvolvimento, como estrutura sequencial de formação⁷⁸², pois deixou aí, mesmo com toda a seriedade de pesquisa, uma lacuna perceptível. Se assim fosse, os humanos seriam robotizados e determinados comportamentalmente por uma ética mundana e iludida no ego artificial.

A consciência moral humano-cristã se desenvolve colocando em Si os mesmos sentimentos de Cristo, abrindo-se e reconhecendo-se vivente, o que difere de ser apenas uma criatura. Via condição dos afetos o humano pode ser, pode descobrir o seu Si mesmo na experiência do próprio Cristo, vida que ama. Nessa percepção, o egoísmo é condição limitante de abertura à verdade, pois induz o humano a fixar-se nos limites da palavra do mundo, nas mentiras que lhe são contadas para sustentar as suas mentiras iludidas, pelas quais a insensibilidade, o desafeto, a barbárie e a agressão são amostras da negação da palavra de Cristo, palavra da verdade. O escutar da palavra de Cristo é condição que ativa o desenvolvimento da consciência afetiva, rastreada pela representação no mundo ao manifestar cuidado no agir em favor do outro. Essa visão está na parábola do bom samaritano, visto que a vida não é o cuidado, mas no cuidado há vida; a vida é afeto, o cuidado é expressão do afeto-vida-Cristo.

Não há identificação entre a palavra humana e a palavra do mundo, uma vez que a palavra do mundo exagera no falar e não escuta, e por não escutar não

⁷⁸⁰ Richard Dawkins busca provar que Deus não existe, mas sua prova é uma prova na linguagem do mundo; suas evidências estão inseridas em interpretações do fenômeno sem o humano dentro do fenômeno. O humano no fenômeno é o próprio eu do autor que sofre em seus afetos por não aceitar a sua condição de filho, representando como ataque o que considera manifestação delirante. Ora, o delírio religioso, nesse caso, incompreensível, pode ser um ponto de contato com o invisível (DAWKINS, 2007). Esse delírio pode ser rejeitado pelas condições acomodadas da lógica da linguagem do mundo, mas alcança de alguma forma os afetos. Então, quais os efeitos dessa suspensão delirante? O autor entende e defende, em sua tese, que o delírio humano encontra Deus, e que no delírio humano encontramos a vida. Qual a diferença entre delirar na transcendência e delirar na imanência? O delírio imanente é amostra de uma realidade de êxtase. Qual a diferença entre os delírios imanentes e os transcendentos? Erramos ao buscar provar por sua incompreensão o que na fenomenologia do mundo não é possível. A vida, a fé e o comportamento humano só são possíveis se compreendidos na fenomenologia da vida. O autor entende a moralidade como acúmulo de informações (DAWKINS, 2007, p. 291), quando destaca a moralidade da representação e dos códigos éticos e não da moralidade que se desenvolve na vida, nos afetos, na inversão.

⁷⁸¹ HENRY, 2013, p. 137-138.

⁷⁸² BARBOSA, 2020.

compreende, não se afeta, não afeta, não contempla, pois é prisioneira do visível.⁷⁸³ A palavra dos homens não está reduzida ou aniquilada a uma estrutura de palavra do mundo, a palavra do mundo na consciência da pessoa não tem a última palavra, já que como vivente na Vida Absoluta a palavra humana “[...] é antes de tudo a da vida”⁷⁸⁴, quando os viventes experimentam em Si mesmo sua ipseidade afetiva⁷⁸⁵, cuja verificação se dá pela experiência, por Graça, doação, revelação de Si⁷⁸⁶ e, também, por predestinação.⁷⁸⁷

Desse modo, constatamos que a pedagogia dos afetos conduz, passo a passo, a consciência na experiência do seu fazer, visto que a verdade da vida não é objetiva, está na subjetividade que Deus já conheceu e manifesta por sua palavra.⁷⁸⁸ Que tipo de filho descobrimos que somos ao ouvir a palavra? Filhos afetivos no arquifeto do filho em sua consubstancialidade do ser da vida pela qual vivemos?⁷⁸⁹ A “[...] relação do coração com a verdade subsiste no coração do abismo”⁷⁹⁰ pela qual a vida em sua presença não cessa de dar-se⁷⁹¹, aberta ao invisível, em sua natureza original.⁷⁹²

O que nos circunda são palavras do mundo: a ciência, os nossos órgãos, as construções e sistemas das mais diversas ordens. A palavra da vida é diferente, ela não fala do que é externo, fala de si mesma: “O sofrimento diz do seu sofrimento; a angústia, sua angústia. Ela fala de Si mesma, nunca de outra coisa, nunca do mundo.”⁷⁹³ De acordo com Henry, não “[...] se tem acesso à vida, à sua própria vida, à vida dos outros, a de Deus, por meio dos sentidos”⁷⁹⁴, apenas no silêncio angustiante a vida fala na doação de Si aos afetos⁷⁹⁵, tornando-se comunicação de Si

⁷⁸³ HENRY, 2013, p. 142.

⁷⁸⁴ HENRY, 2013, p. 143.

⁷⁸⁵ HENRY, 2013, p. 143.

⁷⁸⁶ ROMANOS 8, 29, 2004, p. 1980.

⁷⁸⁷ HENRY, 2013, p. 143.

⁷⁸⁸ HENRY, 2013, p. 144.

⁷⁸⁹ HENRY, 2013, p. 145.

⁷⁹⁰ HENRY, 2013, p. 145.

⁷⁹¹ HENRY, 2013, p. 146.

⁷⁹² HENRY, 2013, p. 147.

⁷⁹³ HENRY, 2013, p. 147.

⁷⁹⁴ HENRY, 2013, p. 148.

⁷⁹⁵ Segundo Martins (2017, p. 86-91), o sentir rompe com o silêncio, e nesse romper é que está o seu poder de revelar a originalidade da vida em cada ser; é a partir dessa quebra de silêncio que encontramos a “razão dos sentidos”. Aqui, preferimos chamar de “autoafecção dos sentidos”, pois a razão é a representação dos sentidos e não a ipseidade do sentir. Pela modalidade do sentimento a pessoa possui o autoconhecimento e o “eu posso” do conhecer o outro. Eu não conheço a mim mesmo, tampouco minhas dores, fragilidades, traumas, pecados, em meu ser-Si mesmo pelo raciocínio conjectural e abstrato, mas lá no íntimo da consciência, na afetividade

e sua própria linguagem para os viventes encantados com a não verdade do mundo; a linguagem dos afetos vista é verificada no cuidado, amor. Assim, todo agir estranho aos afetos não é derivado da condição do aqui-humano, visto que “[...] o coração é a única definição adequada ao homem.”⁷⁹⁶ Nessa condição afetiva do que faz sofrer ou alegrar o coração humano, encontramos a repetição dos ensinamentos de Cristo⁷⁹⁷, que dão poder à vida finita na autodoação da Vida Absoluta pela palavra no mundo.

4.10 A REDENÇÃO AFETIVA DA PALAVRA DE CRISTO

A palavra de Cristo é onipotente, e esse traço de onipotência se dá por não haver diferença entre Cristo em sua palavra e ação. Dito de outra forma, a palavra de Cristo é ação, é o que constitui os afetos em consubstancialidade com a revelação; palavra e ação são Cristo revelando-se em seu ser-Si mesmo.⁷⁹⁸ Portanto, só há realidade nas palavras de Cristo, pois nossa “[...] vida é finita, desprovida do poder de se dar a Si mesma. Por essa razão, também sua palavra é finita, incapaz de conferir realidade àquilo de que ela fala.”⁷⁹⁹

Segundo Henry, “[...] o poder de Cristo se exerce sobre o coração, visando produzir nele uma transformação radical, uma ‘purificação’”⁸⁰⁰, e esse poder está nos afetos, na experiência com a pessoa de Cristo e com seus ensinamentos ao agir no mundo, na observação da verdade da palavra e na contradição do mundo, que provoca choque e inquietação e que gera, por contradição e sofrimento, uma abertura ao poder de Cristo ao manifestar afetivamente o que é o caminho-princípio, no sentido ético: verdade.⁸⁰¹

A perfeição dos afetos e o desenvolvimento moral são dados aos filhos pelas palavras de Cristo, por meio das quais também se chega ao perdão, à troca dos afetos do coração que visam reestabelecer a relação afetiva com Deus na misericórdia de Cristo, que cura e recria. Pelo recriar derivado do sofrimento gerador, a alegria é gerada e são estabelecidas as condições do desenvolvimento humano em sua

velada e escondida, é que o eu é o que não pode não ser. O nosso corpo é pleno de afetos, e ele não é uma realidade externa, fora de mim, mas “ele sou eu e eu sou ele”.

⁷⁹⁶ HENRY, 2013, p. 148.

⁷⁹⁷ HENRY, 2013, p. 148.

⁷⁹⁸ HENRY, 2013, p. 149.

⁷⁹⁹ HENRY, 2013, p. 150.

⁸⁰⁰ HENRY, 2013, p. 151.

⁸⁰¹ HENRY, 2013, p. 151.

moralidade pelo chamado a viver⁸⁰² de forma presente o que ainda não se manifestou plenamente⁸⁰³; pelos afetos geradores de vida se cumpre a condição de filhos:

A possibilidade ao homem de ouvir a Palavra de Deus reside em sua condição de Filho, aberto a essa palavra em seu nascimento atemporal. O que se opõe, nele, à sua escuta é, sem dúvida, o mal, mas também a liberdade que lhe foi dada ao mesmo tempo que a vida.⁸⁰⁴

Essa liberdade está na atemporalidade comportamental de uma consciência dos afetos que conduz a uma vida que decide a Si pela prática de um amor, que aproxima e cuida, afastando o mal do objetivismo racionalista que arrefece os corações e oculta a Vida Absoluta em sua autodoação de Si mesma nos afetos.⁸⁰⁵ A condição de Cristo se alinha à condição dos afetos, transcende o visto, é senso subjetivo que se acessa na escuta e no silêncio que grita no sofrimento e na alegria ao se deparar com o sofrer no caminhar da vida desejosa de fruir; essa palavra é “arquirrevelação divina”⁸⁰⁶; é a palavra da vida, verdade em seus afetos que revela a eternidade que há de vir.⁸⁰⁷ Portanto, na palavra de Cristo, do Verbo, da vida, a arquirrevelação encontra seu cumprimento, pois é engendramento que gera vida ao entrelaçar-se em Si mesma os seus braços no autoabraço da sua ipseidade, que revela a Si a sua autoafetividade de Vida Absoluta.⁸⁰⁸

Para tanto, é preciso ouvir a voz de Cristo⁸⁰⁹, escutar afetando-se e deixando-se conduzir ao desenvolvimento, que é a volta ao seu Si mesmo, que promove a consciência da vida ao desenvolver-se. O desenvolvimento não está distante das condições da existência, ele se dá no caminhar, e é no caminho que se manifestam as condições propícias para a percepção de Si e a autoaceitação de ser filho no Filho. Sem dúvidas, os afetos salvam o humano do reducionismo que as empirias o lançam, e pelos afetos a pessoa pode compreender-se filho, bem como compreender as escrituras.⁸¹⁰ E o melhor método para ler as escrituras e entender a vida, e também para se ligar a todas as condições do ser pessoa, consiste em fazer a vida se manifestar em seu Si mesmo, no humano não que não é representado como máquina,

⁸⁰² “Entregar-se à vida que flui em cada sentimento é viver a sua plenitude” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 222).

⁸⁰³ HENRY, 2013, p. 151.

⁸⁰⁴ HENRY, 2013, p. 154.

⁸⁰⁵ HENRY, 2013, p. 154.

⁸⁰⁶ HENRY, 2013, p. 155.

⁸⁰⁷ HENRY, 2013, p. 157.

⁸⁰⁸ HENRY, 2013, p. 156.

⁸⁰⁹ HENRY, 2013, p. 157.

⁸¹⁰ HENRY, 2013, p. 158.

reduzido ao fazer e a moléculas ou partículas; ao contrário, deve-se ler as escrituras como filho, pessoa humana, fenômeno da vida que se manifesta na vida vivente visível, mas continua no mistério da sua invisibilidade inesgotável na autodoação da Vida Absoluta. Seguindo essa perspectiva, o melhor método para desenvolver a moralidade humana, tomando o discernimento como condição visível em situação de crises e conflitos, é a fenomenologia de Cristo/vida, pois é no afeto que encontramos alavanca hermenêutica para compreender a palavra de Cristo, a vida, Ele mesmo que se revela a nós.⁸¹¹

Cabe aos afetos a responsabilidade de nos lançar na experiência, de revelar a nós o que somos⁸¹², de ensinar que a palavra não fala só em sua atemporalidade, que ela fala ao longo da história.⁸¹³ Como destaca Henry, essa palavra não fala para cada um apenas em sua atemporalidade, usando a língua dos homens ao longo da história “[...] ela falou pelos profetas, antes de nos transtornar quando se faz a de Cristo.”⁸¹⁴ A palavra humana não fala apenas do mundo, fala da vida, e a “[...] palavra de Cristo também se dirige aos homens na linguagem que é a deles, fala-lhes deles ou de Si mesmos.”⁸¹⁵ Contudo, a linguagem humana é exterior e não gera vida, é a palavra de Deus, Cristo, que gera vida e nós, viventes. “Nós sentimos e experimentamos a vida em nós como aquilo em que nós vivemos, ainda que sintamos e experimentemos que nós não nos demos esta vida a nós mesmos”.⁸¹⁶

Nascemos da vida, não da linguagem, e sim da palavra, pois aquele “[...] que escuta essa palavra ali onde ela nos fala ouve sempre, em si, o ruído de seu nascimento. É a ele que a palavra diz: ‘Hoje eu te engendrei’”.⁸¹⁷ É a palavra que provoca os afetos e faz arder o coração⁸¹⁸, que nos afeta e, por consequência,

⁸¹¹ “Jesus Cristo é o homem que revela o Homem ao próprio homem e lhe aponta sua altíssima vocação” (GAUDIUM..., 2018, p. 22). Isso revela a plena conciliação entre a teoria henryana e a teologia do Concílio Vaticano II em suas considerações antropológicas e cristológicas, respondendo aos apelos do mundo atual.

⁸¹² HENRY, 2013, p. 159.

⁸¹³ Nesse sentido, Henry está de acordo com a *Dei verbum* (conforme Hebreus 1, 1-2. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004, p.2085), documento do Concílio Vaticano II, que trata da revelação e retoma, nos mesmos termos, essa ideia: “Tendo, pois, Deus falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, ‘nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio do seu filho’” (DEI VERBUM. In: SANTA SÉ. *Concílio Ecumênico Vaticano II – Documentos.* Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018, nº 4, p. 179-198).

⁸¹⁴ HENRY, 2013, p. 159.

⁸¹⁵ HENRY, 2013, p. 160.

⁸¹⁶ HENRY, 2013, p. 160-161.

⁸¹⁷ HENRY, 2013, p. 161.

⁸¹⁸ LUCAS 24, 25-32, 2004, p. 1833.

desenvolve a consciência de filhos amados que, em resposta a esse amor, se mostram no mundo, na figura visível do cuidado, cujo fundamento é a palavra, a vida na sua arquirrevelação, Cristo em nós.⁸¹⁹ E como a consciência adormecida é tocada pelos afetos?

A palavra de Cristo enquanto Verbo é, assim, a única fonte que nos abre os textos sagrados à inteligência, é o Espírito que produziu esses textos e que, ao mesmo tempo, funda sua inteligibilidade. Somente o Espírito nos permite conhecer o Espírito.⁸²⁰

Seria, então, o Espírito aquele que procede do Pai e do Filho, o afeto que afeta porque é afetado? Como evidências, entendemos que o que conduz a experiência da vida é o contato pelos afetos e não pela racionalidade, que é objetivista e está amarrada na exterioridade, é um autossaber visível e “aí” jogado, não construído. Nos afetos, a realidade apresentada e que conduz para dentro de nós mesmos está no que não vemos na estrutura de representação; esse afeto não é identificado pela neurociência, pelos *scanners*, pelas identificações neuroplásticas das conexões e sinapses neurais, ou pelo que a linguagem do mundo diz sobre ele. Os cristãos, em tese, devem possuir os mesmos afetos do arquifilho⁸²¹, que não é mera sensibilidade, emotivismo, descontrole emocional intimista ou narcísico. A lógica da razão objetivista e empírica perturba a relação de escuta, e é aí que se evidencia o encobrimento pelo mal: no “[...] lugar onde se dá a escuta surge o mal, perturbando ou destruindo a relação constitutiva do coração, sua relação com a palavra”.⁸²²

Nesse sentido, o racionalismo em sua representação socrática denunciado por Nietzsche⁸²³, altamente qualificado em Galileu, tende a querer ser centro, porém não desenvolve o humano, ao contrário, o aprisiona; o objetivismo cientificista mecanicista é um mal, visto que vê o humano como partículas e moléculas. Por isso, os vivos precisam cuidar do modo como ouvem, ouvindo com afeto e não como se fossem imagens representativas derivadas do testemunho do mundo, que apenas levam a esquecer que somos filhos no Filho.⁸²⁴

⁸¹⁹ HENRY, 2013, p. 161.

⁸²⁰ HENRY, 2013, p. 161.

⁸²¹ HENRY, 2013, p. 162.

⁸²² HENRY, 2013, p. 163.

⁸²³ “A fenomenologia não completa apenas a inversão do platonismo iniciada por Nietzsche ao trazer o mundo das ideias para o mundo da vida, mas identifica os poderes subjetivos com a vida, a vida de um corpo, o corpo que sente” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 220).

⁸²⁴ LUCAS 8, 18, 2004, p. 1802.

Isso revela que existe uma condição invisível oferecida ao humano, a Graça, que conduz a pessoa ao alcance do que teorias anteriores não alcançaram – uma dimensão de derramamento afetivo, constrangimento pelo sofrimento de cruz. O desenvolver-se moralmente, o agir moral, não se dá pelo cuidado, pois este é expressão visível, mundana, mas sim pelo afeto, um arquiafeto.⁸²⁵ A ética do desenvolvimento pela fenomenologia da vida está fundada no agir, amparada pelo reconhecimento dos afetos que movimentam a ação segundo a consciência transcendental, haja vista que toda “[...] ética cristã supõe que não se trate de dizer (no sentido da linguagem comum), mas de fazer”⁸²⁶, no sentido do seguimento à palavra.⁸²⁷ A palavra do afeto é a verdade capaz de desbloquear a atrofia ética em que vive o mundo, embrenhado na violência, vingança, ódio, nas travessias da barbárie, cuja condução é a morte pela negação da vida; através da palavra que fala de Si mesma como verdade de afetos que ativam os corações viventes e ativam as consciências, a palavra de Cristo dá vida, transforma o humano, “regenera” e restabelece a sua condição de filho.⁸²⁸

Na condição de nascido da vida surge, inevitavelmente, a pergunta: quem somos nós? Somos aqueles que podem fazer a experiência da verdade da palavra de Cristo na realidade pura da vida em sua ipseidade.⁸²⁹ A verdade se encarna nos afetos, que geram, pelas ações humanas, ações divinas em seu “poder-poder”, não por Si mesmos, mas como vivente na autogeração da vida. Dessa forma, a experiência de Deus/vida não é possível pelo discurso linguístico do mundo, tendente ao dito científico⁸³⁰, e sim pelo afeto que caminha em sua dimensão dual: sofrer e fruir.

⁸²⁵ HENRY, 2013, p. 164.

⁸²⁶ HENRY, 2013, p. 164.

⁸²⁷ MATEUS 7, 21, 2004, p. 1715.

⁸²⁸ HENRY, 2013, p. 164.

⁸²⁹ HENRY, 2013, p. 165.

⁸³⁰ Conforme Martins, a teoria fenomenológica da vida de Michel Henry não é uma reformulação ou uma atualização de outras teorizações ao longo da história; Henry toca e responde às questões de hoje (MARTINS, Florinda. Michel Henry: as questões que a fenomenologia hoje se põe na Introdução e no Apêndice à *Essência da Manifestação*. In: MARTINS, Florinda; PEREIRA, Américo (Org.). *Michel Henry: o que pode um corpo?* Contributos em Língua Portuguesa para um projeto internacional de investigação em rede. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. p. 153-155. p. 155). Para nossa pesquisa, ela responde ao desenvolvimento humano no seu fazer verdadeiro como condição de ética, de vida interna, vida como dom e participação humana nessa vida. Martins afirma que a teoria de Henry é atual, atenta aos desafios culturais inscritos numa cultura que se quer toda ela ‘comandada’ pelo modelo de saber dominado pelo científico. Essa identificação é oportuna porque evidencia a degradação das ciências humanas, especialmente a teologia e a filosofia, degradadas por uma espécie de positivismo ilusionista que tenta explicar o que lhe é próprio e antigo, fugindo, talvez por vergonha, dos métodos essenciais para aproximar-se dos métodos das ciências representacionais. A teologia perde a sua característica de diálogo com a verdade da vida e a filosofia se torna apenas uma condição de crítica da linguagem, sem levar a

Para o desenvolvimento das condições de consciência e moralidade humanas é fundamental escutar a palavra, visto que ela é alavanca que conduz o humano para dentro de Si e não para fora, pois é dentro de Si que está o reconhecimento da vida e a aceitação do dom, que chamamos de Graça, a vida mesma que age no fazer humano.⁸³¹ A experiência religiosa de conversão se dá para dentro e parte de condições de sofrimento ou de fruição, condutores que evidenciam a conversão afetiva, conectados às condições de vida capazes de promover avanço e mudança. No entanto, uma conversão de reciprocidade, pelo medo de ir para o inferno, não é uma conversão que conduz a um desenvolvimento moral verdadeiro, e sim uma conversão representativa, para o mundo. Escutar a palavra liberta do mal que a impede de ouvi-la⁸³², e o mal é tudo o que se mostra necessário na materialidade, exigindo-se provas de presença e palpabilidade molecular, visibilidade constatável.

Sem a escuta da palavra afetiva é irrelevante o dizer-se cristão; sem o envolvimento dos afetos é irrelevante o fazer, haja vista que “[...] só aquele que dispuser em seu coração a palavra original da vida será suscetível de ouvi-la e de escutá-la, de pertencer-lhe fiel e, assim, ser salvo.”⁸³³ A própria vida, Cristo, veio em uma carne para indicar o quão importante é lembrar que somos nascidos da vida e nela existimos, nos movemos e somos⁸³⁴; essa vida que se dá sem esgotar-se⁸³⁵ e continua a se oferecer na Eucaristia para a recordação da sua onipotência – “[...] tomai e comei, tomai e bebei... isto é o meu corpo⁸³⁶ entregue por vós” –, que, repetida pelo sacerdote, atualiza o mistério absoluto do inesgotável afeto que se doa na palavra encarnada e onipotente.⁸³⁷ Não é teatro, não é repetição, é atualização do único evento de doação infinita; a palavra da vida é ritual, litúrgica, solenidade afetiva manifesta ao seu presenciar-se como conectada à realidade simbólica invisível; é uma

pessoa ao contato com a essência da existência. Teologia e filosofia não devem ser ciências pautadas nos métodos impessoais da representação; isso significaria o silenciamento do que lhe é próprio, isto é, a investigação e a demonstração da verdade da vida.

⁸³¹ HENRY, 2013, p. 165.

⁸³² HENRY, 2013, p. 165.

⁸³³ HENRY, 2013, p. 165.

⁸³⁴ HENRY, 2013, p. 166.

⁸³⁵ JOÃO 6, 52- 57, 2004, p. 1859.

⁸³⁶ “Para Henry, os poderes do corpo são afectados de uma possibilidade originária, a que ele chama de patogênese inerente a todo poder. Henry procura vencer esta patogênese pela imersão na própria vida afectiva: os fenômenos do poder são plenos se contidos nos limites da afectção” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 217).

⁸³⁷ HENRY, 2013, p. 167.

liturgia que une o céu e a terra, a igreja peregrina e a igreja celeste, o humano e o divino, a verdade e a vida.

SEÇÃO III

ARQUIÉTICA E A EXPERIÊNCIA DO AGIR RADICAL: NASCIDOS NA VIDA, NASCIDOS NA GRAÇA, AFETADOS NO ESPÍRITO

Neste estudo, a partir da teoria da encarnação de Michel Henry, investigamos como se dá a encarnação da consciência, considerando a consciência como uma ipseidade afetiva, não segundo a compreensão do mundo, cumulada de interpretações racionais e sem a experiência de Si. Ao longo deste texto, destacamos o processo de mudança radical do conceito, que se inclina a uma arqui-subjetividade como verdade que constitui o seu núcleo desenvolvidor moral. Para empreender esse percurso analítico, adotamos uma perspectiva hermenêutica experiencial, fenômeno cuja finalidade consiste em oferecer uma nova visão para a compreensão do agir humano e cuja base reside na impossibilidade de uma vida ética de forma externa, sem o contato com o seu Si mesmo.

5 ARQUIAUTOCONSCIÊNCIA NA ENCARNAÇÃO: UMA DESCRIÇÃO NARRATIVA VIA AUTOIMPRESSONABILIDADE ARQUIAFETIVA EXPERIENCIAL DO INVISÍVEL

O sucesso do mundo e de um efetivo desenvolvimento moral está no reconhecimento da Vida Absoluta, essencialidade que permeia de forma estável e eterna todas as condições da existência. Para Henry, a essência precede a existência, é uma revolução em sua radicalidade, raiz da verdade da Vida e, por isso, modelo para comportar-se e desenvolver-se aqui em direção ao que “já se é aqui”, contudo não em plenitude. Nessa direção, Henry transforma a sua antropologia em uma escatologia do presente, cuja plenitude não é uma cisão, ainda que esteja perto de uma. Desse modo, entendemos que o ser que age com bondade na terra revela a conexão com a Vida e inicia a ruptura com o esquecimento derivado da queda de ser filho no Filho.

5.1 O FENÔMENO DA ENCARNAÇÃO

Iniciamos, contra toda ideia pré-fixada, com a seguinte observação de Henry: “[...] segundo a observação de Heidegger, a mesa não ‘toca’ a parede contra a qual está colocada. O próprio corpo, como o nosso, ao contrário, é que ele sente cada objeto próximo de si”.⁸³⁸ Com essa proposição, Henry define o que é corpo e o que é carne. Na visão de Heidegger, a carne não ultrapassa as suas condições estruturais; para Henry, o corpo contém a carne e torna-se corpo na ipseidade, ao experienciar em Si o que se manifesta em sua carne, porque a carne é o que se experimenta a Si, sofre, padece, suporta, desfruta.⁸³⁹

O corpo é a realidade interior, a carne é a realidade exterior⁸⁴⁰, sendo esta incapaz de sentir em Si mesma o sofrer, o prazer, o desfrute. A carne é externalização

⁸³⁸ HENRY, 2014a, p. 12.

⁸³⁹ HENRY, 2014a, p. 12-13.

⁸⁴⁰ O que a vida provoca em sua realidade afetiva não provém do exterior. No caso de sua aplicação à ética, esta é confeccionada a partir de uma experiência autoafetiva como afecção da própria pessoa em relação ao conteúdo do seu discernimento. Nesse aspecto, toda produção moral invasiva aos valores pessoais é conteúdo externo; são normatizações para garantir a força de uma classe dominante e a manutenção de suas garantias de poder. No cenário histórico sobressaem-se as construções de moralidade de força para a submissão das culturas e povos entendidos como

da condição corporal, ela não é a verdade interior⁸⁴¹; é exterior, incapaz de ter consciência de Si. Portanto, o corpo não é a carne, mas em sua encarnação é corporificação em uma carne que dá se de Si, sendo o seu Si mesmo. A carne é ser pessoa encarnada, não é realidade do aparecer, mas prelúdio do vir a ser, já indicado à vista do manifestar-se carne.

Ser encarnado é ter uma carne, não é possível ser visto em uma carne sem que ela possua um corpo em Si mesma, que é o seu ser-Si mesma, consciente de Si e das coisas, em posse de desejos, sofrimentos, medo e impressionabilidades associadas às suas condições de carne, como substância que “[...] começa e termina com o que experimenta”.⁸⁴² Nesse sentido, a carne torna possível a autoconsciência do corpo, o corpo está contido na carne, mas não reduzido a esse limite, visto que há na carne sensações que ela não sente; é o corpo que faz a experiência, em decorrência da vontade que deriva da estrutura do corpo.⁸⁴³ Em outras palavras, é pela carne que se chega ao corpo, uma vez que nela se manifesta a vontade de ser o que se é em Si mesmo. Certamente, a salvação⁸⁴⁴ se dá na carne⁸⁴⁵, e por Graça, na carne, se manifesta o corpo glorificado, gratuitamente redimido e ressuscitado⁸⁴⁶: “[...]”

minorias (ROSENDO, Ana Paula. A mística como método leituras a partir da fenomenologia material de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 8-18, jan./jun. 2023).

⁸⁴¹ A carne deve ser entendida como “[...] corpo invisível, sede de toda afetção” (QUEIROZ, Bruno dos Santos; GOTO, Tommy Akira. A influência do gnosticismo cristão na filosofia de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 149-170, jan./jun. 2023. p. 159). Esse corpo invisível é o que dá origem ao aparecer. A carne só é vista porque derivada de um corpo invisível. Nesse sentido, a consciência só se expressa devido às suas condições externas; e às suas configurações como princípio originário chamamos de arquiconsciência, que difere do pensamento e de sua intencionalidade – mas é afetivo. Em outras palavras, na carne a consciência é transcendental, e, podemos assim definir, ontológica na condição de seu fim último, que não é um manifestar-se fora de, e sim entre, na condição mais específica das entranhas humanas. Assim, corpo e carne são expressões simbólicas que unem o status de ser pessoa em seu mistério sempre oculto, e que se deixa entender como realidade existente, porém invisível. Só a afetividade revela a verdade do humano e sua conexão com a Vida.

⁸⁴² HENRY, 2014a, p. 13.

⁸⁴³ HENRY, 2014a, p. 14.

⁸⁴⁴ “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” (GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia cristã da encarnação – horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Henry*. 2018. 468 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. p. 105). A ética fora da Vida não é a Verdade, embora pareça verdadeira. Quando tratamos da ética fora da Vida, indicamos a consciência fora da Vida, ou seja, a afetividade; Vida é afetividade. Se algum discernimento, ou modelo de discernimento, em dilemas de conflitos não leva em consideração, a afecção se posiciona contra a verdade da Vida.

⁸⁴⁵ HENRY, 2014a, p. 15.

⁸⁴⁶ HENRY, 2014a, p. 17

o Verbo⁸⁴⁷ se fez carne”.⁸⁴⁸ Eis, portanto, a ressurreição, um dos motivos do rompimento do Cristianismo – indicado por Henry como “seita de Cristo” – acompanhado da encarnação⁸⁴⁹; o que se esperava já chegou e veio para servir⁸⁵⁰, o que se tornou um escândalo da inversão.⁸⁵¹

Na fenomenologia da Vida, as estruturas da inversão confrontam os princípios estabelecidos pelo pensamento cultural grego, que não possui condições favoráveis para a compreensão da encarnação da Vida por não conceber a identificação entre Deus e a pessoa humana⁸⁵²; a encarnação é uma *démarche* complexa, devido à falta de fundamentação para tais conceitos e ao afastamento da afetividade nas culturas gregas, já denunciadas por Nietzsche, e judaicas.

Henry apoia sua teoria em uma hermenêutica na filosofia⁸⁵³ cristã dos primeiros séculos, especificamente entre os padres apostólicos, apologetas, cuja patrística o autor destaca. A reflexão construída pelo autor se estende e se apoia nos escritos místicos do Mestre Eckhart. É pela mística que Henry aprofunda a compreensão paradoxal da encarnação de Deus “[...] num corpo e em uma carne”.⁸⁵⁴ São nítidos os paralelos entre Henry e a teologia cristã católica dos primeiros séculos,

⁸⁴⁷ O verbo de Deus é Deus em sua ação e consciência. Não é signo de linguagem, é Vida Absoluta, arqui afetividade. Portanto, a linguagem Verbo de Deus não é uma representação, é Deus mesmo em movimento de Si mesmo; o que não se confunde com o mundo, que é movimento exterior (HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. Tradução Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2023. p. 501).

⁸⁴⁸ JOÃO 1, 14, 2004, p. 1843.

⁸⁴⁹ HENRY, 2014a, p. 17.

⁸⁵⁰ No livro de Mateus há uma bela narrativa sobre essa condição de inversão. O mundo judaico esperava alguém grandioso, segundo as formas predeterminadas por suas estruturas de poder religioso. Contudo, Jesus o decepcionou e afirmou que a grandeza e o verdadeiro poder estão no serviço, ao indicar que “[...] o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir” (MATEUS 20, 28, 2004, p. 1740).

⁸⁵¹ Ao utilizar esse termo, Henry (2014a) indica a mudança de caminho, contrário à direção em que caminha a humanidade, para fora. Se a humanidade caminha pensando encontrar a verdade fora, Henry inverte a direção como uma metanoia, uma conversão, e assim lança o humano no interior de Si, o que teria sido compreendido, inclusive, por Platão, em seu Mito da Caverna, cujo interior representa a sombra, quando, na verdade, no interior habita a essência da humanidade em sua originalidade. É na caverna afetiva que habita a verdade do humano sem seu ser-Si mesmo. Assim, essa inversão retoma o caminho perdido da humanidade, caminho disperso pelas estruturas geométricas da modernidade que cegaram e congelaram os corações humanos. A fuga em Platão é de um mundo da contemplação das realidades afetivas, místicas, para a realidade objetiva, evidencial. Contudo, nas evidencialidades do pensamento há padrões linguísticos e de raciocínio a serem repetidos para validar, em algum humano, a capacidade de ser pessoa, dado que ser pessoa é expressar-se via radicalismo racionalista. Esses radicalismos possuem doutrinas de fundamentalismo que limitam o conhecimento como ele é.

⁸⁵² HENRY, 2014a, p. 19.

⁸⁵³ Como observam Queiroz e Goto (2023, p. 150-151), a filosofia de Henry possui influência gnóstica, isto é, a religião cristã não é só um ato de fé, mas de conhecimento. Henry constrói uma cristologia fenomenológica inspirada no Evangelho de João, cujo marco exponencial está em sua trilogia.

⁸⁵⁴ HENRY, 2014a, p. 20.

abrindo caminhos para fundamentar e fazer jus ao que o Ocidente recebeu, Henry vai até as suas origens, bebe dessa fonte pura e afetiva que é a teologia nascente sem vícios ou intervenções dos poderes para rerepresentar seus conceitos esquecidos na contemporaneidade. Nesse período, surgiram muitas heresias, que foram combatidas por ser consideradas realidades de exposição contra a verdade. Heresia era tudo o que se colocava contrário à encarnação, observado a partir dos escritos de Irineu, Tertuliano, Atanásio.⁸⁵⁵

A encarnação, portanto, é dada à maneira da humanidade, porque a carne de Cristo é semelhante à nossa, sente o que sentimos, sofre o que sofremos. A carne de Cristo⁸⁵⁶ é, de forma pré-existente⁸⁵⁷, a nossa carne presente, carne consciente da recepção da doação. Somos definidos, não só pela carne, mas pelo corpo, mais que a carne. Observa Henry⁸⁵⁸, na contramão da tradição, que o logos grego⁸⁵⁹ não entende tal diferença, o que se constitui um paradoxo da fenomenologia da Vida⁸⁶⁰ e sua estrutura de manifestação cuja originalidade encontra-se livre. A relação entre Deus e o homem a partir da encarnação do Verbo, pelo qual se dá em relação na carne, é profunda e está centralizada em uma pessoa: Cristo. Assim, quando falamos corpo, carne, consciência da encarnação, consciência do agir, não falamos de outra pessoa a não ser Cristo. E por ele entendemos o que “é” carne e corpo e, baseado em sua própria condição de desenvolvimento, o que é autoconsciência, saber-se vivente na Vida Absoluta.⁸⁶¹

⁸⁵⁵ HENRY, 2014a, p. 21.

⁸⁵⁶ Observamos em Cullmann uma reflexão unitária, que ressalta o Cristo como Si ao afirmar que Cristo não traz algo, Ele é o que vemos Ele trazer: “revelação”, “luz”, “Vida”, “Verdade”, “logos” (CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Líber, São Paulo, 2001. p. 340).

⁸⁵⁷ O Jesus no Evangelho de João tem consciência da sua pré-existência como geração antes da criação do mundo, e também de já ser vindo ao mundo antes da pré-existência, de ter vindo ao mundo para dizer e fazer a vontade de Deus, que estava junto (BROWN, Raymonde E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2005. p. 231).

⁸⁵⁸ A proposta de Henry é entendida como uma teoria curadora que se levanta contra resquícios do gnosticismo impregnado na sociedade contemporânea, que acabam por cegar as condições de vida, principalmente as reflexões que tendem a incentivar a libertação de um mundo como realidade maléfica, ao fornecer bases para uma cisão entre corpo e carne (FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível* (amor, o desejo, a vida). Curitiba: CVR, 2022. p. 41).

⁸⁵⁹ Henry rompe com a reflexão presa às correntes filosóficas greco-romanas (RIBEIRO, Nildo. A barbárie do discurso do mundo à fenomenologia da vida: linguagem (in)direta da revelação em Michel Henry. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 19-38, jan./jun. 2023. p. 30).

⁸⁶⁰ Essa visão radical de Henry contrapõe-se ao que tende, tanto na filosofia como na teologia, a ser compreendido como verdade absoluta do saber e da verdade (RIBEIRO, 2023, p. 31).

⁸⁶¹ HENRY, 2014a, p. 22-24.

Na encarnação está o ápice da configuração humana a Deus, pela qual a afetividade entre Deus e homem configura-se em uma só, não presa aos conteúdos culturais e religiosos, mas aberta ao que ela sabe-se de si por ser-Si mesma o saber –sabedoria encarnada⁸⁶² que ao configurar-se identificando-se a Cristo⁸⁶³ sabe-se e esclarece-se em Deus; revela-se plenamente a Si mesma e entende-se com perfeição o seu caminho e desígnio na peregrinação do mundo, mas sem ser no mundo. É o humano assim como o Cristo um ser que em sua condição afetiva possui duas naturezas: carnal do Verbo e corporal divina, mas na Vida. É a mesma condição de enigma revelado e esclarecido na pessoa de Cristo.⁸⁶⁴

Eis mais um motivo, segundo Henry, da encarnação: “sua revelação, sua habitação entre nós”⁸⁶⁵, pela qual Cristo é a autorrevelação de Deus⁸⁶⁶, sua Palavra; a essência do Verbo não está em radical oposição à carne, pois se o Verbo se encarna na carne é indicativo simbólico de que a carne possui em sua substância a realidade de corpo amparado pela realidade da Vida. Dessa forma, a revelação é um mostrar-se ao mundo ou é o próprio Deus que no Verbo gerado na eternidade da Vida Absoluta⁸⁶⁷ estende-se ao que já lhe pertence para que a sua Vida na carne revele a pertença dessa carne ao que ela é e de onde ela foi gerada, como presença absoluta que não se omite, geradora na mesma presença que não se alonga ou encurta-se.

A vida do vivente gerada na Vida Absoluta⁸⁶⁸ não ganha um espaço, já que nasce em um espaço no qual alcança a todos, por ser absoluta.⁸⁶⁹ O Verbo assume a

⁸⁶² Jesus é identificado com o Verbo eterno de Deus; Ele é o unigênito. Esse conteúdo cristológico indica Jesus como a revelação em plenitude e perfeição, Deus-Vida; Jesus se apresenta a Si e, ao apresentar-se em Si, revela a Deus (MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 324-325).

⁸⁶³ Jesus é igual a Deus; Jesus é igual à Vida. Portanto, a Vida encarnou-se pelo filho. Precisamos ressaltar que não pretendemos entender a teoria de Henry como compreensão de Cristo como modalista, mas observar que na ação do filho é a Vida quem age, pois a Vida no Filho é a Vida do Pai e do Espírito, que independe do tempo e espaço. Ser igual a Deus é ser igual à Vida, e Deus é, na essência da manifestação, identificado com a Vida (MATERA, 2003, p. 331).

⁸⁶⁴ HENRY, 2014a, p. 27.

⁸⁶⁵ HENRY, 2014a, p. 28.

⁸⁶⁶ Segundo a compreensão de Brown (2005, p. 227), a identidade de Jesus no Evangelho de João não é só uma condição ontológica; João não abre mão da fé como condição para a salvação. Afirmar Jesus como Filho de Deus é afirmar ser essa a única condição para dar a cada pessoa a Vida Absoluta de Deus – a Vida de Deus se dá na Vida do Filho.

⁸⁶⁷ De acordo com Cullmann (2001, p. 341), “[...] o objetivo do Evangelho é exatamente mostrar que toda a vida humana vivida por Jesus é o Centro da revelação da verdade divina”.

⁸⁶⁸ É isso o que torna a união com Deus uma possibilidade, pois a Vida Absoluta é o “chão comum”, “fundo”, “estofo” da pessoa humana com Deus, pela mesma dimensão que revela uma nova antropologia na qual Deus e homem possuem a mesma essência (ROSENDO, 2023, p. 11).

⁸⁶⁹ HENRY, 2014a, p. 29.

carne para salvar⁸⁷⁰ a si mesmo no seu Si mesmo, na sua carne, que é a sua mesma carne e por essa salvação é ativada, não uma realidade em Si de estado, mas de lembrança de ser quem é, uma autoconsciência de ser nascido na Vida Absoluta e por isso contém em si, via doação, a pertença na participação divina pela Vida.⁸⁷¹

5.1.1 Uma consciência inversa?

Observar a “consciência”⁸⁷² é deixar-se tocar por um fenômeno que não se dá via método produzido segundo as escolas tradicionais de objetificação, porque ser consciente de alguma coisa requer não o saber-se, mas o ser-Si, o experienciar-se sem ser objeto que se apresenta à consciência, forçando a relatar o que a consciência racional ensinou a perceber em sua invasão e escondimento da vida em seu mundo, pois a consciência intencional produz realidades de acordo a sua vontade na visualização do objeto sem deixar-se tocar pela condição do que se fenomenaliza. O não gostar de rabanete induz as condições neurocomportamentais a dirigir-se ao rabanete com a determinação da ausência de querer. Assim, estruturas de objetividade do rabanete serão determinadas pelas estruturas de subjetividade de quem realizou em sua vida uma experiência de não desejo do rabanete. Contudo, a experiência de não gostar do rabanete sendo este experienciado carrega uma possibilidade de fenômeno da consciência e de compreensão do ser consciente porque, ao determinar o objeto o objeto existe como determinação de quem o determina e o descreve, os “trações” serão definidos conforme a formatação do olhar

⁸⁷⁰ Na sociedade atual, há um esforço para salvar a si distante de Si, o que indica uma crise de pertença. O desejo de isolamento cultivado pelo sucesso, baseado no capitalismo selvagem, reduz equivocadamente a vida à aparência modal, o que a lança em constantes cisões de discernimento sobre o que é certo ou errado. Assim, a Vida em sua verdade, experiência, simplicidade e manifestação real e espontânea é reservada a uma condição de “inimiga” de Si mesma pela razão objetiva (FABRI, Marcelo. A barbárie do discurso do mundo à fenomenologia da vida: linguagem (in)direta da revelação em Michel Henry. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 39-51, jan./jun. 2023. p. 42).

⁸⁷¹ Observemos o que indica a segunda epístola de São Pedro: “Pois o seu divino poder nos deu todas as condições necessárias para a vida e para a piedade, mediante o conhecimento daquele que nos chamou pela sua própria glória e virtude” (2 PEDRO 1, 3. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2120).

⁸⁷² Henry contesta a consciência intencional. Para ele, o aparecer não é intencional, mas está em estreita relação com o “páthos, afetividade, vida”, ou seja, a consciência é uma realidade de “autorrevelação” via heteroafecção, que produz a experiência de Si (SEYLER, Frédéric. Democracia e religião na fenomenologia da vida de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 219-232, jan./jun. 2023. p. 219-221).

de quem ali se dirige. Há que entender a experiência, seja ela de dor ou alegria, pois carrega em si conteúdo de verdade que não está no objeto, mas é projetado no objeto.

O objeto como originalidade não é objetificável e não pode conduzir as estruturas mentais a dizer-se de Si como experiência generalizada. Observemos alguém que nasce em uma cultura que saboreia o rabanete. Esta consciência derivada da experiência externa permeada de conteúdo positivo, sua emoção de sabor é alegre, prazerosa, o que o faz sentir-se bem ao saber-se mais uma vez de forma física experimentar tal alimento; a alegria do corpo será formatada na alma. Não é verdade que o rabanete seja bom ou ruim, mas é verdade que há pessoas que comunicam suas experiências boas ou ruins do mesmo objeto. Observamos, por analogia, que não é o objeto em si que carrega as suas condições de bom, como alegria, ou ruim, como tristeza, mas a posição pessoal em verificação e experimentação da determinada experiência⁸⁷³ autoafetiva qual constitui a arquiconsciência de Si direcionada às tonalidades afetivas.

A consciência não é em sua origem compreensível por uma definição conceitual de lógica fenomênica como explicavam alguns em sua terminologia, dado que a fenomenologia⁸⁷⁴ se preocupa com o “aparecer”⁸⁷⁵, que não é em Si mesmo quando apenas descrito pelo visto, tendo em vista conflitos sobre se o fenômeno visto é o fenômeno em si ou a descrição experienciada. Como inverso, só é em Si quando revelado na experiência afetiva em sua ipseidade, sem recursos do mundo, e tudo o mais será uma narrativa. Dessa forma, há uma experiência derivante das diversas experiências em suas modalidades, mas só há uma realidade originária: a que se manifesta na arquiafetividade da Vida⁸⁷⁶, o que definem condições de múltiplas

⁸⁷³ Queiroz e Goto (2023, p. 154) destacam que a direção do reflexo de Henry em seu conceito de vida ocorre no sentido do conhecimento, mas não do conhecimento tradicional racional, e sim “experencial”.

⁸⁷⁴ Segundo David R. Cerbone, a fenomenologia possui uma história definida, e em seu significado original indica atenção à experiência, ao estudo dos fenômenos. Contudo, o que vemos em Henry não é uma observação dos fenômenos como eles se mostram, mas como eles em si afetam a pessoa. O fenômeno e a experiência, na fenomenologia, estão em estado de simbiose; em Henry, eles se diferenciam na observância de que não é o fora que constitui a experiência, mas a subjetividade, a arquiafetividade. Observamos que, sem definição, a fenomenologia é “a própria experiência”, não do objeto para o sujeito, mas do sujeito como sujeito de Si e de suas constituições, o que se diferencia de uma afetação via percepção (CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução Cesar Souza. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 13-14).

⁸⁷⁵ HENRY, 2014a, p. 39.

⁸⁷⁶ A Vida em Henry não se confunde com a vida biológica, e também não se estrutura nas mesmas compreensões das dimensões do inconsciente, mas ela conhece a Si (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 153).

verdades, sem deixar de existir a verdade, pois a verdade não é o que está fora, mas o que está invisível em sua arquividade da Vida Absoluta.

5.1.2 O lá fora da consciência da encarnação pelos olhos henryanos

Heidegger⁸⁷⁷ entende a consciência como um mostrar-se, aquela que se mostra, com a mesma analogia de fenômeno. Destarte, não é possível refletir sobre a consciência sem considerar as condições de fenômeno dado que estes estão diretamente ligados àquela. A consciência é promotora do “ato do aparecer”.⁸⁷⁸ Dado que a fenomenologia estuda o não observado, o não visto, o essencial, o objeto por excelência da fenomenologia não é o fenômeno externo, a Ekstase, mas a consciência e sua expressão de contato do fenômeno. Ou seja, “o essencial”, não se observa o fenômeno como objeto consciente, mas a essência da consciência oculta⁸⁷⁹ que se manifesta, não na elaboração descritiva do fenômeno, mas na impressionabilidade⁸⁸⁰ afetiva deste. Assim, observando Heidegger, Henry entende que conteúdo e aparecimento ou manifestação são distintos.⁸⁸¹

Em Husserl⁸⁸², a centralidade dirige-se à consciência como aquela que distingue “objetos no como”, ou seja, seguindo Henry, significa não o objeto em si mesmo, mas observar de que forma esse objeto se doa. Nesse aspecto, menciona

⁸⁷⁷ Para Heidegger, a fenomenologia está subordinada à questão fundamental que tem como centro o “ser”, “*dasein*”; “*Dá* = aí e *Sein* = ser”. Por isso, a ontologia deve compreender a condição pré-do humano, pois o ser que somos pressupõe o que compreendemos, e essa compreensão impulsiona o nosso agir. Conforme proposições de Heidegger, a ontologia – a compreensão, o estudo do ser – só é possível como fenomenologia (CERBONE, 2014, p. 68-71). Na perspectiva de Heidegger (*apud* CERBONE, 2014, p. 67), fenômeno significa “[...] mostrar-se trazer a luz do dia, pôr no claro”; e quando o ente se mostra como em Si mesmo não é chamado de “[...] aparecer, parecer e aparência”. Eis porque a fenomenologia de Heidegger é definida como compreensão pré-ontológica do ser; compreensão que não está retida na consciência, mas na vida cotidiana. Por essa razão, Cerbone (2014, p. 73) entende a fenomenologia de Heidegger como “fenomenologia da cotidianidade” que busca interpretar o ser diariamente. Portanto, em cada ato encontramos um ser que se interpreta (CERBONE, 2014, p. 73). O modo de ser é ser no mundo, cujo aspecto fundamental é a solicitude (CERBONE, 2014, p. 80). Até então vemos uma semelhança positiva. Contudo, a diferença dá-se como caminho já rejeitado por Henry, que é o acento exclusivo na racionalidade; para Henry, a interpretação já é uma afetação, pois, a cada fato visto, o comentário, a compreensão e a narração só são possíveis via memória de afetação.

⁸⁷⁸ HENRY, 2014a, p. 39.

⁸⁷⁹ A essência não se manifesta, ela sempre permanecerá oculta, não poderá ser vista, será sempre sem “rostro”, pois não se deixa agarrar ou dominar (ROSENDO, 2023, p. 14).

⁸⁸⁰ Esse termo designa uma realidade mais profunda e essencial que as determinações da consciência intencional – o que também quer significar “autoafetividade transcendental” (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 154).

⁸⁸¹ HENRY, 2014a, p. 39-40.

⁸⁸² A intencionalidade é uma “marca mental” (CERBONE, 2014, p. 33).

Husserl⁸⁸³ para concordar que o conteúdo e o modo de aparecer são distintos e estes se modificam como se doam; tal ato indica que na passagem já não é o objeto puro que é passado, mas a impressionabilidade destes. O que retoma a discussão acima de que o objeto em si não possui animação, mas é animado não pela consciência, mas por uma matéria que se aproxime em forma da essência afetiva, o sentimento, o que por sua vez formata uma consciência seja por medo do sofrimento ou na esperança de uma alegria. É dessa forma que são moduladas as decisões e as consciências em seu aparecer, mas permanecem ocultas o que move seu aparecer.

Henry distingue conteúdo de manifestação. Ao falarmos da manifestação da consciência, já é possível aludir para uma realidade de cuidado. Mas, quando falamos do seu conteúdo, podemos compreender como um conteúdo afetivo de automanifestação que se apresenta como lugar inesgotável de investigação. Tais investigações tomam para a fenomenologia termos que são de uso comum da religião ao indicar que a religião do humano com o seu eu mesmo o faz sentir-se a Si em seu conteúdo de afeto para além da sensibilidade. A fenomenologia de Henry em sua condição e investigação sobre os fenômenos da sua consciência e variabilidade para a moral apresenta-se com estreita aproximação à teologia, principalmente no uso da linguagem. Assim, a fenomenologia é uma teologia abrangente e a teologia⁸⁸⁴ é uma

⁸⁸³ Os pontos principais da fenomenologia de Husserl descritas são as seguintes: “1- leis e princípios lógicos não podem ser compreendidos como psicológicos, são leis do pensamento. 2- a consciência é constituída de fenômenos que não se compreende em análoga com objetos materiais. 3- a consciência deve ser purificada para isolar o fenômeno. 4- a descrição fenomenológica diz respeito às estruturas noéticas e noemáticas, em virtude das quais a experiência é intencional. 5- a fenomenologia revela como significados ou sentidos são constituídos na experiência. 6- o ego permanece como uma estrutura essencial da consciência. 7- a redução eidética usa o método da ‘variação livre’ a fim de ordenar os aspectos essenciais e não essenciais da consciência” (CERBONE, 2014, p. 63-64).

⁸⁸⁴ Nesse sentido, é a imaginação que aproxima a teologia, em seu fazer, do afeto. Ressaltamos que Anéas se equivoca ao usar o termo imaginação ao tentar aproximar Henry de Rubem Alves. Entender o afeto como a imaginação é deixá-lo na pele, no sensível, negligenciando a experiência e privilegiando o pensamento e suas estruturas de imposição sobre a vida em sua essência. Ao buscar aproximar Henry de Rubem Alves, Anéas não procedeu conforme condições terminológicas e teóricas henryanas, mas imaginativas, ou seja, galileanas, o que significa que, em sua tentativa dialética, se aproximou muito mais de uma “ilusão transcendental”. Constatamos, dessa forma, que há muitos equívocos quanto à forma de compreender as teorias de Henry, principalmente em relação ao termo afetividade, entendido muitas vezes como condição derivada das emoções. Ao contrário, a afetividade é a condição originária da emoção. Neste processo de escrita, compreendo a afetividade como parte da construção do texto, sentir-viver que se esconde nas minhas escolhas teórico-analíticas, apropriando-me da descrição autoimpressional e fenomenológica característica da inversão. Busco distanciar-me das críticas apresentadas de forma racionalista, método que evidencia uma tendência superficial e opinativa externa e apreende a vida como algo de fora, sem fazer a experiência indicada por Henry (ANÉAS, André. A imaginação teológica e a fenomenologia da vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 76-89, jan./jun. 2023. p. 85). Percebo que, muitas vezes, os que tentaram criticar Henry não

fenomenologia da religião⁸⁸⁵ conhecida pela autoconsciência humana desse contato com o transcendental. Nos escritos bíblicos que manifestam autoconsciência prevalece uma “consciência” religiosa ritualizada para o seu Si mesmo externalizada em uma estrutura sistemática de comunidade que oferece à pessoa conteúdo basilar em seu Si mesmo exposto nas medidas de ekstase que por sua vez favorecer a identificação de princípios da invisibilidade não manifesta.⁸⁸⁶

Com base em Henry, vemos o que é o verdadeiro mostra-se. Se o verdadeiro mostra-se, mostra-se em uma condição similar a sua essência, o que indica que o que há de mais próximo as condições de justiça e afetividade em sua manifestação de sofrimento e alegria expressa-se na dimensão do agir corretamente com bondade afetiva, sem vulgarização ou externalidade pura e finita, pois no que é visto há uma verdade originária, mas essa verdade diferencia-se da “coisa verdadeira”.⁸⁸⁷ Assim, a consciência explicada não é a sua condição de conteúdo, essencial. A verificação externa não revela a verdade invisível⁸⁸⁸ capaz de discernimento em crises geradoras de moralidade e conduta.

Nessa dimensão, Henry encontra problemas nas análises de Husserl⁸⁸⁹ e Heidegger.⁸⁹⁰ Em sua Crítica a Heidegger entende que este descreve uma verdade que não é a primeira verdade do humano. E assim, entende que a verdade em Si mesma já é um fenômeno ao observar que o aparecer aparece como Si mesmo ao ser visto, pois “a matéria é cega”.⁸⁹¹ É um poder, mas em outra dimensão que não a originária, é um “autoaparecer”.⁸⁹² Por essa via, a consciência é uma autoconsciência do aparecer, uma ligação interna com o objeto visto, mas sem confundir-se com o que

conseguiram fazê-lo com profundidade; mas aqueles que o questionaram, e buscaram explicações, conseguiram estabelecer diálogo científico-fenomenológico.

⁸⁸⁵ Por religião, Henry entende a “[...] religião do ego com a Vida Absoluta” (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 160).

⁸⁸⁶ HENRY, 2014a, p. 41.

⁸⁸⁷ HENRY, 2014a, p. 41.

⁸⁸⁸ Henry afirma que invisível é a verdadeira realidade que constitui a essência imanente, e não só o faz vir a ser visto, mas é a base escondida que sustenta o visto: “*L’invisible ne rend pas seulement possible l’immanence de l’essence, il détermine l’essence de l’immanence et la et la constitue*” (HENRY, 1963, p. 553)

⁸⁸⁹ Um termo caro à teoria de Husserl é a noção de “ego”, aquilo que constitui a experiência; um sujeito que experiencia na medida do movimento do experienciar (CERBONE, 2014, p. 57).

⁸⁹⁰ Segundo Janilce Praseres, Henry entende a filosofia dos pensadores Heidegger e Husserl como “fenomenologia histórica” (PRASERES, Janilce. A ideia da fenomenologia de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 131-148, jan./jun. 2023. p. 134).

⁸⁹¹ HENRY, 2014a, p. 42.

⁸⁹² HENRY, 2014a, p. 43.

se vê. O visto não é o originário⁸⁹³, mas expressão da origem. Tal origem escondida nos invólucros sócio culturais pode ser configurada como um poder ou uma manipulação de escondimento de tal poder. Destarte, se uma consciência não é consciência da afetividade, tal estrutura não manifesta a sua dimensão originária de moral e não é verdade por não se basear na originalidade afetividade em sua condição doada. Uma consciência plástica é expressão da não recepção-reconhecimento da Vida manifesta no seu ser-Si mesmo.

Ao encontrarmos um fenômeno moral, vemos uma “não resposta”⁸⁹⁴; a cada momento em que o objeto se dá não é o objeto em si que se manifesta – a sua condição de manifestação é cega. Mas a percepção do objeto é quem dá ao objeto a estrutura do que ele é pelas dimensões da afetividade derivadas de uma autoconsciência do visto. Contudo, o visto não é em Si mesmo, mas derivação do invisível. Para aprovação ou negação o invisível é determinante das condições de discernimento do visível. Assim, não há verdade pré-determinada ao objeto, pois todo sujeito ao observar observa como automanifestação do ser⁸⁹⁵ – poder tendo em vista fins determinados pelo contexto iminente; portanto, a consciência⁸⁹⁶ ekstática é realidade “indeterminada”⁸⁹⁷, cujo princípios ao agir baseiam-se nos princípios fenomenológicos aplicados nas pressuposições de investigações ordinárias, amparadas pelos “axiomas”, valores essencialmente alocados no conteúdo do ser. Ora, se a pessoa adquire valores, tais valores não foram conduzidos por ela em Si mesma, mas apresentados externamente por determinados contextos e vivências, o que torna norma ekstática com inclinação arbitrária e impediante para a realização do seu conteúdo de ser como verdade revelada, dado a cópia de conduta que manifesta a depressão do ser em seu reconhecimento de ser vivente na Vida Absoluta.⁸⁹⁸

⁸⁹³ Para Ribeiro (2023, p. 42), em referência ao poeta Silesius, o “[...] importante é a rosa”. Essa citação ressalta que a rosa não possui autopreocupação ou deseja visibilidade; ela está aí para ser contemplada, vista por quem quiser vê-la para além dos seus espinhos: “A rosa floresce porque floresce do mesmo modo (RIBEIRO, 2023, p. 42).

⁸⁹³ HENRY, 2014a, p. 43.

⁸⁹³ Ribeiro (2023, p. 27) entende que a vida é sem porquê.

⁸⁹⁴ HENRY, 2014a, p. 43.

⁸⁹⁵ Ser e existir adquirem o significado de aparecer e manifestar-se. A fenomenologia da vida não quer gerar uma divisão entre corpo e alma, mas lembrar que há dois modos de aparecer: “[...] o do mundo e o da vida” (PRASERES, 2023, p. 147).

⁸⁹⁶ Conforme reflexão de Ribeiro (2023, p. 28), pensar a consciência é pensar uma realidade conectada de forma autêntica à Vida em um corpo de carne.

⁸⁹⁷ HENRY, 2014a, p. 43.

⁸⁹⁸ HENRY, 2014a, p. 43.

Em um segundo momento, os dilemas morais se alojam dentro das suas “propriedades”.⁸⁹⁹ Nesta condição a análise ocorre via histórica, psicológica ou derivada das ciências externas para manifestar-se em seu núcleo de ponto de partida pelo qual cada valor está para uma propriedade pessoal humana. O que significa que o valor da sociologia, da história, da antropologia terá a sua condição validada de acordo com sua consciência – provadora de Si, ou seja, autoconsciência. Assim, independente da axiologia carregada em tais conteúdos há o que ninguém vê, mas ali está e perpassa todas as estruturas e condicionais humanas. Para além das indicações, o que se vê revela o que não é visto, pois toda ação, comportamento, silêncio, indica uma invisibilidade fenomenológica, e a Vida é invisível⁹⁰⁰, pela qual o “autoaparecer” é conduzido e guiado na forma como aparece. É nessa diretiva que a indeterminação antes mencionada gera incerteza e até engano, por não ser compreendida. É aqui que se encontra o centro do afeto direcionado pelo Verbo⁹⁰¹ que se mostra e no mostrar a Si indica o que está para além de Si sem desmerecer o visto, mas aponta para dimensões mais altas do que o palpável ilusoriamente seguro por ser materializado.⁹⁰²

Henry distingue duas dimensões: a manifestação do corpo e a revelação da carne. Tais condições são compreendidas a partir das categorias joaninas hermeneutizadas por Henry e identificadas como arqui-inteligibilidade.⁹⁰³ Tais condições significam dizer que por uma observamos outra que não o aparecer que se esconde revelando-se quando quer donde o revelar-se é na afetação própria da sua estrutura de verdade escondida na visibilidade do corpo. Talvez Henry possa ser compreendido, numa leitura rápida e superficial, como aquele que acaba gerando uma separação entre corpo e carne, mas o que ele tende a indicar em sua teoria é que há

⁸⁹⁹ HENRY, 2014a, p. 44.

⁹⁰⁰ GRZIBOWSKI, Silvestre. A fenomenologia material de Michel Henry: um estudo sobre a subjetividade e a intersubjetividade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 171-180, jan./fev. 2023. p. 174.

⁹⁰¹ Desde o princípio, o verbo que era “ouvimos”, “vimos”, “tocamos”, “contemplamos”. O que pode ser feito agora é “anunciar”, e quem anuncia é uma comunidade afetiva que está em comunhão com a Vida Absoluta, com o Pai e o Filho (1 JOÃO 1-3. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004.). Na carta de João, o amor é manifestação da vida; o amor como afeto é a realidade originária da encarnação, e essa manifestação essencial é o amor que não vemos, mas que experienciamos em sua realidade afetiva. É essa dimensão do amor que nos torna filhos. Vejamos este trecho: “Amados, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1 JOÃO 3, 1-2, 2004, p. 2128).

⁹⁰² HENRY, 2014a, p. 44.

⁹⁰³ HENRY, 2014a, p. 45.

uma dimensão do humano que ultrapassa o que é possível ver. Mas não é uma condição de um ver com os olhos da fé, mas um ver como substância de conteúdo basilar, é certeza, é, contra toda descrença: fé, espiritualidade, mística que não leva em conta o corpo e seus acidentes, mas sabe que há para além de cada olhar humano em sua profundidade, uma estrutura absoluta: a Vida, pela qual cada ser vivente é inevitavelmente indistinto um do outro, vivente em um corpo essencializador animando por um único sopro que dá Vida⁹⁰⁴, unidade radical de tal forma que o sofrimento de um membro atinge todo o corpo⁹⁰⁵ em sua externalização carnal⁹⁰⁶, por ser a carne manifestação localizada da expressão do corpo.

5.2 A INDETERMINAÇÃO FENOMENOLÓGICA E SUA HISTÓRIA

Henry toma Husserl e o critica em sua visão de indeterminação. Para ele, entender a aparência e o ser estão na mesma direção; é confundir aparecer com o ser. Aparência não é o ser. Assim, para Henry, as coisas antes de aparecer são. Elas só aparecem porque são. E não o contrário. O contrário seria que elas são porque aparecem, o que limita a busca pela verdade.⁹⁰⁷

Na visão husserliana⁹⁰⁸, compreendida por Henry, o que aparece é, aparecer é ser e ser, é manifestação, existência. A existência depende do aparecer; enquanto não há manifestação não há existência.⁹⁰⁹ A condicional é baseada na fórmula: “A

⁹⁰⁴ O Espírito Santo é o doador da vida de Deus em cada vivente.

⁹⁰⁵ Para Henry, a vida intencional é aquela que se desenvolve no seio de uma realidade concreta, uma comunidade. Contudo, para que essa realidade aconteça, é necessária uma consciência da relação consigo, uma espécie de ipseidade da consciente de Si (HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Editora da UFPR, 2009. p. 22-23).

⁹⁰⁶ A imagem da Igreja, na qual somos corpo e cuja cabeça é Cristo. Uma possibilidade de reflexão eclesiológica, que pode se apoiar em Paulo.

⁹⁰⁷ HENRY, 2014a, p. 45.

⁹⁰⁸ A compreensão de noema em Husserl é a de um processo dirigido a um objeto independente da sua existência (CERBONE, 2014, p. 51).

⁹⁰⁹ Segundo Fabri e Grzibowski (2022, p. 97-101), a manifestação do ser se identifica com a realidade, e essa realidade não é produzida fora de Si, mas dentro; ou seja, é pura afetividade. Assim, a dimensão do invisível é substancialmente a sua condição intransferível para a exterioridade. Chegamos, dessa maneira, à radicalidade subjetiva na qual o indivíduo, ao falar de qualquer realidade externa, fala de si mesmo. Dadas tais configurações, Henry confirma que a verdade é a verdade do sujeito, e não a verdade objetiva determinada pelo sujeito. Essas conclusões não alcançam a física, as ciências da natureza em si mesmas, ou as realidades conhecidas como ciências objetivas, mas os que as interpretam; dizem respeito às produções do sujeito como expressão de uma verdade que só quem produziu possui acesso. Qualquer relação com essas produções e assentimentos éticos ou morais deriva de novas modalidades particularizadas pelas tonalidades afetivas.

tanto aparecer, tanto ser”.⁹¹⁰ O foco no aparece acaba por indicar que o ser é o nada. Contudo, para Henry, é o Ser que funda o aparecer e não o contrário, pois o ser dá-se no aparecer como fenômeno e ontologia.⁹¹¹

No segundo princípio, temos o chamado “direito às coisas mesmas”. Aqui é a redução⁹¹² ao fenômeno, o que aparece, é considerar o dado imediato, a consciência como verdadeira. Nesta direção, o que permite ir direto ao fenômeno é o aparecer “em Si”, “por Si”, “de Si”.⁹¹³ Nessa perspectiva, o objetivo é o método que visa levar para a luz o que se esconde tornando o racional lugar evidente, pelo qual a apresentação à consciência, por uma intencionalidade, é verdade, é evidente.⁹¹⁴

A partir de tais considerações, vemos que o agir⁹¹⁵ cristão não é uma capa vazia. Possui um conteúdo: Cristo, Verbo encarnado que ao encarnar-se revela a existência de uma essência divina e filiação em sua própria condição de filho. Assim, o Verbo em sua carne manifesta-se para revelar a nossa carne como a sua.⁹¹⁶ Nesse aspecto, os acessos se dão mediante três estágios importantes. O primeiro é a intuição que possui referência a seu modo de aparecer. O segundo via percepção, doação originária. E o terceiro a lembrança, de uma percepção, que por isso não alcança níveis altos de evidência e não oferece certeza.⁹¹⁷

Henry não descarta Husserl ou Heidegger, mas ultrapassa as suas linhas, corrige os seus vícios e condicionamentos temporais. Observa seus escritos e valoriza o que entende ter direção com as suas descobertas ao assumir de Husserl que a intencionalidade⁹¹⁸ é condutora às coisas, o que faz-nos compreender que a relação

⁹¹⁰ HENRY, 2014a, p. 46.

⁹¹¹ HENRY, 2014a, p. 47.

⁹¹² Essa redução ou, como o autor denomina algumas vezes, “purificação”, “meditação”, para Husserl, significa “[...] discernir e descrever a estrutura essencial da experiência; perguntar e responder questões transcendentais sobre a experiência; atingir a certeza epistemológica” (CERBONE, 2014, p. 39-41). Em outras palavras, a fenomenologia, para Husserl, é um modo de oferecer a explicação sobre o que é o fenômeno e sua possibilidade (CERBONE, 2014, p. 40).

⁹¹³ HENRY, 2014a, p. 48.

⁹¹⁴ HENRY, 2014a, p. 49.

⁹¹⁵ Esse agir é o agir em nome da Vida, e essa Vida é o amor, a ética cristã em sua forma essencial. Cristo foi quem primeiro realizou a inversão ao deslocar, através de seus mandamentos, a Verdade do agir para o interior (FABRI, 2023, p. 46-47). Jesus, de forma sublime, ensina que não “[...] é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro” (MATEUS, 15, 11, 2004, p. 1731-1732).

⁹¹⁶ HENRY, 2014a, p. 52.

⁹¹⁷ HENRY, 2014a, p. 53.

⁹¹⁸ Essa intencionalidade significa a experiência “de” ou “sobre” o objeto. Já em Henry, a fenomenologia é não intencional. Mencionamos isso para explicar que o uso do termo experiência no texto não se refere a uma realidade externa, da aparência, mas diz respeito à ipseidade, ao Si mesmo que se experiencia de forma autoafetiva. A fenomenologia tradicional rejeita a ideia da introspecção, joga ao largo a subjetividade (CERBONE, 2014, p. 15).

se apresenta como um caráter interno da relação e da arquiconsciência, ou seja, seus conteúdos originários que deriva a ekstase-perceptiva nas condições físicas do mundo. Contudo, Henry não entende a consciência como intencionalidade, pois se assim fosse essa seria um fora de si, exposta, exteriorização e não substância.⁹¹⁹

Henry afirma que

A revelação é aqui a revelação do objeto, o aparecer do objeto. E isso em duplo sentido: no sentido de que o que aparece é o objeto, e no sentido também que, sendo o que aparece o objeto, o modo de aparecer implicado nesse aparente que é o objeto é o modo de aparecer ⁹²⁰próprio do objeto e que o torna possível: esse pôr à distância em que surge a visibilidade de tudo o que é suscetível de se tornar visível para nós.⁹²¹

Husserl alcança uma variação da consciência pela intencionalidade, mas não consegue indicar o que ela é em Si mesma, em sua substância. Assim, a consciência, coincide “[...] percepção, imaginação, intencionalidades significantes como as que formam as significações veiculadas pelas palavras da linguagem, intuição das essências, intuição categorial que dá à evidência objetos ideais como as relações lógicas”.⁹²²

Assim, os estágios para a consciência baseados em Husserl são: intuição, intencionalidade para chegar à consciência. Mas que consciência é essa? Se é a consciência do objeto é uma consciência do nada, exterminada na exterioridade sem conteúdo do seu ser. Mas o que Henry traz à tona é o fato de que a afetividade⁹²³ antecede o aparecer.⁹²⁴ Mesmo que do outro lado a intencionalidade possua condição de “relacionar-se a”, condutora do poder do ser. Henry não se baseia nas estruturas clássicas da consciência. Tal redução infinita não encontra resposta em tais observações. A essência, dessa forma, sendo ela sempre uma contra redução é infinita e não chega a verdade por ser possível em cada redução uma contra redução sem determinar uma estrutura clara do que é fundamentalmente essencial.⁹²⁵

⁹¹⁹ HENRY, 2014a, p. 54.

⁹²⁰ Praseres (2023, p. 139) entende que o “[...] aparecer da vida não afasta de si”.

⁹²¹ HENRY, 2014a, p. 55.

⁹²² HENRY, 2014a, p. 55.

⁹²³ Para Henry (2009, p. 20), “[...] só a fenomenologia da afetividade nos dá o acesso ao ser e à vida”.

⁹²⁴ A afetividade, portanto, é a vida substancial em sua autoimpresscionabilidade, cuja resposta é a força da vida frente a si mesma. Não há um outro na vida senão o Si mesmo (INVERSO, Hernán G. La crises terminal de la cultura: una mirada a partir de los aportes de Michel Henry. *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 63-75, jan./jun. 2023. p. 70).

⁹²⁵ HENRY, 2014a, p. 57-58.

5.2.1 Evidências da crise da fenomenologia em Heidegger

Nietzsche pensa nessa crise⁹²⁶ e a manifesta por um método inspirado em suas próprias concepções indicando como lugar original dessa crise a Grécia⁹²⁷, perpassando a filosofia ocidental e as formas de agir moral, bem como a estrutura de pensamento.

Henry retoma a noção de aparecer em Heidegger, um “vir à luz do dia”.⁹²⁸ Para ele, o mundo está em conflito com o ente que, tendo em vista o aparecer, é pensado no tempo⁹²⁹, chamado de “temporalização da temporalidade”⁹³⁰, pois é projeção presente de uma realidade vislumbrada como futuro. Essa visão de Heidegger limita a condição expansiva do ser ao entendê-lo fechado no seu ali, sem condição de estabilidade essencial imutável.⁹³¹ Husserl percebe as consciências internas do tempo como “[...] pró-tensão do futuro, consciência do agora, retenção do passado”.⁹³² Mas essas realidade não são a essencialidade do ser, mas o que vemos em sua aparência, Ekstase. Em outra dimensão, Heidegger, na visão de Henry, entende o tempo, a temporalidade do ser, como um “estar-aqui”.⁹³³ É esse o estar fora de si, no tempo, no espaço, um ser aí, um *Dá-sein* pelo qual o mundo se torna tempo no tempo em seu contexto, e a pessoa se torna pessoa nas concepções de pessoa em seu contexto, vertendo a consciência como mediada e finalizada na relação de cuidado, que pode ser visto por Henry como apenas uma modalidade afetiva, em seu conteúdo de contexto, pelo qual valida pessoa à verdade. Heidegger criticou a intencionalidade, a consciência husserliana, por entender que ela silenciou o ser, ao

⁹²⁶ Segundo Inverso (2023, p. 71), se há uma crise, essa crise não é um estabelecimento apenas da racionalidade, mas alcança a cultura. À luz da barbárie, uma crise de cultura apresenta com clareza a crise da vida. Em outras palavras, para descobrir a evolução moral humana em seu contexto de vivente precisamos observar as condições da essência da vida apresentadas sob a forma de cultura. Assim, uma cultura que se monta em face de uma razão intencional nega-se à verdade. Da mesma forma, uma cultura moral que se amolda em superficialidades da lógica dedutiva, sem o assentimento da verdade da vida, é uma moral sempre em crise, pois seus valores não se estruturaram por uma arquiconsciência capaz de se moldar no páthos que o arrasta pela angústia para as resoluções de dilemas da vida. É pela crise que identificamos a vida e sua compreensão em Si mesma, pois o produtor de cultura é um Si, e esse Si em crise é vida em crise a influenciar todo o tecido em que pisa, já que sua vida não é uma vida suspensa e modalizada de forma desconectada com o todo.

⁹²⁷ HENRY, 2014a, p. 58.

⁹²⁸ HENRY, 2014a, p. 59.

⁹²⁹ HENRY, 2014a, p. 59.

⁹³⁰ HENRY, 2014a, p. 60.

⁹³¹ HENRY, 2014a, p. 60.

⁹³² HENRY, 2014a, p. 60.

⁹³³ HENRY, 2014a, p. 61.

entender que se a consciência é só uma intencionalidade esta é realidade questionável.⁹³⁴

Henry rejeita Heidegger do ponto de vista fenomenológico, pois a ekstase é um fora de mim e do outro e um desencontro com o conteúdo do ser. O aparecer que se observa no mundo é diferente do que é em seu conteúdo, que não se constitui como alinhamento direcional formal e assimétrico.⁹³⁵ Segundo Henry, o “[...] aparecer do mundo⁹³⁶ não é só indiferente a tudo o que se desvela, mas é incapaz de lhe conferir a existência”.⁹³⁷ Contudo, Heidegger é valorizado⁹³⁸ como aquele que primeiro falou do mundo e do fenômeno do aparecer:

O desvelamento desvela, descobre, ‘abre’, mas não cria [...] o ente, o que é, dá-se, e seu desvelamento mesmo como independente do poder que o desvela, como anterior a ele. O “há”, o “é” não pode dizer o que “é”, o que há, e isso porque não está nunca em condições de pô-lo na existência.⁹³⁹

Para Henry, os limites da fenomenologia estão na linguagem⁹⁴⁰, mesmo ela situando-nos em seu logos nas possibilidades mais originárias.⁹⁴¹

Não podemos falar de uma coisa qualquer sem que ela previamente se mostre a nós. Assim também tudo o que diremos dela e poderemos dizer dela, todas as prédicas que formularemos a seu respeito obedecem a essa condição incontornável.⁹⁴²

⁹³⁴ HENRY, 2014a, p. 61.

⁹³⁵ HENRY, 2014a, p. 62-63.

⁹³⁶ O mundo possui três características: impotência, pois não tem capacidade de criar o que nele vemos; indiferença, pois o que existe não possui em si qualidades morais definidas como boas ou más; exterioridade, pois o que vemos ou o que o mundo nos faz ver está fora de nós (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 154).

⁹³⁷ HENRY, 2014a, p. 64.

⁹³⁸ Como para compreender a questão do ser é preciso interrogar, Heidegger concebe o pensar situado no mundo, compreendido a partir das descrições básicas da cotidianidade, o que favorece a compreensão de Si e do que é contra. Para Heidegger, o ser é o tema do Dasein, cujo modo de ser é o cuidado baseado na compreensão do mundo como estado de espírito e queda. É nesse aspecto que surge o conceito de angústia, que revela a morte como possibilidade própria; a autenticidade está nas escolhas, tendo em vista sua mortalidade; a inautenticidade é observada na fuga da condição da imortalidade, mesmo ilusória (CERBONE, 2014, p. 97-105).

⁹³⁹ HENRY, 2014a, p. 64.

⁹⁴⁰ Henry se retira das linguagens violentas, cheias de definições e conceitos que tendem a dominar e sufocar a realidade da vida. Por isso, consideramos incoerente um dicionário henryano; é também incoerente uma concepção de definição estática, isso significaria cair, mas uma vez, no mundo da racionalização sobre a verdade da vida, ocultando os princípios possíveis de condução à experiência arquiáfrica. Com base nessa compreensão, entendemos que a moralidade não pode, a partir de Henry, possuir conceitos claros e definidos, porque é derivada da experiência humana em sua condição afetiva e não estática do acidente mundano em negação à natureza original (RIBEIRO, 2023, p. 22).

⁹⁴¹ HENRY, 2014a, p. 65.

⁹⁴² HENRY, 2014a, p. 66.

Assim, a possibilidade última da linguagem⁹⁴³ se encontra no logos⁹⁴⁴, o logos é a palavra originária. A linguagem poética⁹⁴⁵ revela⁹⁴⁶ tais abismos, o seu falar não é presença, mas estão provadas da condição de realidade. A linguagem oferece a cada ente visualizado uma realidade ilusória, pois o seu dizer do dito não manifesta a verdade quando diz, mas a impressionabilidade de quem diz do dizer. Contudo, a linguagem é um “revelador” de quem diz, e não do dito em si ou do objeto ao qual se dirige o dizer. A descrição da linguagem é uma constatação do visto e uma confirmação do seu significado já conformado mediante a estrutura cultural. Se alguém diz: maçã. Pela estrutura e linguagem conformada a tal fruto, cor, há confirmação, mas não diz do ser em Si mesmo. O que se entende que a experiência da maçã se difere da linguagem que determina o objeto. Determinar a visibilidade do objeto é disfuncional para o sabor e cheiro do objeto. Se alguém diz maçã, mas esta possui gosto de pêra, e a pessoa não vê a maçã, determina e conforma a sua percepção de sentido. E se o cheiro de “maçã” é cheiro de morango a pessoa o determina como aparece em seu sentido dominante. Assim, a essência⁹⁴⁷ é um conjunto de substâncias que não se apresentam mediante a conformação de uma linguagem determinada e objetiva.⁹⁴⁸

⁹⁴³ A linguagem da vida não age por interesse, é como a linguagem do amor descrita por Paulo em 1 Coríntios 13. O amor não é interesseiro, a linguagem é gratuita, assim como o amor é gratuito; o amor é doação e, se o amor é doação, sua linguagem não é reconhecida no mundo em que sua estrutura visa combates e domínios. Em síntese, a linguagem gratuita é a linguagem da Vida, Deus, que é amor (RIBEIRO, 2023, p. 27).

⁹⁴⁴ Há um alinhamento entre Rahner e Henry. Segundo Haight (2023, p. 495-496), Rahner é um dos autores que conseguem recuperar a linguagem patrística e a doutrina tradicional para responder aos tempos modernos. Eis em que reside seu alinhamento com Henry, que ocorre ao buscar as fontes originais do desenvolvimento do Cristianismo e de sua filosofia. A cristologia de Rahner pode se alinhar à de Henry, mas isso requer estudo profundo sobre os seus termos, no intuito de produzir uma metodologia sistêmico-fenomenológica. Para Rahner, o logos é a segunda pessoa da Trindade, “autoexpressão” do Pai, único que poderia se encarnar. Haight (2023, p. 495-496) ressalta que “[...] Rahner representa uma moderna visão da Cristologia metafísica dos períodos patrísticos e medieval”. O autor se refere a Jesus e sua natureza humana integral com um realismo capaz de elevar a condição conceitual de união para “união enhipostática”, o que significa que “[...] a humanidade integral de Jesus é respalda e se sustenta no ser divino do logos” (HAIGHT, 2023, p. 496). Nesse sentido, a obra de Henry pode apresentar caminhos à cristologia do logos ao observar a plena unidade das duas naturezas que subsistem na Vida. Portanto, Jesus é o centro de toda salvação e constitui a Graça, pois “[...] toda Graça é Graça de Cristo” (HAIGHT, 2023, p. 498).

⁹⁴⁵ Ao contrário do que pensava Heidegger da poesia como morada do ser, Ribeiro (2023, p. 36) entende que a linguagem poética é insuficiente para indicar a presença radical da vida, é “[...] ficção ou aparência (nada)”.

⁹⁴⁶ Essa é a linguagem que se quer fiel e existe como serva da verdade da vida, cuja finalidade deve ser palavra na “carnalidade”, uma linguagem que descreve de forma “pathetica” a revelação em sua condição experiencial essencial, retirando-se de qualquer que seja a “mostração”, mesmo que a sua originalidade se incline ao mostrar-se (RIBEIRO, 2023, p. 34).

⁹⁴⁷ Para Rosendo (2023, p. 10), “[...] a essência não reside fora de nós, mas coincide conosco”.

⁹⁴⁸ HENRY, 2014a, p. 68.

Se Deus criou o mundo para manifestar-se, entende-se que o manifestar-se será a automanifestação da autoconsciência como existência experiencial interna, ou seja, realidade em movimento antes da visibilidade ou senescência externa, por ser eterna, uma pré-existência pela qual a sua visibilidade, ainda que não plena, é uma extensão da realidade originária ainda não vista. Portanto, o mundo é lugar no qual revelam não as coisas em si mesmas, mas a condição de percepção pela qual cada humano projeta-se a Si em sua verdade doada. É nessa direção que Henry observa que autoverdade não nega a realidade de uma verdade originária e, portanto, observar a consciência como autoconsciência⁹⁴⁹ que não nega a verdade de uma consciência, ou seja, não transforma a visão de mundo em um particularismo individualista, ao contrário, indica que a verdade não se encontra na projeção, mas em quem projetou. É por tal contemplação que se deve buscar a essência da verdade do agir que subjaz todo o conteúdo visível pelo qual não somos capazes de ver como vemos o manifesto, mesmo afetados por ele.⁹⁵⁰

Henry entende que Husserl determina a consciência como consciência de algo, uma intencionalidade ligada às condições e características da vontade das pessoas. Por ela, tende-se a refletir as estruturas de percepção como realidade da razão, capazes de domínio, apresentadas via vontade de quem as percebe, pela busca de quem as busca. Ora, se assim se faz, o fenômeno descrito não é verdadeiro, mas ilusão pensada sobre o que deveria ser. De outro lado estão os afetos pelos quais “somos constituídos”⁹⁵¹; estes não mentem, revelam a condição presente de uma realidade descritível, mas invisível do humano. Dessa forma, ao significar algo criamos o irreal, pois, nas palavras de Henry, “toda significação é uma irrealidade, um ‘objeto de pensamento’- uma ‘irrealidade noemática”⁹⁵². Então, a realidade não é uma realidade do ver com os olhos físicos que descarta e nega a consciência subliminar e as condições inerentes ao sujeito que a percebe, o que torna a consciência em sua concepção tradicional uma realidade alienável, comportamental, habitual, repetitiva, sem participação real ou de posse na Vida Absoluta. Portanto, consciência verdadeira

⁹⁴⁹ Isso equivale ao autoconhecimento que se dá pela via mística. Aqui, a santidade, a beatificação, se identifica com o homem que contempla, pois só quem contempla conhece a Deus e, portanto, é bem-aventurado como “possuído” pela Vida (ROSENDO 2023, p. 16).

⁹⁵⁰ HENRY, 2014a, p. 69.

⁹⁵¹ CASTRO, Gilliano José Mazzetto de; ANTUNES, André Eduardo Aguirre. Winnicott e Henry: diálogos sobre a vida e a clínica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 89-109, jan./jun. 2023. p. 101.

⁹⁵² HENRY, 2014a, p. 71.

é arquiconsciência da Vida e não do mundo⁹⁵³ que passa como objeto aos seus olhos, mas da Vida em Si mesma que respira e mostra em Si sua condição: sofrimentos, crises, atos, superações, recomeços, decepções, doenças, curas, derrotas, vitórias: “sofrer e fruir”. É arquiconsciência de uma presença não esgotável de conteúdo substancial não descritível pelo costume de uma razão sistemática pela qual descobre-se no mundo via ilusão transcendental, mas sabe-se em realidade na experimentação impressional, afetiva em condição exclusiva, irrepetível.⁹⁵⁴

Compreendemos que Henry em sua síntese transcendental observa que o que se denomina consciência é uma arquiconsciência afetiva; a pureza, o elemento que dá a consciência não deriva de uma intenção. Não há humano que diga: vou sofrer e sofre, ou que diga: vou me alegrar, e se alegra. Nesse ponto, a Vida que se manifesta não é controlada pelas leis das ciências do mundo, ou leis comportamentais morais, manifestas no mundo, mesmo com as possibilidades de alterações biogenética via fármacos, o que, contudo, tais manifestações não serão verdadeiras, mas uma ilusão do desejo do verdadeiro.

Uma pessoa que sofre de ansiedade ao medicar-se bloqueia condições de aceleração em sua vida que são lhes próprias: medos, sonhos, decepções, necessidades de fuga, mas esse bloqueio, justo às vezes, não o conduz a verdade, pois é uma ilusão, uma retenção estrutural da força biológica. A mesma coisa um indivíduo que sofre de depressão, possui um estímulo para sentir-se melhor, mas o seu ser melhor estimulado não é a verdade da sua real condição, é uma aparência, é mundo, é superficial. Ora, a verdadeira condição do humano se dá quando ele não alimenta o medo de enfrentar as tempestades que o perseguem e, mesmo necessitado de alavancas, continua o caminho de experiência compreendendo-as como, a cada passo, buscas na visão misericordiosa das próprias fendas experienciais. Resta-nos perguntar: por quais forças? A consciência é autoimpressional. Ao comentar Husserl e a valorizar as suas bases, Henry indica: “A

⁹⁵³ É importante observar que a Vida não enviou seu Filho ao mundo para condená-lo (JOÃO 3, 17, 2004, p. 1848), mas para fazer a vontade daquele que o enviou (JOÃO 4, 34, 2004, p. 1851-1852). Observando a filosofia madura de Henry, presente em sua trilogia, entendemos que o envio de Jesus é para salvar; e, para que haja salvação no mundo – o Filho –, é preciso conhecer a Vida Absoluta. Como destaca Matera (2003, p. 349), “[...] enviou o filho ao mundo para que, vendo e ouvindo o Filho, o mundo possa ver e ouvir”. Isso quer dizer: a linguagem da Vida; ver e ouvir a Vida.

⁹⁵⁴ HENRY, 2014a, p. 72.

consciência se impressionaria a si própria de tal modo que seria autoimpressão originária o que revelaria a ela mesma, tornando possível sua própria revelação”.⁹⁵⁵

É aqui que fixamos a hipótese suspeita de que a consciência em sua arquiconsciência produz em seu meio, derivada das suas próprias condições de percepção – autopercepção uma moral que não é condição natural externa, mas automoralidade, derivada de um conforto pessoal de convivência que se manifesta aos mais fracos lugares de si que o leva adiante como norma verdadeira e única para seus comportamentos. Se há uma arquiconsciência, esta favorece a experiência de uma arquivmoralidade, que deriva de uma mesma condição de vida divergente de acordos entre os racionalistas e estruturalistas. Tais condições devem ter por sentido não realidades minúsculas, materiais, mas a salvaguarda da realidade essencial perpassante em cada ser vivente: a Vida Absoluta, por uma *hyle*, a matéria da consciência, que não se compreende em si mesma, pela sua razão, mas pela sua automanifestação, ao ver-se fora, mas o fora, não de fora para dentro, de dentro para fora. É um assombro do eu projetado nas modalidades das cores e nas tonalidades dos dilemas apresentados.

No círculo husserliano, compreende Henry, vive-se eternamente preso no eu mesmo como jogo da minha própria condição de vida por uma vida de moralidade corpórea “cega”, “intencional”.⁹⁵⁶ Assim, não há como autoprojetar-se fora da originalidade da projeção, pois há uma condição doada ao ser para que este perceba o percebido e possua em sua autoconsciência a possibilidade de marcar as condições de presença da sua impressão, dado que só o ser em poder de uma origem essencial pode sentir-se a Si mesmo. O não se sentir a Si mesmo é o não se carregar a Si mesmo; é isolar-se a Si mesmo; é perceber-se como único doador de si. Em termos contemporâneos, um subjetivismo.

O equívoco da fenomenologia husserliana está no fechamento da pessoa em suas condições mundanas de percepção. Henry abre esses conceitos e realidade para uma condição de sentimento amplo e libertador da vivência do vivente em um contexto e espaço. Há que se questionar de que forma o vivente encontrou tais percepções e direções para conviver com tais dilemas e conteúdos comuns. Observemos o que afirma Henry:

⁹⁵⁵ HENRY, 2014a, p. 73.

⁹⁵⁶ HENRY, 2014a, p. 74.

[...] não há impressão possível... se ela não toca a si em cada ponto de seu ser, de modo que, nesse estreitamento original consigo, ela se autoimpressione e seu caráter impressional não consista em nada além dessa impressionabilidade primeira que não cessa. No fora de si do aparecer do mundo, em sua exterioridade pura onde tudo se dispõe e se encontra disposto como interior a si, nunca advém nenhuma impressionabilidade desse gênero, nem, por conseguinte, nenhuma impressão.⁹⁵⁷

Para Henry, a autorrealidade do sujeito não pressupõe apenas a sua existência, mas sua coexistência em uma comunidade⁹⁵⁸ que não se reduz a comunidade do presente, mas compreende-se perpetuada, eterna.⁹⁵⁹ A verdade não será enquanto não tocar o sujeito que a percebe e que diz ver a verdade, dado que a condição real do verdadeiro é a sua manifestação na carne de quem proclama um corpo capaz de por sua carne realizar o toque da Vida Absoluta.

5.2.2 A consciência retencional

O que vemos, ouvimos, percebemos com o corpo em suas diversas condições e aspectos não é uma presença como afirmava Heidegger, pois o percebido não é o ato em si, mas a memória que em dor tenta lembrar da doação originária. Ou seja, quando vejo não é a realidade que vejo, mas o que foi retido e projetado. A letra lida, o valor exposto, a sentença religiosa proferida não são um em Si mesmo presente, mas, o que Henry chama: “consciência retencional”. Dessa forma, eu não vejo o que eu vejo, não ouço o som que ouço, mas uma memória das condições do mundo. O que significa que a única realidade presente é afetar-se do ser em Si; ele, pelas pré-disposições externas se tornam “afetos retencionais”, uma presença presente doada.⁹⁶⁰

Como possível conceito, a consciência retencional não é realidade “isolada”, mas é uma “consciência interna do tempo”.⁹⁶¹ Esse tipo de consciência oferece-nos uma passagem para o “instante” percebido. A consciência retencional é uma

⁹⁵⁷ HENRY, 2014a, p. 77.

⁹⁵⁸ De acordo com Grzibowski (2023, p. 179), a comunidade é importante para fomentar as relações intersubjetivas, que ele chama de “pré-intencionais”. Em sua reflexão, o cuidado e a afetividade são entendidos como origens da comunidade que criam intersubjetividades expostas nas dimensões da convivência política. Essa subjetividade da comunidade possui a função de orientar a ação individual e comunitária, o que produz “[...] responsabilidade ética intersubjetiva” (GRZIBOWSKI, 2023, p. 179). Cada Si é responsável pela comunidade na qual se torna um na Vida Absoluta.

⁹⁵⁹ HENRY, 2014a, p. 76-77.

⁹⁶⁰ HENRY, 2014a, p. 78.

⁹⁶¹ HENRY, 2014a, p. 79.

transferência de conteúdo de reconhecimento do que é visto, mas invisível. E não se encontra ali, pois o visto em seu afetivo sentir não é o que se apresenta no presente visualizar. Essa consciência, conforme as evidências henryanas, é uma consciência de impressão.⁹⁶² Essa consciência do presente instante é “uma intencionalidade”.⁹⁶³

É o que mostra o correlato dessa consciência intencional do agora, o que ela dá precisamente: esse fluxo temporal que é inteiramente escoamento e no qual não há nenhum ponto fixo, nenhum “agora” propriamente dito. No fluxo e por princípio nenhum fragmento de não fluxo pode aparecer.⁹⁶⁴

O que a consciência oferece como aparência de presença, presente, ser aí, não é o tempo em sua temporalidade, mas “fluxo”, “passagem”, “deslocamento”.⁹⁶⁵ Afirma, então, Henry que a forma do fluxo, sua realidade pré- estrutural: “protensão, consciência do agora, retenção”⁹⁶⁶ é “[...] vazia, incapaz de produzir seu conteúdo”.⁹⁶⁷ A “consciência do agora” não é intencional e não possui a capacidade de definir ou determinar o presente, pois quem define e determina o presente “[...] é a impressão originária que contém a realidade do agora ou o que significa a palavra agora na medida em que é tomada no sentido mais originário”.⁹⁶⁸ O que essa consciência do agora produz? A “ideia do agora”, um significado de ser e estar aí, o que significa uma “forma vazia do agora e do presente”.⁹⁶⁹ Derivado de tais considerações dialéticas, sobressai a impressão salva da predestinação ao nada.⁹⁷⁰

5.2.3 O originário da consciência

Na busca pela originalidade da consciência há uma condição designada inalterada da manifestação, ou seja, o que vemos não é o originário, mas o que tornou o que vemos vir a manifestar-se. Os originários são uma condição de passagem de antes para o “instante”.⁹⁷¹ Toda consciência de presente já é uma aniquilação da retenção originária, o que significa que já se encontra destruída em sua manifestação, visto que não é possível passar, observando os comentários de Henry sobre Husserl,

⁹⁶² HENRY, 2014a, p. 79.

⁹⁶³ HENRY, 2014a, p. 79.

⁹⁶⁴ HENRY, 2014a, p. 79.

⁹⁶⁵ HENRY, 2014a, p. 79.

⁹⁶⁶ HENRY, 2014a, p. 80.

⁹⁶⁷ HENRY, 2014a, p. 81.

⁹⁶⁸ HENRY, 2014a, p. 81.

⁹⁶⁹ HENRY, 2014a, p. 82.

⁹⁷⁰ HENRY, 2014a, p. 84.

⁹⁷¹ HENRY, 2014a, p. 84.

para o conteúdo do presente sem destruir a origem passada. Esse passo faz-nos definir o originário como “antes de qualquer intencionalidade e independente dela, antes do espaço de um olhar, antes do ‘fora de si’ de que a própria intencionalidade não é senão um nome”.⁹⁷² Mesmo assim o antes do originário é “provisório”.⁹⁷³ O antes do originários tem em vista “uma condição permanente, uma condição interna de possibilidade, uma essência”.⁹⁷⁴

Assim, é possível compreender a afetividade nos atos visíveis do agir moral⁹⁷⁵ como manifestação do afeto quando presente. Mas tal presença não é uma presença essencial, mas passagem de uma essência, é o caso das diversas éticas moduladas fora da afetividade. Assim, Henry indica que não é evidente a pressuposição originária sem uma realidade possibilitante anterior, pois “[...] nenhuma impressão se tem por si mesma”.⁹⁷⁶ Continua Henry a lembrar que “nenhuma impressão [...] escolheu ser uma impressão”.⁹⁷⁷ É isso que se pode chamar de *hyle*, pois manifesta a carne material impressional, uma nomenclatura equivocada.

Surge ainda a pergunta sobre a origem da impressão e esta se encontra determinada pelo seu “aparecer”. Henry afirma categoricamente: “[...] a origem da impressão é seu aparecer”.⁹⁷⁸ Mas esse aparecer não é o aparecer do mundo, “[...] mas o aparecer da Vida, que é a própria Vida em sua fenomenalização originária”.⁹⁷⁹ Notamos que Henry determina essa vida não com o “v” minúsculo, mas “V” maiúsculo. Derivado de sua pretensão teórica, percebemos que essa escolha direciona o conteúdo condutor, essencial de uma originalidade magna e inconfundível, divina, pois a Vida nesses termos começa a adquirir e aproximar-se do significado de Deus-Vida, assemelhando-se à sua condição pretensiosa de associar sua teoria com a história teológica cristã, principalmente dos primeiros séculos.

O aparecer da impressão releva o da Vida. Henry rompe parcialmente com Husserl, haja vista que compreende a Vida não como o fluxo e suas condições explicadas anteriormente, mas como uma Vida “em Si mesma”, que

⁹⁷² HENRY, 2014a, p. 85.

⁹⁷³ HENRY, 2014a, p. 85.

⁹⁷⁴ HENRY, 2014a, p. 85.

⁹⁷⁵ Nessa perspectiva, a moral seria uma forma de domesticação da vida; um freio à vida. Ainda que certos autores entendam ética e moral como sinônimos, para Henry, a palavra ética é mais adequada (GONÇALVES, 2018, p. 116). É possível comparar essa compreensão à visão de Boff (2003, p. 30): “[...] na raiz de tudo não está a razão (logos), mas a paixão (páthos)”.

⁹⁷⁶ HENRY, 2014a, p. 86.

⁹⁷⁷ HENRY, 2014a, p. 86.

⁹⁷⁸ HENRY, 2014a, p. 86.

⁹⁷⁹ HENRY, 2014a, p. 86.

[...] experimenta-se imediatamente a si mesma antes de toda deiscência, antes que decifra de si no deslizar para fora de si do futuro, do passado, mas também do presente que a dá numa doação intencional de sentido, conferindo-lhe justamente o sentido do ser presente.⁹⁸⁰

As categorias da Vida não são derivadas de projeções racionais abstratas, ilusões, mas derivadas das suas verdades experienciais, inclusive das suas condições de dor que revela o Si mesmo da pessoa, assim como o sofrimento que faz e traz a pessoa ao Si no sofrer por inteiro⁹⁸¹. O sofrimento abraça a pessoa e não permite fugas: “A dor pura é um sofrimento puro, é a imanência⁹⁸² em Si desse sofrimento”.⁹⁸³ O sofrimento não escapa de Si, essa é uma impossibilidade à dor em seu sofrer.

A consciência da Vida em Si mesma não é projetada quando percebo o outro, penso sobre o outro, elucidado projetos de vida, mas quando a pessoa faz em Si mesma a experiência de uma dor que a faz sofrer e por tal dor não possui o poder⁹⁸⁴ de fugir de tal condição de corpo. Em tal situação, o ser em Si mesmo sofre sem poder impetrar sobre Si qualquer que seja a fuga real. Portanto, o que se apresenta à consciência do ser vivente é uma dor de ser ele mesmo quando o sofrimento rasga as suas estruturas, ilusões de aparência construídas pelo mundo.⁹⁸⁵

Em relação à consciência do sofrimento, não é o sofrimento que faz sofrer, mas o pensamento de passagem de um sofrimento que gera afetos e sensações sobre o nada pelo qual o sofrimento não é um sofrimento em Si, mas uma “heteroafecção”⁹⁸⁶, condição que carrega o desejo de “afastar de si esse cálice”⁹⁸⁷ que induz a pessoa humana a confundir-se em suas direções vitais e incliná-las às diversas buscar por alívio a todo custo, negando-se a compreender que o conceito de “autoafecção”⁹⁸⁸

⁹⁸⁰ HENRY, 2014a, p. 87.

⁹⁸¹ Isso porque, como observa Fabri (2023, p. 48), “[...] o núcleo da nossa existência é a dor”.

⁹⁸² Segundo Rosendo (2023, p. 13), a estrutura da imanência é “[...] solidão e deserto”.

⁹⁸³ HENRY, 2014a, p. 87.

⁹⁸⁴ Como lembra Fabri (2023, p. 47), o “[...] poder pelo qual a vida se conhece vem dela [...] o doloroso como tal”.

⁹⁸⁵ HENRY, 2014a, p. 87.

⁹⁸⁶ HENRY, 2014a, p. 88.

⁹⁸⁷ A condição da Vida é colocar a pessoa diante de si mesma em uma posição “acusativa”, de modo a tornar a pessoa esse si repetido em tempos e espaços diversos, com a impossibilidade de negar-se e desfazer-se, pois o si é seu próprio corpo-carne impossível de ser trocado, desfeito. Por isso, a única possibilidade é criar ilusões para tornar mais leve a existência em seu fardo, e não viver a loucura, que é a verdade da vida em sua objetivação (FABRI, 2023, p. 46).

⁹⁸⁸ Aqui está o centro das investigações de Henry, cujas pesquisas buscam encontrar a essência da vida, que é a “autoafacção” que não é por nada afetada na forma de ekstase que essa condição se dá. Portanto, estão excluídas dessa perspectiva as dimensões da fenomenologia clássica, e sua insistência na intencionalidade, bem como a transcendência clássica. O que Henry abre é uma nova compreensão do transcender-se, que não se distancia de Si, e cuja expressão é o páthos do Si que está a se comunicar (INVERSO, 2023, p. 70).

deve ser evocado, já que o sofrimento é um autossufrimento ou seja, a própria pessoal sofrendo-se a si mesma em sua própria angústia de presença na ilusão de ser esta uma retenção real, quando, em Si mesma é apenas passagem de memórias de desejo por assumir-se no seu ser s ser-Si autoafetivo. A consciência de um indivíduo dá-se no “afetante e o afetado”⁹⁸⁹, confirmada quando Henry diz da condição do ser realidade ao assumir que: “É o sofrimento que sofre. Ele não se encontra na superfície de uma pele que não é ele”.⁹⁹⁰ Dado ser o sofrimento que sofre esse sofrimento ser sempre um etéreo sofrer, pois, no sofrer, a afetação do sofrimento torna a consciência do sofrido entender-se como realidade da vida tais condições vividas. Assim, o sofrimento é condição da existência e a única forma pela qual o humano está com ele mesmo.

O sofrimento em uma decisão importante na vida, em um dilema moral que possa gerar benefícios e malefícios não poderá ser compreendido como algo fora, mas estrutura interna invisível. A origem de toda definição e decisão pauta-se na arquiconsciência de Si que se afeta a Si mesmo e sabe-se lançada em sua dor pela qual conhece o que é e a forma pela qual age.⁹⁹¹

A arquiconsciência se manifesta quando o ser se prova a Si mesmo. Esse provar-se a Si⁹⁹² mesmo não é comunicado na visibilidade da *ekstse* ou evidenciada, na visão de Henry, é invisível, mas existente. Assim, é a arquiconsciência do sofrimento que manifesta a verdade da condição do ser em sua extensão a vida, nesse provar-se a Si no sofrer ou gozar⁹⁹³ ativa-se a experiência da essencialidade invisível que se direciona como via aberta ao que determinamos como arquiautoconsciência do agir moral.

O sofrimento sofre de tal modo que o sofrer é ele mesmo a ponto de ser constituição da sua identidade, visto que “o sofrimento puro é sua paixão”.⁹⁹⁴ É, então, pelo sofrimento que a autoconsciência do humano vem a Si e manifesta o seu estado de Si naquele momento. Entendemos que não há uma regra estática de moralidade, mas esta se dá em uma realidade, em um tempo, em um presente, em uma realidade

⁹⁸⁹ HENRY, 2014a, p. 88.

⁹⁹⁰ HENRY, 2014a, p. 88.

⁹⁹¹ HENRY, 2014a, p. 88-89.

⁹⁹² O provar-se a Si significa saúde. A negação do seu experimentar-se a Si, em qualquer dimensão, adocece, e essa enfermidade reduz as capacidades do humano de se reconhecer vivente (CASTRO; ANTUNES, 2023. p. 93).

⁹⁹³ Segundo Fabri (2023, p. 44), a vida se constitui como uma complexidade paradoxal em que o sofrer não se opõe ao viver em sua alegria.

⁹⁹⁴ HENRY, 2014a, p. 91.

impressional e atual.⁹⁹⁵ Assim, o desenvolvimento humano dá-se pela realidade na qual ele não pode negligenciar, pois o sofrimento não possui o poder de “escapar de Si”.⁹⁹⁶ O sofrimento⁹⁹⁷ que impregna toda a realidade do que sofre é “propriedade essencial”⁹⁹⁸ da qual não é possível deletar da existência, nem retirar do caminhar da Vida.

A consciência em sua autorrealidade é a que se dá no *pathos* da Vida que se autorrevela:

A vida experimenta a si mesma num *páthos*; é uma Afetividade originária pura, uma afetividade que nós chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesmo sem distancia no sofrer inexorável e na passividade⁹⁹⁹ insuperável de uma paixão. É nessa afetividade que se cumpre a autorrevelação da vida. A afetividade originária é matéria fenomenológica da autorrevelação que constitui a essência da vida.¹⁰⁰⁰

Qual é a condição de arquiconsciência entendida por Henry para ser autoconsciente de ser na vida? É a experiência que não se confunde com a presença do tipo heideggeriana, e é na experiência, mesmo sem a presença aí, que a pessoa se prova a Si mesma. Essa expressão, “provar-se a Si”¹⁰⁰¹, é fundamental para entender o que é e como se desenvolve um ser moral, pois está fundamentado no ser experiencial afetado pelo espaço e não um ser presente racionalmente, tecnicamente,

⁹⁹⁵ HENRY, 2014a, p. 90.

⁹⁹⁶ HENRY, 2014a, p. 91

⁹⁹⁷ Como observa Grzibowski (2023, p. 175), o sofrimento é intransferível. Ainda que esse sofrimento, quando descrito e transformado em conceito, escape de sua originalidade, tornando-se vazio e impessoal. Não é mais o sofrer em si, mas a descrição conceitual de um sofrer que não é ipseidade, mas racionalidade intencional descrita de forma externa.

⁹⁹⁸ HENRY, 2014a, p. 91.

⁹⁹⁹ Se Deus é passividade em sua condição absoluta, tendo em vista a identificação do humano com Deus em sua essência, o humano também o é, portanto, em sua essência, não o produzido na aparência, mas na passividade. É nessa condição que o humano realiza em sua religiosidade essencial o ato de religar-se com aquele que é; esse religar identifica a realidade no renascer, o novo nascimento (ROSENDO, 2023, p. 12).

¹⁰⁰⁰ HENRY, 2014a, p. 92.

¹⁰⁰¹ Destacam-se aí, em Henry, a unidade do outro com o eu, dado que é um vínculo inseparável e necessário para se provar a Si. Não há a experiência de Si mesmo sem a experiência do outro, o que se estabelece na bilateralidade unitiva “provar-se a Si” e “provar-se o outro” (CASTRO; ANTUNES, 2023, p. 103). Esse provar o outro não é o outro em si. Com base na teoria henryana, os autores deveriam ter indicado provar-se a Si “pelo” outro, ou “em-no” outro, ou “com” o outro. A concomitância indicada pelos autores revela os resquícios da racionalidade perpassante, mas não obscurece a beleza do trabalho e a reflexão elaborada. Contudo, equivocam-se ao entender que é possível provar o outro, tendo em vista as limitações linguísticas. Ninguém pode fazer a experiência de ser outro a não ser-Si mesmo. Não há possibilidade de fazer a experiência da dor do outro a não ser o que dói. O que existe é o sofrer com, não no em Si mesmo do núcleo substância do ser em Si mesmo ali, naquela carne-corpo-outro, pois a heteroafecção não é o contato com a realidade original indicada, mas contato com o meu eu que se prova no ali do objeto ativador da autoafecção.

friamente, que determina a moralidade como que por formulação matemática. A experiência em sua condição afetiva é o que dá a verdade da presença e revela a Vida que se dá, visto que

O eterno presente da Vida, a morada que ela atribui para si mesma [...] é, pois, também a nossa, a de todos os viventes. Essa é a razão porque há tantos viventes nessa Morada. Que permaneçamos sempre no eterno presente da Vida, que essa seja a condição de todo vivente concebível em todo fragmento de vida, a carne da menor de nossas impressões, o que nela faz seu 'agora' e sua 'realidade', é o que se pode reconhecer nisto: não estaremos nem nunca estaremos em nenhum futuro.¹⁰⁰²

É o autoimpressionar-se, efeito do afeto que dá vida e verdade no agir. Assim, o patético do viver se encontra em estreita relação consigo mesmo, com a sua Vida em seu ser-Si mesmo, pois o afeto que desenvolve o comportar-se no mundo¹⁰⁰³ possui as tonalidades do sofrer e fruir.¹⁰⁰⁴ A encarnação da consciência revela um “ego¹⁰⁰⁵ no aparecer primordial”¹⁰⁰⁶ pelo qual Henry nomeia de “arqui-inteligível”, dado ser em sua compreensão a arqui-inteligibilidade encontrada nos escritos de João. É o Verbo a correlação da encarnação da consciência e o próprio modelo de consciência autoconsciente que experimenta a Si e sabe-se experimentando-se em Si, pois ele é na medida em que aparece, em sua condição patética.¹⁰⁰⁷

A verdade se manifesta como afeto e experiência desse.¹⁰⁰⁸ Experiência do sentimento do afeto que afere verdade a uma realidade, pois tal afeto “[...] experimenta-se a si mesmo como uma existência absoluta”.¹⁰⁰⁹ Dessas condições encontramos o ver como modalidade da vida. Mesmo com todas as considerações importantes sobre o cogito derivado da visão de Descartes, permanece um limite: a incapacidade de entender a Vida em sua manifestação.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰² HENRY, 2014a, p. 94.

¹⁰⁰³ “Henry “[...] ensina que compreender o mundo é afetar-se por ele, é prová-lo” (CASTRO; ANTUNES, 2023, p. 105).

¹⁰⁰⁴ HENRY, 2014a, p. 95.

¹⁰⁰⁵ Ao refletir sobre as proposições de Descartes, Henry (2009, p. 121) afirma que “[...] nenhum ego é possível na representação e [...] a estrutura da oposição é a alteridade, de tal modo que tudo o que se mostra ao Si e o afeta em uma tal estrutura é, por princípio, distinto dele [...] o Si não pode ser afetado por si mesmo e por sua própria realidade, não pode [...] ser um si: aquilo que se afeta a si mesmo e cujo ser, em sua totalidade, está constituído por si”.

¹⁰⁰⁶ HENRY, 2014a, p. 98.

¹⁰⁰⁷ HENRY, 2014a, p. 98.

¹⁰⁰⁸ HENRY, 2014a, p. 99.

¹⁰⁰⁹ HENRY, 2014a, p. 100.

¹⁰¹⁰ HENRY, 2014a, p. 103.

5.2.4 *Videre e viveor*

Na Vida há uma dupla visão: *videre*¹⁰¹¹ e *viveor*¹⁰¹². O *videre*, segundo Henry, é “[...] perceber lá fora diante de si o que torna visível nesse lá fora e por ele. *Videre* designa o aparecer do mundo. [...] *viveor*¹⁰¹³ designa a semelhança, o aparecer em que o ver se revela a si mesmo”.¹⁰¹⁴ Dessa forma, o *viveor* é o revelar-se a Si mesmo e o *videre*¹⁰¹⁵ é a percepção externa, limitada pelos condicionamentos das aparências. Henry menciona que na concepção de Husserl o *cogitatio* se identifica com a Vida, mas indica que existe uma adesão intencional, tendo por método o *cogitatio*: pensamento intencional, que em Husserl é o mesmo que ser. Mas essa não é a verdade da Vida, visto que a fenomenologia tradicional não capta a Vida e por isso não a entende ou a percebe devido a sua inclinação a demonstrar a intencionalidade como vontade de ver o que vê, mas o visto não é a verdade manifesta, é vontade¹⁰¹⁶ de uma consciência intencional, pois a Vida é Vida que se dá na experimentação em Si mesma cuja singularidade carrega alta importância, pela qual renasce o “grito de esperança”¹⁰¹⁷ de forma intersubjetiva em meio a tantas guerras e barbáries.¹⁰¹⁸

¹⁰¹¹ Praseres (2023, p. 146) entende o *videre* como a forma do aparecer comum, habitual, no mundo, “[...] perceber lá fora diante de si”. Esse estar diante de Si é uma aparência, cuja concepção é descrita na influência do externo, sob a luz determinada pelo contexto, objetivada na realidade da pele. É ver de fora, sem a experiência, sem consciência de Si, indiferente ao que acontece para além do que os sentidos percebem.

¹⁰¹² Praseres (2023, p. 146) oferece sua visão na prova de Si sobre o *viveor* como “[...] aparecer em que o ver se revela a si mesmo”. Aqui, entramos na esfera da compreensão sempre duvidosa, porque o *videre* diz o que é visto na esfera da pele e está conformada ao contexto. O *viveor* é o ser-Si mesmo que se dá na invisibilidade da subjetiva consciência que se manifesta na experiência de Si mesmo.

¹⁰¹³ Nesse sentido, Henry (2009, p. 58) afirma que “*Viveor* designa a aparência primitiva, a capacidade original de aparecer e de se dar em virtude da qual a visão se manifesta e se dá originalmente a nós, qualquer que seja a credibilidade e a veracidade que convém lhe outorgar enquanto visão, o que quer que seja aquilo que vê ou acredita ver é seu próprio ver”.

¹⁰¹⁴ HENRY, 2014a, p. 104.

¹⁰¹⁵ Henry (2009, p. 59) afirma que a “ek-stasis” é a possibilidade, o poder do *videre*. O *videre* é apenas uma representação, aparência: “A aparência primitiva que atravessa o *videre* e faz dele um ‘fenômeno absoluto’ é e deve ser estruturalmente heterogênea a essa aparência que é o próprio ver na ek-stase”.

¹⁰¹⁶ “Podemos notar, segundo Henry, que é a partir desta separação entre vida e vontade que surge a ética mundana como uma espécie de salvação” (GONÇALVES, 2018, p. 105). Nessa visão, surgem as doutrinas éticas como propostas de salvação da barbárie para o ser humano. No entanto, apenas caem na representação, não revelam a verdade da vida, não manifestam a ética em si mesma.

¹⁰¹⁷ GRZIBOWSKI, 2023, p. 171.

¹⁰¹⁸ “É somente quando a autoadoção da consciência transcendental na vida, e somente nesta, é percebida como fundamento fenomenológico último de todo saber e de todo valor que a ciência pode ser considerada uma forma de cultura” (HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012a. p. 18). Entretanto, se observarmos a ciência apenas nos moldes de Galileu, excluindo a subjetividade, a vida se autoagride, gerando uma consciência

A pessoa humana não é uma herética¹⁰¹⁹ condução dualista, massificada, mas pessoa que comporta em si, em sua subjetividade¹⁰²⁰ as condicionais de um todos Si capaz de em seu corpo discernir sem “divisão ou separação” excludente.¹⁰²¹ Dessa forma, uma moral que não se entende como analista de fenômeno do comportamento e não considera a Vida é herética, vive na morte, árida, fria, tende a iludir-se na imitação do original em sua representação; em cada discernimento e complexidade de aplicações metodológicas não é possível seguro proceder pela negação dos “juízos singulares”.¹⁰²² Henry observa que a singularidade para a ciência pode não ser importante, mas amplia sua reflexão a partir de Cristo, na compreensão de que vidas singulares em Cristo são essenciais, importante elo: “Eu tive fome e vós me destes de comer” que na modalidade das suas vidas se revela a cada sucessão de percepção sem estaticidade no movimento e fluidez.¹⁰²³

Henry lembra que o que é posto fora é o que vemos, o que assistimos. Mas a verdade essencial da Vida não se capta pelo posto fora, pois o fora já é a Vida que se manifesta, a Vida invisível é autoexperiência.¹⁰²⁴ É a vida afetiva que determina o

coletiva barbárica. A barbárie deriva do “[...] objetivismo unilateral da ciência” (HENRY, 2012a, p. 19), o que gera ideologias que tiram a pessoa da concepção de Si mesmo e da relação com o outro. Isso significa que a barbárie se tornou a cultura moldada pelo pensamento moderno que excluiu a vida; a barbárie não é um estado de princípio, ela aparece “[...] como empobrecimento e degenerescência” (HENRY, 2012a, p. 25).

¹⁰¹⁹ A filosofia cristã de Michel Henry, segundo Queiroz e Goto (2023, p. 158), “[...] é enquadrada como uma concepção herética da fé cristã”. Os autores não especificam, porém, em quais pontos, e também não aprofundam sobre quais seriam as doutrinas que se aproximam ou se afastam.

¹⁰²⁰ Hoje, devido à barbárie proporcionada pelos avanços maquino-técnicos, predomina uma “[...] dessubjetivação radical” (FABRI, 2023, p. 41), capaz de produzir humanos desesperados e objetivados, inclinados artificializar-se para assemelhar-se às máquinas em sua capacidade de produção. A moralidade e sua consciência desejam, também, objetivação, cuja ideia é o não cansaço, já que definir a realidade com pré-compreensões tende a ser falsamente um aliviador da irresponsabilidade de entregar-se à experiência de Si e dar sentido por si mesmo aos eventos que se manifestam.

¹⁰²¹ HENRY, 2014a, p. 109.

¹⁰²² HENRY, 2014a, p. 110.

¹⁰²³ HENRY, 2014a, p. 110.

¹⁰²⁴ HENRY, 2014a, p. 111.

aparecer moral. Assim, o princípio¹⁰²⁵ é uma ética¹⁰²⁶ afetiva da Vida que experimenta determinado dilema e conduz-se a Si mesmo em seu discernimento. Henry humaniza o método fenomenológico que agora se dá no acolhimento da Vida em sua carne arqui-afetiva. Assim, a ética que se torna moral é a Vida que age em sua condição essencial no *pathos*¹⁰²⁷ por uma arqui-inteligibilidade arqui-autoconsciente de Si.¹⁰²⁸ Portanto, a arqui-autoconsciência moral manifesta-se na afetividade vista na modalidade do cuidado.¹⁰²⁹ Esse é derivado de uma emoção que pode ser vista e sentida, mas deriva de afetos invisíveis, movente das demais estruturas e etapas da

¹⁰²⁵ No princípio não há um eu penso, mas um “eu existo”. Essa condição de pensamento é moldada para a externalização da vivência na carne. A verdade da vida não se dá pela racionalidade, embora tais compreensões tenham sido consagradas como a única linha principialista de verdade, segregando e, como bem sabe fazer a barbárie, escondendo a verdade da vida em sua expressão. Portanto, não há como existir Vida verdadeira, moralmente correta, com pré-formatação de consciência. As máquinas podem responder com mais destreza e profundidade qualquer dilema, mas é diferencial dos humanos encontrar-se na sua ipseidade, em sua afetividade absoluta, que não se mostra, mas se objetiva. Essa objetivação é condicional ao mundo e não à verdade da Vida. A vida é arte, e esta é viva e espontânea, afetiva, é representação do Si mesmo subjetivo em sua vida “objetiva” (FABRI, 2023, p. 43-44).

¹⁰²⁶ Uma ética em Henry só é possível na condição de filhos, na doação afetiva da Vida Absoluta (GONÇALVES, 2018, p. 178).

¹⁰²⁷ Antunes e Castro (2023, p. 105) entendem o copáthos como necessário, condicional para o “épreuve de soi”. Nesse aspecto, o páthos com ou “páthos avec” como um método que se constitui para além das discussões das tonalidades ou modalidades de uma realidade estético-ética que se dá via auxílio relacional para promover o provar-se a Si. O “avec” não é só uma presença física, mas uma presença, um com povoado, e isso se dá para além das relações convencionais. Esse *avec* se estabelece e se estende via comunidades tecnológicas, capazes de, mesmo que questionáveis em sua verdade de poder, provocar o provar-se a Si.

¹⁰²⁸ HENRY, 2014a, p. 113.

¹⁰²⁹ Na obra de Leonardo Boff, o cuidado é um modo de ser; mas o modo de ser visível em sua condição como modalidade que expressa nas suas ressonâncias as tonalidades da vida. Certamente, conceitualmente, o cuidado possui uma essência cristã. Seguindo Heidegger, Boff entende o cuidado como o essencial; mas ainda não é o essencial, é expressão visível do essencial. O cuidado pode ser um modo de ser afetividade; é a melhor forma de ser afetado pela realidade invisível. Nesse sentido, Boff descreve as ressonâncias do cuidado (observamos que essa visão destoa das compreensões de Henry, em linguagem, por razões de fundamento e apego ao que está no mundo) da seguinte forma: “[...] amor, equilíbrio, ternura, carícia, cordialidade, convivialidade, compaixão, hospitalidade, cortesia, gentileza” (BOFF, 1999, p. 109). Para a teoria de Henry, são tonalidades da vida que se manifestam nessas modalidades. Acreditamos que Boff pode não ter encontrado as palavras corretas para se expressar, ou preferiu se expressar nas categorias heideggerianas. É possível aproximá-lo mais de Henry na afirmação de que não “[...] basta o saber racional, nem a vontade obediente de identificar regularidades, dispensando a criatividade humana e o exercício de Liberdade” (BOFF, 1999, p. 116). Em outras palavras, o exercício de liberdade e criatividade ocorre unicamente no afeto; Boff trata do visto; Henry vai além, mergulha na identificação da origem do cuidado, do sentimento, do visível. Henry afirma que “[...] o ser humano precisa sentir-se natureza” (BOFF, 1999, p. 116), o que significa que sentir-se natureza proporcionará a identificação real da vida em seu “estofa” comum, Vida Absoluta. Isso comprova a importante relação entre a teoria de Henry e as questões ecológicas, pois a agressão à natureza visível é indicação do esquecimento de pertencimento essencial originário. Ao tentar compreender como o ser humano encontra a justa medida que se estabelece “[...] a partir de uma profunda sensibilidade e comunhão com a própria vida”, Boff (1999, p. 117) se aproxima da comunhão com a própria vida, que Henry chama de autoafetividade.

arquiconsciência.¹⁰³⁰ O que faz uma pessoa ao perceber-se em o poder de ver? Substitui pela representação, pelo aparecer do mundo e torna aquele aparecer a única, definitiva e absoluta verdade. O que é apenas uma modalidade de aparecer.

Henry identifica os traços do aparecer reconhecíveis no mundo. O primeiro é que não se pode dar conta do conteúdo do aparecer. Segundo que tudo o que aparece carrega em si a “irrealidade”, uma mancha de passagem. E o terceiro momento de identificação é que a realidade da Vida Absoluta invisível não se mostra nesse aparecer.¹⁰³¹ Portanto é “impossível procurar no mundo, entre os mortos¹⁰³², o que decorre da vida – único vivente”¹⁰³³ –, o Verbo no qual a Vida Absoluta veio a Si experimentando-se a Si mesma nessa vinda experimentou a Si mesma, o Verbo, pelo qual somos viventes. Então, o acesso a Vida dá-se no acesso a nós mesmos, revelados em Cristo na subjetividade arquiáfrica que relaciona-se a Si consigo mesmo sem ser o seu Si mesmo o doador de si¹⁰³⁴, pois sendo o seu ser-Si mesmo o doador de Si, da vida sua própria, seria uma fantasia, tendo em vista que não nos doamos a nós mesmo na Vida, mas cada pessoa é resultado na Vida que ao experimentar a Si mesma no Verbo concebe-se como extensão real e pertencente do seu próprio estado essencial verdadeiro em sua condição de eternidade da Vida Absoluta. As pesquisas de Henry desconstruem a compreensão do humano como solipsista¹⁰³⁵, pois o humano não vem a Si mesmo por si mesmo, mas vem a Si por

¹⁰³⁰ HENRY, 2014a, p. 121.

¹⁰³¹ HENRY, 2014a a, p. 123-124.

¹⁰³² As palavras de Henry estão intrinsecamente relacionadas com o Evangelho de Lucas, no contexto da ressurreição, quando as mulheres desesperadas buscam encontrar o corpo de Jesus. Elas procuravam no lugar errado; e assim está o mundo, buscando a verdade, mas no lugar errado, na racionalidade exagerada que se torna barbárie e que aprofunda o medo de ver o despontar da verdade da vida. “Cheias de medo, inclinaram o rosto para o chão; eles, porém, disseram ‘porque procurais entre os mortos aquele que vive?’” (LUCAS, 24, 6, 2004, p. 1832).

¹⁰³³ HENRY, 2014a, p. 125.

¹⁰³⁴ Henry afirma que não “[...] há um Si porque há um ‘diante de si’ ou um ‘nos domínios de si’ (par-devers soi), mas, pelo contrário, porque há um Si e a essência da ipseidade vive nele, é que o que o que quer que seja pode determinar-se em referência a ele [...] o Si não existe nem no ‘diante de’ nem ‘nos domínios de’ (par-devers), os quais não são nem sequer possíveis como tais, por si mesmos. O Si é um fenômeno da vida que surge na interioridade radical de sua autoafecção, ao mesmo tempo que ela, idêntico a ela” (HENRY, 2009, p. 119).

¹⁰³⁵ Diante da proposta de Henry, ao negar o mundo e a racionalidade, identificando-o com a possibilidade de inclinação solipsista, Rosendo (2023, p. 14) defende que Henry busca a compreensão do mundo como um “recolhimento”, “isolamento”, uma suspensão do que é visto para que se chegar à verdade do não visto. Essa grandeza da fenomenologia de Henry causa espanto por ser considerada por alguns como uma fenomenologia do “em Si mesmo”. Interessa a Rosendo (2023) a validade dessa percepção. Entretanto, constatamos que Rosendo não reflete sobre a dimensão de que a pessoa supõe a comunidade, conforme defende Henry, o que é discutido com clareza em seu livro *A barbárie*. Em síntese, a crítica de Rosendo não corresponde ao que Henry tende a indicar.

uma doação de si a qual ele atribui ao Verbo. Essa é a nossa origem: somos gerados na Vida e no Verbo somos viventes, filhos no Filho.¹⁰³⁶ Esse é o processo geracional.

Como viventes, pertencemos ao invisível. E só nos compreendemos nele. Nos revelamos nele, nos entendemos nele. “Não somos inteligíveis senão no invisível, a partir dele”.¹⁰³⁷ Aqui, entendemos que o pensamento dominante sob a ilusão de razão pura, racionalismo¹⁰³⁸, é incapaz de ter acesso a verdade da realidade, é insensível, lógico, ignora a Vida. É nesse conhecimento inteligível superior que se dá salvação, nessa arqui-inteligibilidade é a Vida do invisível, inteligível¹⁰³⁹, a “gnose” que se oferece como redentora, a Vida em Si não é pensamento, nenhum pensamento chega a Vida. Vida em sua originalidade é autointeligibilidade, autorrevelação.¹⁰⁴⁰

Aqui, dada a complexidade da teoria de Henry e sua insistência na originalidade invisível da Vida, se a Vida não é visível e o pensamento não pode falar da Vida, em sua radicalidade, a Vida é um viver no qual só é possível em relatos narrados em primeira pessoa. E a ciência é opinião em terceira pessoa sobre a narrativa primeira que ainda não é a essencial que se expõe, mas é possível a busca do objeto sem sentir o objeto. A existência de determinado objeto está determinada pela experiência que o sujeito faz do determinado objeto. Isso é o que determina a realidade, não do mundo, mas do sujeito. Se o sujeito é afetado¹⁰⁴¹ por algo, aquela realidade é verdadeira e verdadeira não necessariamente em si mesma, mas verdadeira por alcançar alguma dimensão no vivente pelo qual em sua individualidade tende a conduzir à determinada realidade. Assim, não será para todos que tudo possui vida verdadeira. Há em Henry certa relatividade como modalidade do aparecer, não como origem do aparecer. Dito isso, alcança-se a relatividade na moralidade em sua modalidade e tonalidade do parecer, dado o agir determinar-se na pela experiência do Si. Mas, se a Vida é Vida, sentindo ou não ela continuará lá, em sua real condição. Portanto, o desenvolvimento da consciência humana vai na direção da sensibilidade

¹⁰³⁶ HENRY, 2014a, p. 126.

¹⁰³⁷ HENRY, 2014a, p. 126.

¹⁰³⁸ “[...] não é na compreensão intelectual que se dá o reconhecimento da Palavra Vida. Será na Carne, no ‘arder do peito” (HERNÁNDEZ, Carlos; WONDRACEK, Karin H. K. Michel Henry, leitor da Bíblia: um ensaio teopoético. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 123-130, jan./fev. 2023. p. 127).

¹⁰³⁹ HENRY, 2014a, p. 127.

¹⁰⁴⁰ HENRY, 2014a, p. 129.

¹⁰⁴¹ Se algo afeta alguém, faz mal, faz sofrer, é porque há dentro desse humano uma estrutura possibilitante, uma fundamentação; uma espécie de imã que conecta a dor ao sentinte. Se alguém em Si dói é porque possui a capacidade de sofrer, e isso é chamado de ipseidade (FABRI, 2023, p. 48).

contemplativa para perceber o que o mundo não mostra: silêncios contemplativos das essências, um mover-se eterno no sub-escondido além dos limites do mundo.

Nessa condição a intenção de desenvolver a consciência é husserliana, mas o deixar-se tocar pelas condições contextuais e tornar-se sensível em seu sofrer e gozar pela experiência arqui-afetiva é henryano. Então, só é possível desenvolvimento verdadeiro no movimento do experimentar a Si mesmo, na medida em que o ser na vida não é mais uma ekstase, mas um provar-se a Si que se percebe todo envolvido e presente.¹⁰⁴² Henry entende que “[...] a vida cumpre a obra eterna em que, engendrando-se a Si mesma, engendra¹⁰⁴³ a todos os viventes. A *cogitatio* mais comum, a impressão mais humilde, não é inteligível senão na arqui-inteligibilidade joanina”.¹⁰⁴⁴ E continua afirmar que “[...] na autorrevelação da Vida Absoluta em que toda modalidade da vida é dada a ela mesma, se revela a Si mesma, se experimenta a Si mesma, se sente a Si mesma e frui de Si na imediação patética e na certeza dessa fruição de si”.¹⁰⁴⁵ Henry acentua o valor da dor, não por questões externas, mas por Si mesma, pois a dor revela o que há em sua origem, esta não pede licença para adentrar a vida de qualquer que seja a pessoa. Assim afirma:

A certeza de uma tristeza é a experiência que esta última faz de si; consiste nessa experiência em que consiste a tristeza, de modo que começa e acaba com ela e de modo que a matéria de que é feita esta certeza não é senão aquela de que é feita a tristeza, seu *pathos*. A certeza é a certeza da vida, a certeza que ela tem de ser vivente, a Parusia triunfal de sua autorrevelação patética em fruição de si.¹⁰⁴⁶

A dor em Henry está carregada de esperança, pois a pessoa em seu “si-ser” experiencia no sofrer mergulha e encontra sua autoconsciência de pertença à Vida pela qual são observados seus aspectos mais complexos e adquiridos em e por seus estágios de sabedoria, para renascer de forma absoluta na Vida. A última experiência da tristeza obtém a resposta a partir de quem experimenta. Henry afere alto valor ao *pathos*¹⁰⁴⁷: “Não é o pensamento que dá acesso à vida, é a vida que permite ao

¹⁰⁴² HENRY, 2014a, p. 129.

¹⁰⁴³ Diz respeito ao que é a vida e sua única realidade existente, pois, em sua filosofia cristã, Henry entende cada ego como uma realidade subjetiva, singular, porém gerada na mesma Vida e em sua condição de verdade absoluta: o Si mesmo primordial (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 156).

¹⁰⁴⁴ HENRY, 2014a, p. 130.

¹⁰⁴⁵ HENRY, 2014a, p. 131.

¹⁰⁴⁶ HENRY, 2014a, p. 131.

¹⁰⁴⁷ Boff (1999, p. 126) enfatiza que é pelo cuidado que o humano é capaz de “[...] se re-ligar ao mundo afetivamente, responsabilizando-se por ele”. Nesse viés, o *pathos* adquire um significado de compaixão em sua radicalidade; compartilhamento da paixão; o sofrimento com o outro. Aqui, encontramos as estruturas de alteridade que se dão via cuidado, mas o cuidado não é o original e fim último do humano; cuidar é estabelecer o que Henry chama de “*pathos*”, um “com junto” aos

pensamento ter acesso a si, experimentar-se a Si mesmo [...] ser o que é cada vez: a autorrevelação de uma ‘cogitatio’”.¹⁰⁴⁸ Para Henry, o pensamento é uma modalidade da vida e tal modalidade faz parte da autodoação da Vida Absoluta.¹⁰⁴⁹ Como chegamos à Vida? De certo que não será por um “ver”, mas na compreensão profunda das condições e no tomar posse das próprias condições do percurso, das suas cruzes, limitações e fraquezas, pois

[...] ali aonde ela chega a si-ali aonde, desde sempre, nós já chegamos a nós mesmos: na Vida Absoluta, segundo a arqui-inteligibilidade do processo de sua autogeração enquanto autorrevelação. Nunca mais apelaremos ao ver, a um processo, a um conhecimento qualquer de nossa condição de vivente.¹⁰⁵⁰

Os trechos destacados são fundamentais para compreender o ser nascido na Vida. Henry continua a explicar de que forma somos na Vida Absoluta, compreensão próxima da teologia da revelação, que convida à reflexão sobre a originalidade da percepção dessa arqui-consciência doada. Quais os procedimentos dessa doação? Por onde ela passa? “Eis o mistério da fé” em Henry afirma realidades simbióticas às condições espirituais como verdade da Vida. Aqui a filosofia racionalista inconformada retorce-se e rejeita pelo pensamento a experiência traduzida em pensamento, haja vista que o pensamento arbitrário se pensa mais ser que a experiência. Ora, se há alguma ciência esta não está na narrativa de hipóteses, mas na experiência concreta de cada ser. E se há algum sentido esse não é oferecido de forma genérica e silogística, mas pontual e casuística. Henry retoma para a moral a importância da casuística, pois cada pessoa possui sua história, pela qual também se deve buscar

sofredores, afetando-se sem tomar o afeto do outro, pois essa dimensão é a impossibilidade da vida. Essa dimensão do páthos observada na radicalidade da compaixão adquire o valor de misericórdia (BOFF, 1999, p. 127). Ainda que construa belas proposições, Boff (1999) está muito preocupado com o concreto, com o visível, com o ser visto no mundo, e não com o que o humano é e o que o transforma de verdade. A sua ética quer ser impositiva, uma apologia que tende a ser ideológica, negando as realidades últimas do humano, o que aproxima suas compreensões do racionalismo materialista utilitarista e funcional; e é dessa forma que progride a barbárie quando o humano só serve para fazer, produzir, sem ser com, sem reconhecer-se de lembrar de si como origem. Avançado nessa visão, Henry aplica o Cristianismo com mais profundidade do que muitos teólogos cristãos que, influenciados pelos sistemas da exterioridade, querem um Cristo da mentira, voltado ao que é efêmero e passageiro, palpável e modulável ao racional; refém desses valores, o sujeito continua a produzir moralismos e a adoecer a verdade da vida em sua arqui-consciência. Em Boff (1999, p. 133-154), a concretização do cuidado é uma forma de prestar contas a um grupo racional sobre o que deve ser feito. O que deve ser feito para mudar o mundo é que cada pessoa se deixe afetar pelo que é com – Vida.

¹⁰⁴⁸ HENRY, 2014a, p. 132.

¹⁰⁴⁹ HENRY, 2014a, p. 133.

¹⁰⁵⁰ HENRY, 2014a, p. 133-134.

entender em sua doação as interferências culturais. Em Henry a experiência¹⁰⁵¹ do provar-se a Si¹⁰⁵², mesmo mediada pelo mundo não se completa no mundo, mas ganha sentido na afetividade que se prova a Si.

A teoria de Henry, mesmo tendendo à subjetividade, não cai em um subjetivismo; compreende o humano como parte de um tecido-Vida, pertencente a essa teia, na qual o que recebe é por doação, Graça¹⁰⁵³, a mesma Graça que no provar da Graça difere da afetividade de quem a prova em sua modalidade. Henry aponta a pessoa como única em sua condição subjetiva, irrepetível, portador de experiências unidas por uma realidade invisível, mas transmissível, porém sem a originalidade essencial à mostra, pela qual é como ser nascido na Vida o que influenciam decisões, mudanças, comportamentos, opções éticas.

Henry quer indicar que ninguém pode determinar a Vida do outro, pois só o outro sabe e faz a experiência de ser quem é, o que implica responsabilidade para com os sentimentos em contato. Dito isso, a dor para o eu, pode não ser a dor para o outro ou o mesmo ponto de dor do outro¹⁰⁵⁴ pode ser do eu, mas as experiências de dor são diversas. O que não ocorre nas definições e julgamentos morais, poluídos das experiências pessoais nos quais as decisões apenas da racionalidade não são verdadeiras, a verdade da decisão da pessoa está em suas condições externas. Alguém pode amar uma pessoa e essa mesma pode ser odiada por outra e ambas carregar a sua bondade e maldade. Não é uma problemática de percepção, mas de experiência das características de personalidade da pessoa.

A dor para alguém pode ser insuportável, mas para outro pode ser compreendida como parte da Vida. Quantos não suportam e se suicidam? Mesmo que para Henry o suicídio é uma realidade impossível, mas na busca do desaparecer do

¹⁰⁵¹ Ao observar a experiência na dimensão original proposta por Henry, partindo do Verbo, o que se aproxima de uma cristologia, mais uma vez, encontramos uma identificação entre sua teoria e os traços da cristologia. Para Haight (2023, p. 502), Deus, a Vida Absoluta, não se confunde com o mundo; Ele envia Jesus para que possa comunicar a sua verdade. Dessa forma, o que existe é a Vida como Verbo de Deus, pois Deus não faz uma experiência no mundo, e sim a experiência a Si mesmo.

¹⁰⁵² O “*épreuve de soi*”, que constitui a dimensão afetiva, é o núcleo da proposta de Michel Henry (CASTRO; ANTUNES, 2023, p. 103).

¹⁰⁵³ “[...] se os teus méritos são dons de Deus, ele não coroa os méritos como teus, mas como dons que são dele” (AGOSTINHO, Santo. *A Graça (II)*. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. p. 39).

¹⁰⁵⁴ Ao tecer comentários sobre a obra de Kierkegaard, Henry observa que o relacionar-se consigo não é uma construção sem o páthos-com, dá-se com o outro. Isso significa que toda estrutura do ser que se dá como afeto é afetado por uma estrutura de comunidade. A relação que o outro expressa é a sua condição de ser-Si mesmo. Nessa perspectiva, Henry afirma o seguinte: “[...] *est le rapport à soi [...] posé par un autre*” (HENRY, 1963. p. 852).

mundo está a busca por não sofrer escondendo-se na ilusão do não ser visível. Assim, como vivemos na Vida? Henry responde que a realidade contém um duplo aparecer e no que vemos não é subsistente por si:

É porque , na arqui-inteligibilidade em que a Vida Absoluta vem em si, nós viemos a nós mesmos em nossa condição de viventes, de posse desta Vida que nos pôs de posse de nós mesmos, conhecendo-a assim do modo como ela se conhece a si mesma – na arqui-inteligibilidade do seu páthos –, que podemos formar dela uma re-(a)apresentação [...] de modo que nessas nunca seja a vida real na realidade de seu páthos que nos é dada, mas somente seu duplo, uma cópia, uma imagem, algum equivalente objetivo, com efeito, mas vazio, frágil, tão incapaz de viver quanto de subsistir por si mesmo.¹⁰⁵⁵

Ao buscar fundamentação na filosofia cristã antiga, Henry revoluciona e gera conflitos na filosofia contemporânea que não olha e não quer lembrar-se de si. Ele quer apontar a radicalidade da condição do vivente, ou seja, seu fundamento, seu solo inabalável e impossível de ser modificado. Então, não é a existência que constitui, edifica, molda, produz e dá a essência. Ao contrário, a essência¹⁰⁵⁶ em seu aparecer encontra e ganha modalizações contextuais, mas em sua realidade invisível não se modifica, pois o “[...] invisível precede a todo visível concebível. Em sua certeza invencível, no *pathos* de sua carne sofredora ou de sua alegria, ele não lhe deve nada. Se se trata nele da Vida, Deus é muito mais seguro do que o mundo. Nós também.”¹⁰⁵⁷

5.2.5 Fenomenologia arquiinconsciente da carne

Observamos, à luz de Michel Henry, como a consciência¹⁰⁵⁸ se manifesta nesse mundo, de que forma ela se apresenta revestida das condições de visibilidade. Mais uma vez, é necessário retomarmos o que entendemos por “inversão fenomenológica”, que significa essencialmente o desenvolvimento da capacidade de

¹⁰⁵⁵ HENRY, 2014a, p. 134-135.

¹⁰⁵⁶ Para Henry, a essência do Cristianismo está na experiência religiosa que dele se faz, e não em sua estrutura racional. A Vida Absoluta é Deus em sua figura de pai, que Henry identifica e entende como herético: Cristo como “ego primordial” (QUEIROZ; GOTO, 2023). Conforme essa perspectiva, Henry se dissocia da Doutrina da Trindade, atribuindo uma condição de preferência ou hierarquia a Deus, que na concepção da teologia católica é trino, excluindo qualquer modalismo.

¹⁰⁵⁷ HENRY, 2014a, p. 158.

¹⁰⁵⁸ Aquilo que está em nós é a definição que Henry dá ao termo consciência. Em outras palavras, é o modo de interioridade que, pelo pensamento, abre mão de toda construção ideológico-metafísica-transcendental, revelando a essência primeira da consciência em sua condição originária. A consciência é uma “*cognitione illa interna*”; conhecimento precedente ao adquirido que funda todo o demais conhecer. A essência do aparecer acontece na forma do cogito como pensamento, como consciência, que é o seu modo mais perfeito (HENRY, 2009, p. 62).

compreender a Vida invisível que outrora era descartada e desconsiderada por todo um sistema condutor impediendo a manifestação da verdade que não se dava a ver no mundo, o que Henry critica e chama a atenção sobre a realidade de que “[...] o pensamento não conhece a Vida pensando”.¹⁰⁵⁹ A Vida dá-se a Si mesma no conhecimento que ela é e não possui, mas o seu conhecer é seu Si¹⁰⁶⁰ mesmo intransferível e inexperienciável por outrem em sua verdade arqui-afetiva no vir a Si da vida patética¹⁰⁶¹ revelação da própria condição da vida e a manifestação da Vida em sua condição inalcançada pelo pensar. O que é o pensamento? É “[...] processo de autodoação da Vida Absoluta fora do qual não há nada”.¹⁰⁶² A inversão fenomenológica é a compreensão anterior do que se manifesta. Ora, se há uma consciência, tal consciência é manifestação interior não formatada posteriormente, mas o posterior é derivação do anterior, fruto de uma autodoação da qual antes da vida em sua modalidade – consciência há uma Vida em sua arqui-consciência ativa, arqui-autoconsciência, ou seja, uma realidade vital essencial patética em sua movimentação externa, mas em movimento conectada às condições de possibilidade do absoluto. É um “admirar” constante sem produção de ilusão, mas movimentação, tendo por fundamento o *pathos*. A arqui-consciência é uma realidade de condução, de

¹⁰⁵⁹ HENRY, 2014a, p. 139.

¹⁰⁶⁰ Como modelo do Si mesmo temos Jesus, que se descreve a Si mesmo. O Jesus de João aponta para Si mesmo quando afirma “eu sou” e descreve-se de acordo com as modalidades necessárias para cada tonalidade de sua manifestação. Nesse “eu sou” há o Si. No Evangelho de João, aparece como “pão da Vida (JOÃO 6, 35, 2004, p. 1857-1858), “luz do mundo” (JOÃO 8, 12, 2004, p. 1863); “porta” (JOÃO, 10, 7, 2004, p. 1869); “bom pastor” (JOÃO 10, 11, 2004, p. 1869); “ressurreição” (JOÃO 11, 25, 2004, p. 1872); “caminho” (JOÃO 14, 6, 2004, p. 1879); “videira verdadeira” (JOÃO 15, 5, 2004, p.1882). Em tais autodescrições, o que podemos chamar de automanifestação afetiva, há mais revelações sobre Jesus do que os títulos a Ele atribuídos (MATERA, 2003. p. 347-348). Tais “si” pronunciados pela via do “eu sou” indicam a essência do Verbo que quis se manifestar. Significa, portanto, que essas afirmações de Jesus apontam para uma realidade invisível de restauração, como a observada na cura do cego, quando antes ele afirma ser a “luz do mundo” (JOÃO 9, 39, 2004, p. 1868). Ou seja, Jesus quer restaurar a vida; a sua revelação é um convite ao mundo, para que este se converta, pois o seu autorrevelar dá vida ao mundo. Nessa perspectiva, abandonar o racionalismo é uma conversão ao entendimento de que não há só uma forma de conhecer e de agir; é preciso deixar-se tocar pela experiência autoafetiva que se dá via abertura. Por isso, a Vida é tema essencial em João e em Henry. A revelação de Jesus é a revelação que ele traz de Deus e, ao mesmo tempo, que revela o que Deus quer que Ele revele quando se revela a Si mesmo com Deus em Deus, que por Si no Filho dá Vida ao mundo que se esqueceu de sua condição de vivente, filho, em razão de seu estado de alienação pelas figuras de ilusões da aparência do mundo.

¹⁰⁶¹ Isso significa que “[...] a nossa própria carne se dá unicamente e tão-só a partir da autorrevelação patética da vida” (PRASERES, Janilce Silva. *De uma filosofia do corpo a uma fenomenologia da carne: um estudo a partir de Michel Henry*. 2022. 292 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Beira do Interior, Covilhã, Portugal. p. 241).

¹⁰⁶² HENRY, 2014a, p. 139.

tomar as rédeas e indicar o caminhar a reger-se o comportamento humano no mundo em suas variáveis modalizada e tonais.

Não é o pensamento em sua estrutura cognitiva que possui a direção da vida, é a Vida que possui a “primazia” do pensamento. É ela que determina em sua automanifestação, as formatações e possibilidades de raciocínios.¹⁰⁶³ Assim, em sua “*cogitatio*” ou “essencialidade”, “é sempre a vida que torna possível sua auto-objetivação no pensamento, como condição anterior tanto desse pensamento quanto de seu objeto”.¹⁰⁶⁴

Eis os modos do aparecer¹⁰⁶⁵ no mundo e na Vida, condições fundamentais para compreender a realidade na qual o humano vive. Um constante dualismo entre o objetivo e subjetivo, a consciência¹⁰⁶⁶ e a inconsciência¹⁰⁶⁷, o afetivo e o racional, pelos quais estão imbricados como que por uma codependência encarnatória. Dado que a sobrevivência no mundo depende da simbiose entre essas duas condições vitais e as estruturas de comportamento e moralidade se desenvolvem tendo em vista a separação das realidades que se manifestam na construção do mundo¹⁰⁶⁸ e na construção da vida, a ética prática, ou seja, de ato. A sua ética¹⁰⁶⁹ é uma moral da ação, que visa ajudar a perceber a essência do agir em sua pureza de vida no aparecer revelando o ser beneficiário da autodoação da Vida Absoluta.

O que vemos é o aparecer do corpo em sua experiência que se confunde com a experiência própria do corpo. O corpo que em um determinado tempo e espaço entende-se ali como sendo o que é, o visível observável de forma sensível e comum. Dado que o corpo se mostra no mundo ele tornar-se neste mostrar-se um objeto do próprio mundo. Nesse mostrar-se, o corpo recebe a assinatura determinada fenomenologicamente e ontologicamente de forma radical. Assim, o corpo passa a ser uma realidade representacional. No qual em seu fazer sempre estará representando

¹⁰⁶³ HENRY, 2014a, p. 139.

¹⁰⁶⁴ HENRY, 2014a, p. 140.

¹⁰⁶⁵ Seyler (2023, p. 223) afirma que os dois modos de aparecer se manifestam em duas vias: intencional, por meio da diferença, e objetivo, patético, puro, original, essencial.

¹⁰⁶⁶ “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) (GONÇALVES, 2018, p. 125). Assim, a consciência entendida de forma inocente é externa, ekstática, ocorre a partir do que vê fora.

¹⁰⁶⁷ “[...] vida inconsciente [...] é o nome da Vida” (CASTRO; ANTUNES, 2023, p. 98).

¹⁰⁶⁸ Portanto, uma ética não pode firmar aliança com a verdade do mundo, pois dissolve e se opõe à verdade da vida em seu valor original, alcançando como fim basilar a aniquilação essencial de todo valor: a pessoa humana (FABRI, 2023, p. 46).

¹⁰⁶⁹ Devido à impossibilidade da salvação da ética mundana, Cristo realiza uma inversão: não é mais a norma ou a lei do mundo; o centro designado agora é o coração (GONÇALVES, 2018, p. 106).

a Vida Absoluta essencial invisível e in-manifestável no fora de Si mesma. Mas ao ver o corpo manifestar-se por sua experiência da Vida, este representa na expressão, mas não na estrutura de movimentação patética, mesmo no *pathos* ao mostrar-se incapaz de ser conhecido quando mediado pelo pensamento.

Na mediação de referência e transposição da condição de vida patética para a expressão da experiência patética, escutamos a narração de outro ato de *pathos* em contato com a Vida Absoluta incapaz de traduzir a Vida Absoluta por ser uma vida real e subjetivamente irreduzível aos padrões da linguagem. A radicalidade da manifestação está na radicalidade da experiência do sofrer e fruir, de uma afetividade inexprimível. Intraduzível via linguagem emotiva ou de condição sentimental, romântica, o que se dá como por verdade, mas tal representação não é a verdade, dado que a representação¹⁰⁷⁰ é condição de causalidade essencial visibilizada, pois o que encontramos no mundo é representação¹⁰⁷¹, visto que “[...] nenhum corpo real está posto por aí”¹⁰⁷², o que para este existir, afirma Henry, “[...] exige a intervenção da sensação”.¹⁰⁷³ Assim, Henry explica que o corpo real é o corpo sensível que se define pela percepção e sua condição que o permite sê-lo em sua visibilidade. Suas cores, cheiros, sabores, sons, visualizações.¹⁰⁷⁴ Assim, o mundo é “totalidade prática”.

Esse mundo prático difere do ek-stase, vazio em seu aparecer. Mas é um mundo sensível que recebeu tal sensação da vida. Assim, observada a sensação do mundo em sua fenomenologia, encontramos vestígios de que a vida é sensação, o que há na sensação do mundo é doação. E se há doação da sensação é por analogia que a doação é Graça, pois do contrário o doador doaria o que não é e se não é apenas possui e o possuir é uma condição de representação. Dessa forma, se o mundo é sensível a vida é sensação afetiva.¹⁰⁷⁵

5.2.6 A crítica do mudo sensível e sua consciência

Pelas reflexões de Henry, compreendemos que Galileu, com suas pesquisas, induziu toda uma geração ao erro por entender a geometria como o modo único

¹⁰⁷⁰ Ao analisar a barbárie, Ribeiro (2023) observa que a vida em sua condição absoluta não se senta à mesa da linguagem do mundo, a linguagem da representação.

¹⁰⁷¹ HENRY, 2014a, p. 141.

¹⁰⁷² HENRY, 2014a, p. 141.

¹⁰⁷³ HENRY, 2014a, p. 141.

¹⁰⁷⁴ HENRY, 2014a, p. 142.

¹⁰⁷⁵ HENRY, 2014a, p. 143.

perfeito do conhecimento, extrapolando o campo da matéria, adaptável ao mundo humano, o que alinhou tais propostas por Husserl, a partir da sua compreensão de chegar à verdade pela análise “eidética” de Husserl, pela razão o qual entendeu o conhecimento de um corpo como um defrontar-se com o corpo em sua sensibilidade, ou seja, uma realidade palpável, materializada, objetiva, de possível descrição repetitiva e constatável de sua matéria de possibilidade verificável pela visão, audição, tato sensitivo derivado de tais condições. Segundo Henry, na visão de Galileu, a interpretação é verdadeira quando determinada por um dado físico sensivelmente constatável pelo ver, tocar, escutar, sentir (no sentido de sensibilidade) cheirar.

Henry levanta-se contra e sustenta que a qualidade sensível não é determinante para que se chegue a verdade essencial, tendo em vista que a substância do materializado subsiste sem a sua aparência¹⁰⁷⁶, acidente. Galileu lê o universo de forma geométrica firmado na “análise eidética”, cuja visão de ciência é feita de reduções e o campo de análise delimitado a partir da definição dos seus objetivos, tendo por fim o “domínio de competências”, pelos quais indica que há muitos outros aspectos fora dos objetivos não observados e que se inserem nos campos das competências invisibilizadas, o que favorece outros vastos campos de observação. Henry critica Galileu por descartar as qualidades e corpos sensíveis, denominada síntese das qualidades.¹⁰⁷⁷

O aparecimento sensível se dá na visão galileana como “aparências”, em oposição à realidade, não estão inseridos na realidade dos corpos manifestos, pois o sensivelmente observado não é propriedade real. Ao descartar as qualidades sensíveis, a geometria de Galileu a entende como uma realidade subjetiva inalcançada, ao observar os corpos como efeito, conhecido unicamente pela geometria. A sensibilidade é reduzida e dominada pelas razões geométricas entendidas na forma de propaganda como a única possibilidade de decifrar enigmas, no desejo de ser a ciência perfeita e universal.¹⁰⁷⁸

Henry entende que todas as qualidades do objeto sensível são projeções de sensação de impressões, originadas da autodoação patética da vida, tonando-se nada mais que “modalidades impressionais”, assimiladas na aparência de revelação da

¹⁰⁷⁶ HENRY, 2014a, p. 146.

¹⁰⁷⁷ HENRY, 2014a, p. 147.

¹⁰⁷⁸ HENRY, 2014a, p. 148.

realidade, o que transforma a vida em uma ilusão das sensações, “[...] emoções, sentimentos¹⁰⁷⁹, desejos, esperanças, renúncias, amores”.¹⁰⁸⁰

A Vida não se pertence sem afeto. O afeto é a Vida e sem a Vida o mundo senta na cadeira da regência do nosso destino e liberdade turvando a verdade pelos caminhos de uma ilusão da razão silenciosa e apavorante.¹⁰⁸¹ Galileu encontra segurança na racionalidade, mas é uma falsa segurança, tão falsa que só algumas mentes brilhantes poderiam ter acesso a leitura de tais enigmas, codificados por uma mente dominadora e inibidora da condição patética.

Assim, na visão de Galileu a verdadeira consciência é a razão, a percepção, a objetividade. A fé está excluída, a experiência pessoal excluída. Todas as consciências sérias apenas estruturas externas, objetivas, encontradas na natureza, incapazes de afetar-se e fazer a experiência de Si. Aqui o que vale é o quanto se percebe e descreve o mundo e não o quanto se faz a experiência de Vida nele. A posição humano em tal mundo é de agressão derivada da “ideologia da barbárie”¹⁰⁸², dado que por uma racionalidade galileana as florestas não respondem com a mesma linguagem objetiva com a qual perguntamos.¹⁰⁸³ Assim, tal consciência é do mundo, fria, reduzida ao ser aqui com o que é possível sensível e fisicamente descrever.

5.2.7 Descartes

Na analogia de Descartes há uma cera aquecida que, depois de desfeita em sua composição visível, não deixa de ser cera. Essa é a contrarredução galileana. Descartes não considera a subjetividade e suas impressões afetivas como ilusões.

¹⁰⁷⁹ Ao tratar do sofrimento como tonalidade da vida, Henry observa que o sofrimento não pode ser recusado, pois é uma realidade de doação. O humano não possui poder de recusar tais sentimentos, e isso leva à ideia de que o sentimento é a modalidade das tonalidades das vidas. A esse respeito, destacamos a questão da passagem da realidade arquiáfetiva para uma realidade que pode se manifestar em características corporais, conforme discussão que apresentamos nesta tese, ao debater o tema da neurociência dos afetos. Entendemos que a consciência que interessa a Henry é uma consciência que se autopercebe como condição de doação, e não de racionalização determinante de comportamentos. Por isso, se o dom não pode ser recusado, mas esquecido, o humano é lançado contra a sua vontade na experiência afetiva de ser vivente ali nas condições do sofrer em ato. Nas palavras de Henry: “[...] *le sentiment est donné à lui-même et ne peut refuser ce qui lui est donné*” (HENRY, 1963, p. 593).

¹⁰⁸⁰ HENRY, 2014a, p. 150.

¹⁰⁸¹ HENRY, 2014a, p. 150-151.

¹⁰⁸² Tais ideologias sentem a realidade exclusiva e verdadeira crendo alcançar tal status baseado no pensamento (HENRY, 2012a, p. 119).

¹⁰⁸³ Isso significa que a linguagem expressa “[...] a própria experiência da consciência noemáico-corpórea” (RIBEIRO, 2023, p. 32), pela qual, devido à encarnação, dá-se a si mesma.

Ele compreende que os afetos são mais reais e objetivos que o aparecer do mundo, pois são verdadeiros e essenciais na realidade do universo e condição indispensável para conhecer o universo.

Descartes inverte a redução galileana e persegue o conhecimento verdadeiro, para além do sensível, o que faz Henry entender seus escritos descritivos e reflexivos como uma inclinação fenomenológica ao acolher o que Galileu dispensou:

Sensações, sentimentos, visão intuitiva do entendimento não estabelecem entre as *cogitationes* senão uma hierarquia, aliás muito relativa, pois se trata somente de avaliar sua aptidão respetiva para conhecer essa natureza simples e particular que é a *res extensa*.¹⁰⁸⁴

Em descartes, a certeza do corpo é o conhecimento que dele temos e não a sua condição de presença.¹⁰⁸⁵ Isso indica uma realidade para além do que se vê, diz, que se manifesta para além da razão, das leis, paradigmas sociais, religiosos e culturais.

Husserl observa o esquecimento de Galileu do fundamento último de toda a realidade exposta. Henry entende por tal crítica que é o esquecimento que faz com que se retome o que Galileu pensava poder afastar em sua crítica, ao pensar ilusoriamente ser o mundo um livro ideal, nos quais suas letras eram figuras geométricas, inexistentes em sua verdade e realidade. Mas, a verdade descartada não desaparece: a sensibilidade em si mesma que acabava por manifestar-se como ideal impossível de ser encontrada era procedente de uma ação da consciência¹⁰⁸⁶ transcendental, responsável por essa operação. Galileu cometeu um erro ao descartar a sensibilidade da sua construção e opinião científica, o que não é visto, as realidades ordenadas têm origem num espírito humano invisível no mundo, não inexistente. A herança que Galileu ofereceu ao mundo foi a compreensão de que tudo é construção de uma racionalidade sem sensibilidade em si, apenas consciências formatadas das idealidades geométricas.¹⁰⁸⁷

Henry não faz uma oposição lançando para a sensibilidade tudo ou afirmando o contrário, entende o valor da geometria, mas não só. Pois a partir da idealidade

¹⁰⁸⁴ HENRY, 2014a, p. 155.

¹⁰⁸⁵ HENRY, 2014a, p. 155.

¹⁰⁸⁶ “Analisando a originalidade do pensamento cartesiano, Henry se depara com o que poderíamos chamar de origem da fenomenologia, que está na introdução do conceito de consciência que nada tem a ver com a consciência moral clássica. Trata-se da consciência em sua significação ontológica” (GONÇALVES, 2018, p. 129).

¹⁰⁸⁷ HENRY, 2014a, p. 157-158.

geométrica é possível a referência ao mundo sensível. E, devido ao mundo sensível e suas sensibilidades e experiências, a teoria de Galileu tornou-se possível, mesmo com os limites da redução Galileana encontrados na subjetividade transcendental, a qual tendia afastar, mesmo sem possibilidade para tal intento, bem como o mundo sensível, dado ser impossível o mundo sem sensibilidade, e por tal hipótese seria só uma realidade de pensamento.

Ao observar as construções de Galileu, percebemos que o mundo da ciência Galileana é abstracionista. Capaz de criar teorias com suas analogias dedutivas, mas incapaz de sustentar-se a Si na Vida. Henry entende que é preciso retornar a reflexão sobre o mundo da ciência, porque até então tem se revelado um mundo ilusório de representação.¹⁰⁸⁸ A teoria galileana produz um Deus que não é onisciente, pois desconhece o que ele criou. Assim, se temos um Deus estranho, para uma ciência estranha, a Verdade e a Vida também lhes são estranhas.

Ao voltar à análise do corpo sensível e retomando a ambivalência do termo, Henry indica que “no mundo sensível há o corpo sensível”.¹⁰⁸⁹ Dessa forma define o mundo, o aparecer, o “fora de Si” na existência do corpo que se dá devido a sensibilidade. E não no aparecer. Na sensibilidade indica que o corpo existe. Portanto, o corpo sensível é prova da existência quando carrega em si qualidades sensíveis¹⁰⁹⁰, mas não autônomas, o que seria uma ilusão, sua afetividade não vem do mundo, da sua condição *ekstática*. Então, o corpo sentido é um corpo que sente e pressupõe que sente. Tal é o poder do corpo transcendental sentir-se a Si e ser o Si mesmo que sente: o “corpo transcendental”, “que sente”, “que dá”, “sujeito”, “subjetivo”, “um corpo subjetivo transcendental, que dá e sente o corpo sentido e dado por ele- todo e qualquer corpo objetivo mundano”.¹⁰⁹¹

Para Henry o método é fundamental para seguir e chegar ao conhecimento do seu objeto, em sua concepção é o próprio objeto que funda o método. Nesse aspecto há o que se chama dualidade fenomenológica do aparecer, a sua duplicidade; ao observar o corpo mundano, um corpo que sente, não estaremos observando um mero objeto distante da experiência, mas um princípio *ekstático* que carrega em suas composições fundamentais poderes que pelos sentidos lança para fora, o que faz-nos

¹⁰⁸⁸ HENRY, 2014a, p. 159.

¹⁰⁸⁹ HENRY, 2014a, p. 160.

¹⁰⁹⁰ HENRY, 2014a, p. 161.

¹⁰⁹¹ HENRY, 2014a, p. 163.

concluir que o tocado é fora e não dentro, dado que os sentidos se manifestam como poder de afastamento, mas o que tocamos é a própria exterioridade em sua propriedade.

Ao tocar qualquer objeto sensível não o toco no seu em Si mesmo, mas na sua aparição representativa. Ao sentir o cheiro o sinto exteriormente por tornar tal percepção mediada por um dos sentidos, o que também acontece com a visibilidade e demais estruturas do poder do corpo em sua ação. Ao tocar não toco a essência, mas a aparência. Não toco em Si mesmo, mas a representação doada. O em Si mesmo do tocar é inalcançável via mundo sensível; contudo, pelo corpo-carne acontece a indução da experiência essencial.¹⁰⁹²

O corpo não é objeto de experiência, mas princípio, pois não é possível ser pessoa sem corpo.¹⁰⁹³ A pessoa-corpo não é uma sensibilidade emotiva solipsista. É, ao contrário, sempre para fora, para a comunidade, tendo em Si o contato transcendental derivado das sensações. O corpo não é pecado, o corpo é lugar de Graça. No mesmo corpo onde entrou o pecado, foi pelo mesmo corpo que entrou a Graça. Qual a diferença? A diferença está na acolhida do mundo sensível como revelador da Verdade da Vida Absoluta, mas não sendo ele portador ou doador dessa verdade essencial. Assim é necessário abandonar as visões teóricas materialistas que obscurecem e geram a aparência de verdade via ilusão transcendental.¹⁰⁹⁴

Baseando-se em Merleau-Ponty¹⁰⁹⁵, Henry visa superar a oposição entre o corpo que sente e o corpo sentido ao lançar-se na reflexão sobre a sensibilidade ao argumentar sobre o corpo sentido como o corpo que sente, entendendo-o como

¹⁰⁹² Com base em Henry, compreendemos que, se o corpo produz experiência via indução, esta é uma chave de leitura para a moralidade contemporânea – que se dá ao experiencial. Não seria um equívoco afirmar que há teorias das experiências morais. Essas experiências não são objetivas e válidas para todas as pessoas, mesmo contendo em seu princípio a única realidade que perpassa todos os demais viventes: a Vida em sua condição afetiva. As experiências morais revelam a verdade da decisão de um humano na Vida Absoluta, mas não correspondem a todos os demais humanos devido à sua estrutura de propriedade corporal inserida em determinado contexto.

¹⁰⁹³ HENRY, 2014a, p. 165.

¹⁰⁹⁴ HENRY, 2014a, p. 166-168.

¹⁰⁹⁵ Em Merleau-Ponty (*apud* CERBONE, 2014, p. 158), a fenomenologia é o “retornar” ao fenômeno, é um “redespertar”. Um aspecto importante é a sua compreensão de corpo que se distingue de coisa, mas que é ao mesmo tempo essencial a outras condições de possibilidade. Para Merleau-Ponty, há uma diferença entre as ciências naturais e a fenomenologia, visto que a fenomenologia tem por objetivo ocupar-se da explicação das experiências primárias no eu, que ele chama de “pré-experiências”. Portanto, a construção dessa reflexão não pode ser consumida fora da experiência de percepção; essa construção também não se baseia no juízo ou no que podemos dizer – consciência; essas experiências não são reflexos físicos ou representações mentais. Em Merleau-Ponty, a atividade corporal como “intencionalidade motora” leva a um envolvimento anterior à reflexão em suas estruturas específicas (CERBONE, 2014, p. 197).

sensível a “[...] capacidade de sentir e o que se encontra privado disso para sempre”.¹⁰⁹⁶ O corpo sente e é sentido é ao mesmo tempo sensível, visível, ek-stático.

Henry de forma poética elenca as suas características:

[...] e tudo isso – esse absurdo de uma carne sempre semelhante à dos esfolados vivos [...] essa carne ek-stática, arrancada de si, separada de si, colocada fora de si, esvaindo-se de si mesma no horizonte, essa carne para sempre longínqua, mundana, que ignora o peso de ser si mesma e de ser um si inexoravelmente ligado a si designada a residência em si mesma, esmagada contra si no sofrer irrompível de seu páthos infrangível – ignorando o sofrimento e a alegria –, essa carne translúcida, transparente, reduzida a uma película sem espessura, que não seria a carne de ninguém, mas somente a do mundo: tudo isso, esse feixe de paradoxos que despojam nossa carne de tudo o que faz dela uma carne, não seria tão absurdo se pudessemos descobrir lhe o princípio e o lugar em nosso corpo.¹⁰⁹⁷

Em Henry, a redução adquire uma compreensão diversa a qual abandona a significação de estrutura de produção organizada plasticamente. Agora, pela fenomenologia da vida a redução dá-se via relação.¹⁰⁹⁸ A relação dá acesso ao objeto que se mostra sensivelmente e provoca a experiência especificamente no movimento. Tal relação reversível mostra a afetividade da mão que toca poder ser transformada em tocante. O corpo produz em Si mesmo onde o tocante é, também, tocado e pode o posicionar-se ou opor-se nas mesmas condições de relação. Portanto, o poder transcendental do corpo é sentir. É nesse sentir que se dá a sua possibilidade de experiência e tornar-se, pelo princípio sensível, aquilo que é invisível¹⁰⁹⁹ e assim continuará a provar-se a Si como Si mesmo eterno.¹¹⁰⁰

O sensível na visão de Merleau-Ponty, numa leitura Henryana, é um entrelaçamento eclético no qual o aparecer é um conteúdo confundido no qual o tocante é também tocado. O ver é também ser visto. O ouvir é ouvido e ao mostrar-se ocorre o desnudar-se. Assim, o ser que vê e o visível adquirem uma unidade dado

¹⁰⁹⁶ HENRY, 2014a, p. 167.

¹⁰⁹⁷ HENRY, 2014a, p. 168.

¹⁰⁹⁸ Cabe uma reflexão: em Henry, isso seria um aceno à filosofia de Lévinas? Ainda que Henry não mencione autores dos quais compartilha alinhamento em sua teoria, a teoria henryana não é uma teoria nova em si mesma, em todos os seus aspectos. Na verdade, a novidade está na sua releitura e hermenêutica reversa, ou seja, uma inversão, um olhar deslocado do silogismo racionalista e aplicado a uma tentativa de construir uma linguagem narrativa da afetividade como autoafecção.

¹⁰⁹⁹ O conceito de invisível, como explica Henry, não quer ser contrário, uma anti-tese do que é visível, mas quer, sim, indicar o que é a sua originalidade. Só há o visível porque existe substancialmente o invisível; só há consciência porque há uma arquiconsciência. Observamos que a estrutura de pensamento não é a realidade pura, pois o pensamento não é puro, e tampouco original; original é a realidade fundamental que se dá em sua epigeneses. Nas palavras de Henry: “[...] *l’invisible n’est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondament*” (HENRY, 1963, p. 550).

¹¹⁰⁰ HENRY, 2014a, p. 169.

que ao possuir – possuído em um corpo como visibilidade “errante” e “agrupada” sem separação, mas junto com o outro.¹¹⁰¹

Na reflexão sobre os desdobramentos do corpo transcendental, Henry sentencia a impossibilidade de entender o universo lançando mão de uma estrutura oposicional, o modo pelo qual somos treinados a sentir o é via intencionalidade. Contudo, ao observar a fenomenologia da vida, a intencionalidade não carrega em si possibilidade de abrir-nos à Verdade da Vida, mas, unicamente, manifesta-se como condição representacional do mundo.

A consciência intencional, portanto, tendo em vista a fenomenologia, não abre-nos ao mundo, não consegue oferecer segurança sobre a manifestação e sua ação ou, tão pouco, revela ao humano a Si mesmo, porque não oferece condições de autorreconhecimento, deferindo a conclusão de que o mundo sensível é uma possibilidade, não realidade, que lança-nos “à autorrevelação da intencionalidade da vida”.¹¹⁰²

Henry ao lançar mão do termo “prestações transcendentais” quer indicar que os sentidos não podem oferecer o mais do que oferecem: o ouvido só pode ouvir, a visão só pode ver, o toque só pode tocar. O cheiro, o sabor, em suas condições, não podem executar de forma geral o que pertence ao outro.¹¹⁰³ A efetuação fenomenológica da doação é uma condição de afetação mediante tais sentidos, não são a verdade da vida, condições de princípio para tal compreensão. Portanto, qualquer que seja a prestação transcendental, ela deve fazer-se sentir-se a Si mesma. Não é disso que se trata a verdade da vida, pois a verdade da vida dá-se em sua originalidade e tal originalidade é a essência, é a vida, e apresenta as seguintes características: originalidade, transcendentalidade (finalidade escatológica¹¹⁰⁴), não intencionalidade, não sensibilidade material como realidade de fim último.

¹¹⁰¹ HENRY, 2014a, p. 170.

¹¹⁰² HENRY, 2014a, p. 172.

¹¹⁰³ Vejamos: há nessa visão uma relação entre Henry e a ideia do corpo, de Paulo. No corpo, cada membro tem sua função: mão não pode ser olho, o olho não pode ser boca, e assim sucessivamente. Esse corpo é um todo, amparado por uma realidade invisível, vista, unicamente, pela fé. Para Paulo, esse corpo é a Igreja; na linguagem de Henry, é a comunidade; é na comunidade que há e se reconhece a doação; no fim, todos são o corpo de Cristo (ROMANOS 12, 15, 2004, p. 1987; 1 CORÍNTIOS 12, 27. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2009).

¹¹⁰⁴ Adotamos esse termo tomando de empréstimo aquilo que Henry aponta como uma realidade que já existe e na qual fazemos a experiência. Na teoria católica, há uma indicação de três campos para o humano, e em todos eles a pessoa vive na vida. Esses campos são descritos como realidades da Igreja, que são: (a) a Igreja peregrina – o caminhar na pele e a experiência afetiva da dor e da alegria; (b) a Igreja triunfante – a vida na experiência eterna no seu “já”, em pleno

A Vida não é uma parte das categorias de percepção, uma percepção segundo as condições do corpo e as suas representações afetantes, mas um todo que se envolve na impulsão ativadora das estruturas corpóreas. O corpo e sua estrutura, compreendido a partir da vida, observa o mundo restrito às condições sensíveis, limitado de percepções. Carrega em Si, em sua consciência, marcas emocionais que limitam a automanifestação movedora da verdade do humano, sufocando-o e escondendo-se de si a verdade da vida via representação.

Assim, o que sentimos fora de nós não é a Vida. Contudo, o sentido fora de nós pode nos conduzir a vida. Pois o sentido fora poderá movimentar-nos em direção a experiência a tal ponto que ela seja realidade como Si, e a partir de tal afetação o ver no mundo se torna influenciado por condições internas e invisíveis. Contudo, apenas descritíveis pelo sujeito e narradas por suas autobiografias intransferíveis, indescritíveis, pois pelo filtro da linguagem perde-se a verdade da impressionabilidade em sua doação essencial.

O sensível em Henry pode ser compreendido em duas categorias: a primeira é “corpo-sujeito”, indicativos de condições subjetivas, internas, experienciais de construção profunda. A segunda é o “corpo-objeto”: representacional, visível, palpável, alcançado pelos sentidos. O que Henry faz em sua teoria é abrir as portas

reconhecimento de ser quem é, vendo-se não mais como por espelho; (c) a Igreja padecente – a imperfeição que precisa se purificar para chegar à plenitude da eternidade plena, que é ser vida na Vida, e não mais vivente na vida, é uma característica de quem é peregrino. Vejamos este excerto da Sacrossanctum Concilium sobre a natureza da Igreja: “[...] ao mesmo tempo humana e divina, visível e dotada de realidades invisíveis empenhada na ação e dada à contemplação, presente no mundo, porém como peregrina; de tal forma que nela o humano esteja ordenado e subordinado ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação e a realidade presente à cidade futura que buscamos” (CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II. Documentos. Constituição Conciliar Sacrossanctum Concilium. Sobre a Sagrada Liturgia. Edições CNBB, 2018. p. 22-74, nº 2. p. 23). Nessa reflexão, notamos uma proximidade entre a origem e o destino do humano, como propõe Henry. A eclesiologia católica observa o invisível como a realidade fundante do visível; a Vida é a condição originária do que vemos; vemos o corpo de Cristo, visível, mas não vemos a estrutura originária da Igreja, que continua invisível. Nessa compreensão é estabelecida a condição afetiva da percepção da fé contemplativa como a verdade fundante do visível; e, nesse caso, o corpo só o é pela realidade fundante: Cristo; e as ações só são verdadeiras quando derivadas da contemplação. E o que a contemplação gera? A contemplação produz contato com o que a pessoa é; a contemplação estabelece dimensionamento do ser-Si mesmo como sua realidade de Vida afetiva; e a afetividade acontece via impacto contemplativo direto ou indireto. Assim, toda afecção vem da contemplação que atinge diretamente a consciência e toca a realidade íntima do humano, provocando-lhe uma experiência – a experiência espiritual é uma experiência afetiva, e se assim não fosse não seria espiritual, mas condicional, comportamental, circunstancial. A ética em sua invisibilidade e as morais em sua visibilidade são afetivas, e assim devem ser. Caso contrário, mostrar-se-iam como estruturas de repetição social forjadas por uma condição de domínio psicopolítico, em cuja condição o poder é velado, sem explícita evidência, atuando silenciosamente e pressionando a pessoa a entender que, “para ser”, precisa produzir. Esse poder estratégico, inteligente, não impõe; ao contrário, ele “seduz”, “ativa”, “motiva”, “otimiza” (HAN, 2020, p. 25-27).

para uma valorização do subjetivo. Quanto ao termo consciência, ao ressoar como uma realidade objetiva do dado por certo, recai na possibilidade insana de conduzir a pessoa a entender-se como a verdade, totalmente verificada no mundo da exterioridade.

A subjetividade foi negligenciada na fenomenologia moderna, mesmo portadora de valor, negligenciou a verdade da pessoa. Com Henry, a compreensão avança para a pessoa ao compreender que o que está fora não é a verdade do indivíduo por algumas questões: cultura, repetição, medo, dominação, convenção social, leis de obediência. Em sua antropologia da experiência subjetiva indica que o que perpassa na intimidade da pessoa não é só uma construção sociológica, mas doação dentro pela qual o sujeito se autoafeta e manifesta-se a Si na arquiáfetação.

A subjetividade henryana não se confunde com a ideia kantiana de racionalidade solíptica pela qual o sujeito pensante parece construir seu mundo. Não é a experiência humana vivenciada no fora de Si, em sua legalidade e obediência que influencia na descoberta da verdade em sua origem na pessoa, pois a origem é a Vida e tal Vida é Absoluta. Henry funda uma nova direção conceitual de subjetividade e rompe com as ideais de uma subjetividade racionalista para uma subjetividade experiencial autoafetiva¹¹⁰⁵, que dá à realidade a pessoa e à pessoa a Si mesma, pela qual encarnada é capaz de “poder” na experiência da dor, do sofrimento, das alegrias, dos prazeres, no poder de ver, ouvir, sentir, tocar e ser tocado.

Esse corpo encarnado, mesmo em meio às leis da natureza, do mundo, é capaz de abrir-se a nós no nosso Si à Verdade da Vida em sua condição de doação e prova de Si, o sentir de um sujeito não será igual ao do outro, contudo a sua afetação existirá, mas, portanto, com distâncias modalizadoras. O corpo é intencional, e encarnado oferece a possibilidade de abrir-nos à experiência de Si mesmo no ver, no tocar, nas diversas condições de sentido. Se o corpo é intencional, a consciência desse corpo não é intencional, ela abre-nos à transcendência, finalidade que se difere de uma condição metafísica por ser condição de essencialidade pela qual busca indicar a verdade originária da pessoa que para além de toda manifestação há uma realidade invisível representada. Dessa forma, compreende-se com Henry que o corpo é objeto sentido no mundo. Diverso de Merleau-Ponty, Henry entende a identificação de dois corpos com a condição dual “sentinte/sentido, vidente/visível” é

¹¹⁰⁵ HENRY, 2014a, p. 172-173.

uma aberração”, enquadrando-a no que chama de “monismo fenomenológico”.¹¹⁰⁶ O que rompe com a sua filosofia que podemos chamar de neocristã.

Henry esclarece que o duplo aparecer não é uma dupla realidade como se esta fosse dualista em sua condição subjetiva e objetiva, mas na condição dual do aparecer “é um só e mesmo aparecer”.¹¹⁰⁷ Um aparecer do corpo¹¹⁰⁸ que oferece condições para a compreensão da sua totalidade do “corpo-sujeito”. Nessa “reversibilidade” do tocante há um único aparecer que busca dar conta das demais condições de representação com seu poder de sentir em seu corpo afetivo, em sua totalidade cuja finalidade é a transcendência em sua afetividade.

Um corpo transcendental, despojado da sua afetividade, revela a sua condição de inutilidade. Porém, esse corpo henryano não é um corpo descartável, “lançado aí”, mas corpo cuja finalidade essencial indica viver em constante busca da experiência da sua condição de originalidade. Ser um corpo lançado no mundo, na visão de Henry, é um corpo – objeto sem experiência e sem sujeito.¹¹⁰⁹ Mas que no mundo faz a experiência e descobre-se sujeito pela experiência de provar-se a Si.

5.2.8 A geração da autoconsciência da Vida Absoluta

O corpo em Henry é fruto da doação, o que não cabe oposição derivada de uma compreensão de intencionalidade, dado que na Vida não há oposição ou intencionalidade, mas originalidade em sua corporeidade invisível. Portanto, o que a Vida revela não está fora dela, é ela mesma autorrevelação que se dá em um *pathos* próximo, sem afastamentos ou esquecimentos. Na carne do corpo é o aparecer da Vida, o que aparece no mundo, não é a sua existência, mas seu aparecer existente independente da aparição, cuja Vida revela a carne na forma de “engendramento”, identificação profunda, pela qual usufrui e nutre-se substancialmente como impressionabilidade, “[...] uma carne impressional e afetiva, cuja impressionabilidade e afetividade não provém jamais de outra coisa senão da impressionabilidade e da

¹¹⁰⁶ HENRY, 2014a, p. 174.

¹¹⁰⁷ HENRY, 2014a, p. 175.

¹¹⁰⁸ Em seus estudos, Praseres (2022, p. 240) afirma a irredutibilidade de Henry da seguinte forma: “Fomos tropeçando, porém, em certas admissões problemáticas, principalmente quando se tratava de aceitar o alargamento das possibilidades da fenomenalidade em geral, do corpo à carne e desta ao *pathos* da vida. Importa demonstrar com Henry a possibilidade de um fenômeno incondicionado e irredutível, que não é apenas uma ‘ilusão de possibilidade’, mas uma realidade”.

¹¹⁰⁹ HENRY, 2014a, p. 175.

afetividade da própria vida”.¹¹¹⁰ Portanto, o corpo é o aparecer no mundo e a carne é a impressionabilidade afetiva desse aparecer que traz por efeito a carne afetiva.

A impressionabilidade afetiva é a condição do vir a ser da vida que se dá sempre no *pathos* arquipathos de uma arquicarne¹¹¹¹, uma realidade de união, mas não nas mesmas condições da hipostática. Henry exclui qualquer compreensão baseada no dualismo de sua teoria, entende que não “[...] há vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida”.¹¹¹² Podemos nos perguntar: Que carne e que Vida é essa? Essa Vida em sua eternidade vem no arquipathos de sua arquicarne, ou seja, esse *pathos* é Cristo que revela Deus-Vida¹¹¹³ ao se fazer carne, ao assumir um corpo, uma casa. Em aplicação, a arquiconsciência vem a nós por Cristo em sua demonstração de pensamento e ações, o que cabe a cada vivente, pela escuta, o seguimento ou a rejeição.

Henry busca fundamento no Evangelho de João¹¹¹⁴, ao estabelecer a sua visão alinhada com a ideia de um Deus que é Vida, mas não uma vida biológica, sim: “Vida Absoluta”. Para tais argumentos, encontra fundamento em Cirilo de Alexandria ao entender por ele a única atribuição possível a Deus é Vida, Deus-Vida-Absoluta, uma “arquipassibilidade” pela qual só é possível efetuar-se na experiência de Si na condição “arquipassível”, afetiva, patética, no “arquipathos” da “arquicarne” em Cristo no qual Deus é a Vida arquirrevelada que se experimenta a Si sem cessar.

Henry fundamenta-se na filo-teologia patrística diferenciando-se e distanciando-se das concepções gregas de Deus, pois para os padres da Igreja Deus não é um ser impassível, o que difere dos humanos, às suas escolhas ou às suas formas de culto e adoração, a Vida Absoluta – Deus, é um amor que se entrega, se doa:

Eles se experimentavam fenomenologicamente a si mesmos como viventes, experimentavam passivamente sua própria vida como uma vida que vinha a eles sem seu concurso ou ensinamento, que não era sua e que se tornava, no entanto, sua. Uma vida em que sofriam e da qual extraíam a imensa felicidade de viver. Dados a eles mesmos nessa vida, amando-se a si mesmos nela, eles experimentaram que ela os amava necessariamente e que estava ali seu amor: dá-los a eles mesmos na embriaguez da própria alegria,

¹¹¹⁰ HENRY, 2014a, p. 178

¹¹¹¹ HENRY, 2014a, p. 178.

¹¹¹² HENRY, 2014a, p. 178.

¹¹¹³ Ao escrever que Jesus era Deus, João sabia disso; Por isso Dreyfus pergunta se Jesus concordaria com o Evangelho de João (BROWN, 2005, p. 229).

¹¹¹⁴ Por que Henry lê a Bíblia? Podemos responder com a pesquisa de Hernandez e Wondracek (2023, p. 124): “[...] ele lê a bíblia porque a Bíblia descreve com máxima precisão os danos que o ídolo causa a vida”.

fazer-se assim conhecer por eles- por eles, que se experimentavam a si próprios na embriaguez da sua alegria nela. Eles rezavam então com Tertuliano, pedindo a Deus que não mais amassem a si mesmos nele, mas que o amassem a ele neles- a ele unicamente.¹¹¹⁵

Henry entende o Deus grego como um “enxague”, indiferente afetivamente aos humanos, um Deus sem afeto, racionalista, abstrato, que em nada edifica ou serve para a verdade da Vida humana. O conceito de transcendência em Henry não está ligado a uma abstração além das condições da carne, ou fora da carne, mas a transcendência é uma “[...] imanência da vida em cada vivente”¹¹¹⁶, ou seja, uma encarnação, na qual encontra a sua possibilidade na efetuação da arquipassibilidade da autorrevelação da vida originária. Nesse aspecto, transcendência não indica uma realidade metafísica ou de fuga da carne, mas a essência da Vida, realidade profunda e real, originária do ser carne-sujeito corporal vivente. Há, então, uma mudança terminológica, não mais se trata do sujeito, mas se usa a realidade vivente, e cada vivente é carne, Vida doada, sem dualismos, revelado na arquiparne que revela o “arqui-Si” ao indicar-se no Si a geração que é na carne e sua carne é no Verbo o qual, de forma pré-existente, já vive mas encarnou-se da Vida Absoluta sem deixar a Vida que dela recebe como doação, Graça.¹¹¹⁷

Em Henry, a constituição do vivente se dá na carne, não há “si” e carne que não carregue o “si”, dado que toda carne é passível, patética, afetiva, em seu “si” unitário. O eu é a carne e com uma realidade indissolúvel em sua unicidade, cuja origem é sua proveniência da Vida. Assim, inclina-se Henry ao conceito para determinar o vivente em seu novo nascimento¹¹¹⁸: nascido na Vida, o que significa ver a Vida como Si.¹¹¹⁹ É via carne, é encarnação pelo qual esse vir na uma carne é “arquiparne da vida”.¹¹²⁰ Há impotência em falar de carne sem corpo ou corpo sem carne, devido a sua essencial relação que não deve ser negligenciar¹¹²¹, como fora feita em várias linhas de pensamento ocidentais ao repudiar a realidade da encarnação no Verbo que se fez carne, um escândalo insuperável. Assim, a Vida é o

¹¹¹⁵ HENRY, 2014a, p. 179-180.

¹¹¹⁶ HENRY, 2014a, p. 180.

¹¹¹⁷ HENRY, 2014a, p. 181.

¹¹¹⁸ O nascimento da vida em cada pessoa não é uma realidade derivada da própria pessoa, pois a pessoa não tem o poder de doar-se a Si mesma. Sobre isso, Castro e Antunes (2023, p. 103, 96) afirmam que a vida comunitária é um “antecedente”, um “apriori” para o nascimento da vida.

¹¹¹⁹ HENRY, 2014a, p. 182.

¹¹²⁰ HENRY, 2014a, p. 183.

¹¹²¹ HENRY, 2014a, p. 183.

próprio aparecer. Não só uma dimensão, mas toda a complexidade e condições que favoreceram a realidade de aparecer, a sua encarnação.¹¹²²

Henry, ao observar a patrística, afirma que a teoria da carne construída entende o Cristo com a mesma carne humana.¹¹²³ O que fundamenta a grandeza da Vida que se manifesta mas não a vemos em sua originalidade essencial, mas torna-se um contado do fenômeno pela sua condição de *tremendum*¹¹²⁴ que se dá via um assombro que fascina e seduz. Ao citar Tertuliano reafirma a íntima relação entre nascimento e carne, pois o humano não pode vir a ser fora de tais dimensões. Assim, é herética a teoria que reconhece a carne, mas lhe afere outro sentido que não o seu próprio ser e valor.¹¹²⁵ Henry indica que todo nascimento possui uma finalidade, uma transcendência, em sua linguagem, uma realidade última.¹¹²⁶ O nascimento de Cristo carregou com ele a sua missão: morte e salvação, Jesus¹¹²⁷ foi nascido também na carne de uma mulher¹¹²⁸, contextualizado, não dado as condições de abstração inútil,

¹¹²² HENRY, 2014a, p. 184.

¹¹²³ Boff (2009, p. 131) destaca a condição da natureza invisível que assume a realidade humana visível até às últimas consequências, indicando em sua visibilidade a realidade da verdade invisível arquiáfrica em termos humanos. Em foco está a humanidade como evidência do corpo que possui seu valor sublime e sagrado porque é expressão do divino. “O homem Jesus de Nazaré revelou em sua humanidade tal grandeza e profundidade que os Apóstolos e os que o conheceram, no final de um longo processo de decifração, só puderam dizer: humano assim com Jesus só pode ser Deus mesmo” (BOFF, 2009, p. 131).

¹¹²⁴ Essa expressão é utilizada por Rudolf Otto para indicar a categoria de mistério que não é possível de descrição em forma de conceito. O mistério gera o sentimento de tremor por fugir das categorias já conhecidas pela psique, uma analogia do desencadeamento emocional ao entrar em contato com o Santo, o Sagrado – irracional, indescritível (OTTO, 2017, p. 44-45).

¹¹²⁵ HENRY, 2014a, p. 185.

¹¹²⁶ Isso conduz nossa visão a uma aproximação com a teologia da esperança de Jurgem Moltmann. Há uma redenção como promessa em cada ser humano quando afirma que a “[...] esperança do cristão se orienta para o novum ultimum, à nova criação de todas as coisas pelo deus da ressurreição de Cristo. Com isto ela abre um horizonte futuro, vasto e amplo, que inclui até mesmo a morte” (MOLTMANN, Jurgem. *Teologia da esperança: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1971. p. 23).

¹¹²⁷ Ao apresentar a compreensão de Bultmann sobre o Evangelho de João e sua interpretação de Jesus como o que se autorrevela o revelado – o ápice dessa revelação –, Brown (2005, 222-223) entende Jesus como luz da qual só resta uma alternativa, isto é, a abertura do olhar para ver essa luz. Nessa perspectiva, interessa compreender tanto o *videor* como o *videre*, conforme já mencionado em outras reflexões.

¹¹²⁸ Consideremos a infância de Jesus e a fundamentação da maternidade de Maria, bem como o cuidado a Cristo na carne de mãe: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba Pai” (GÁLATAS 4, 4-6, 2004, p. 2035). Observando a luz de Henry, percebemos que a afetividade é uma doação do Espírito; é pelo espírito que se realizam as condições de quem “[...] ama, o que é amado e o amor” (AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Livro IX. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995b. p. 288). Pelo Espírito se realiza a profunda experiência afetiva da ação do ser bom; no amor, ou seja, no divino, em Deus, pois Deus é amor, onde se concretizam três dimensões: “O que é o amor ou a caridade, tão louvada e exaltada pela escritura senão o amor do bem? O amor, porém, supõe alguém que ame e que é já amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o

mas prático em sua realidade arquimanifestada.¹¹²⁹ Dessa forma, há que se rejeitar heresias que tendem a indicar a vida de Cristo como de outros lugares que não a carne.

Em Henry, Tertuliano é fonte de fundamentação, com sua afirmação veemente de que Cristo encarnou-se e assumiu nossa carne verdadeiramente. Pois é na carne que Cristo suporta o seu sofrimento. É pela carne que ele fez a experiência da dor. Sem carne não há humanidade. A finalidade de Cristo revelada em sua carne aponta por finalidade a salvação.¹¹³⁰ Se Cristo não assumiu a carne, Ele não é verdade, mas representação; a paixão de Cristo aconteceu em sua carne, na sua mesma carne, do contrário o Cristo seria uma realidade de falsidade, impostora, porque ele próprio viveu e sofreu insuportavelmente as circunstâncias da encarnação.

A carne de Cristo não é uma aparência ou representação. É realidade. Compreendida como conteúdo do mundo, de origem fora do mundo, mas encarnado: a Vida.¹¹³¹ É no assumir a carne que se vive no *pathos* da Vida, o nascer é um vir a viver, não limitado ao aparecer, mas um afetar-se no “padecer” do *pathos* na Vida.¹¹³² Assim, o sofrimento não é uma realidade apenas de constatação, mas de compreensão, é realidade que alcança e atinge diretamente as origens em seu aparecer.

A compreensão do sofrer dá-se unicamente em sua fonte fenomenológica narrativa. Pois cada padecer é parte de um único padecer da encarnação de Cristo. E tal arquiconsciência do padecer constrói e edifica a retidão e a vivência da justiça e bondade no mundo. A experiência da arquiconsciência do padecer conduz o vivente a entender que a Vida em seu *pathos* sofre com o *pathos* eterno em sua finitude sem fechar-se em finalidade, pois a ipseidade¹¹³³ e o *pathos* realizam a efetivação fenomenológica pela qual o sofrimento se revela uma tonalidade afetiva profunda e essencial. Observamos que Henry estabelece ligação e correlação para compreensão da realidade da carne a partir do sofrimento. Afirma o autor:

amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama e o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnis” (AGOSTINHO, 1995b, p. 284).

¹¹²⁹ HENRY, 2014a, p. 186.

¹¹³⁰ HENRY, 2014a, p. 187

¹¹³¹ HENRY, 2014a, p. 189.

¹¹³² HENRY, 2014a, p. 190.

¹¹³³ Observa Henry (2009, p. 119) que a ipseidade é “[...] imanente à representação como sua condição [...] não é explicada nem fundada por ela”.

[...] a realidade da carne é estabelecida a partir da realidade do sofrimento [...] o sofrimento pertence a edificação interior de toda a realidade [...] Carne e páthos, a Arqui-Carne e o Arqui-Pathos [...] são consubstanciais ao processo em que a Vida Absoluta vem a si como matéria fenomenológica originária onde essa Arqui-revelação se cumpre.¹¹³⁴

Encontramos em Henry uma arqui-antropologia na qual indica a cada pessoa como vem a ser moralmente ético: no experienciar-se a Si. Observaremos na análise das autobiografias que as conversões, mudanças de vida tem por base a tonalidade afetiva do sofrimento modalizados pelas angústias para direcionar-se às condições de tonalidade de alegria na modalidade da glória. É o sofrimento que ativa, com sua força tonal, a mudança de vida em uma realidade, pessoa, sociedade. Contudo, os afetos de alegria também possuem tal condição. Em Henry há relação intrínseca entre experiência atenta das angústias, sofrimentos e condições adversas vividas que no humano muda a sua vida de negação e esquecimento para aceitação de ser filho no Filho¹¹³⁵ no refazer do caminho como nascido na Vida.

É o sofrimento na carne que produz a realidade de um novo¹¹³⁶ comportamento ético, não por consciência como forma intencional, mas por uma arqui-consciência, cujo fundamento último está na Graça, cujo nome é doação. É o sofrimento na carne que realiza no humano o impulso para ser melhor, para praticar o bem? Tais condições fazem sentido de avanço ou retrocesso. Se o humano possui a base de compreensão como demonstrada no livro de Jó, entende que o que vive de dor e angústia não é fim, mas condição da vida. Será? Em quais condições o sofrimento não causa revolta em quem sofre? Humano torna-se melhor ao assumir o seu *pathos*? O melhor é o melhor para Si mesmo ou para ajudar na construção de um mundo melhor? Tal condição do sofrimento ainda se esconde na atual condição e

¹¹³⁴ HENRY, 2014a, p. 191.

¹¹³⁵ “*El hijo divino tiene la misma vida que el Padre celestial*” (BROWN, 2005, p. 241). Em seu mistério, Jesus revela uma Vida que deve ser compartilhada. Com a aproximação de Jesus dos profetas, entendemos que estes são aqueles que podem ensinar como viver, ainda que apenas Jesus Cristo possa nos dar a Vida Absoluta de Deus. Observemos, ainda, o que afirma o Evangelho de João 6, 57 (2004, p. 1859): “Assim como o Pai, que vive, me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta viverá por mim”.

¹¹³⁶ Para Marcelo Ramos Saldanha e Ivan Kiper Malacarne, o novo se dá no brincar que possibilita romper com as realidades de fechamento em suas estruturas rígidas e impeditivas da experiência do humano com o seu Si mesmo, a realidade afetiva como tal. O brincar é capaz de libertar e de conduzir-nos à Vida, que não é uma realidade externa, exterior, do mundo. A pergunta que os autores fazem é a seguinte: o que é brincar? Perdemos, totalmente, a dimensão fenomenológica da verdade no momento em que o brincar adquire uma configuração de determinação exata e de estrutura de domínio. O brincar, na visão dos autores, está ligado à Vida e à liberdade na vida (SALDANHA, Marcelo Ramos; MALACARNE, Ivan Kiper. O que pode um corpo brincante? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 110-122, jan./jun. 2023. p. 121).

andamento na teoria de Henry. Ora, se o sofrimento é base fenomenológica como tonalidade afetiva efetuada das realidades de Si, em sua ipseidade, o sofrer só pode ser libertador quando o vivente, ao enfrentar tal tonalidade, sabe-se filho no Filho.¹¹³⁷ Dessa forma, a imoralidade da violência, guerras é um esquecimento de ser em sua origem fenomenológica. O pecado, portanto, é manifestação desse esquecimento de ser filho no Filho. Assim, há enfrentamentos diferentes em pessoas diferentes no que diz respeito às suas condições de desenvolvimento moral.

Os que se reconhecem viventes produzem em Si possibilidades via exercícios de lembrança pela bondade de que são viventes¹¹³⁸ na Vida Absoluta e filhos no arquifilho e que tudo o que possui é doação. Os gerados na Vida não possuem tal consciência filiar destroem, matam, roubam e não fazem questão de lembrar-se quem são em Si e caem no esquecimento racionalista que lhes subtrai em saber a condição de filho. O humano em seu esquecimento de ser quem é inclina-se ao lado miserável e desgraçado da sua existência soterrando e escondendo a realidade palpitante e que reclama em Si vida na qual o sofrer não será só um sofrer externo, mas o sofrer pelo fazer sofrer, a autoafetação¹¹³⁹ no sofrimento do outro, devido a sensibilidade, condição real de retorno da memória de ser vivente a qual não mais viverá errante. O caminho de conversão, na linguagem¹¹⁴⁰ cristã¹¹⁴¹, nada mais é, na linguagem

¹¹³⁷ Jesus se refere a si mesmo como Filho, pela primeira vez, na confissão de Natanael: “[...] vereis o céu aberto e os anjos subindo e descendo sobre o filho do homem” (JOÃO 1, 51, 2004, p. 1846). O que isso significa? Essa linguagem, associada à escada encontrada no sonho de Jacó (GÊNESIS, 28, 12, 2004, p. 71), indica que Jesus é o meio de comunicação da Vida com os viventes; Jesus é a forma através da qual a Vida se comunica com cada um no mundo (MATERA, 2003, p. 345).

¹¹³⁸ Afirmando a possibilidade de uma teologia henryana, Praseres (2022, p. 229) também interpreta em sua tese o que é ser esse vivente: “Somos Viventes porque na experiência singular e irreduzível da Noite da nossa carne (do invisível que é a Vida em sentido henryano) somos seres do invisível”.

¹¹³⁹ Para Grzibowski (2023, p. 174), em Henry, “[...] a vida é autoafetada por ela mesma porque é pura passividade; tudo o que ela sente prova provém dela mesma”.

¹¹⁴⁰ Para Haight (2023, p. 503-504), “[...] a linguagem da encarnação, de Deus como logos que assume a carne, não é uma linguagem literal, na qual o referente é um objeto de conhecimento e definições mundanos [...] a metáfora fundamental da encarnação não pode afigurar-se digna de crédito quando reduzida à linguagem não-simbólica, digital, empírica ou literal”. Nesse viés, Deus é compreendido como uma realidade do crer, da fé, da esperança, através do qual se faz contato via experiência religiosa da qual derivam seus significados e resultados. De modo semelhante a Henry, a busca por compreender Jesus fora da sua ipseidade assim o entende: Jesus, Verbo, do discurso da representação, da ek-stase, do mundo, uma ilusão, uma fantasia, uma mentira. Em outras palavras, Jesus se torna Deus presente como afeto em sua autoafetação da Vida Absoluta em Si mesma, que revela Deus e salva. Podemos questionar onde os cristãos encontram Deus. A resposta é clara: na Vida. Essa vida é conhecida na pessoa de Cristo, que a torna presente e é reveladora de Si mesma. Cristo é o meio da “autodoação de Deus” em seu afeto (HAIGHT, 2023, p. 504-505).

¹¹⁴¹ Ou seja, uma linguagem querigmática. É essa linguagem que corrige os desvios da concepção da consciência moderna, não desprendendo ou dividindo o corpo da carne como duas realidades

fenomenológica da inversão, que o caminho de lembrar-se, voltar-se, converter-se a quem é, de onde veio e aceitar-se para onde vai repousar no descansar em Deus¹¹⁴² e ao retornar a Vida na qual “Vivemos, nos movemos e Somos [...] pois somos também sua raça”¹¹⁴³, ou seja geração renovada, arrependida¹¹⁴⁴, como um filho pródigo apoiado na afetividade absoluta da misericórdia.¹¹⁴⁵ Por Henry, acontece, assim, a experiência indicada de uma realidade profunda que, em seu retorno, distanciamento do esquecimento, cura a pessoa ferida pela racionalidade fria e desequilibrada impediendo a autoexperiência na Vida Absoluta para a compreensão do seu sofrer.

A partir de tais considerações, encontramos no pensamento grego, em sua estrutura de pseudodistância, uma incapacidade de compreender a Vida, ela que “[...] É da realidade de uma carne definida por seu sofrimento que a Encarnação de Cristo e, de modo exemplar, sua paixão recebem agora sua realidade e sua verdade”.¹¹⁴⁶ Se queremos descobrir a verdade do humano, sua realidade, deveremos observar a sua carne sofredora. É lá que a verdade do humano pulsa. Ou seja: na carne encontramos os dilemas emocionais, espirituais, sociais, angústias, decepções, esperanças. É na carne que se sabe a dor do outro e o sabor de ser quem é. A carne não é uma aparência, como defendia Marcião, ao negar a verdade do corpo¹¹⁴⁷ de Cristo. No corpo de Cristo encontramos o modelo da redenção do corpo humano e os passos para retomar o que nele existe Vida, divinização, o que acusa a carne de aparência como carne vazia.¹¹⁴⁸ Assim, como o sofrimento de Cristo é a sua realidade, o sofrimento humano é, também, a sua realidade¹¹⁴⁹; é em Cristo que reconhecemos o que somos e nele encontramos a plenitude de ser quem somos: Vida Absoluta.¹¹⁵⁰

distintas da consciência. A compreensão querigmática de Henry eleva a consciência a uma arquiconsciência (RIBEIRO, 2023, p. 32).

¹¹⁴² AGOSTINHO, 1984, p. 15.

¹¹⁴³ ATOS 17, 28-30. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1935.

¹¹⁴⁴ ATOS 17, 30, 2004, p. 1935.

¹¹⁴⁵ Na parábola do filho pródigo, encontramos o modelo da experiência da liberdade em sua tonalidade de sofrimento e alegria, bem como da doação e de sua autoafecção na Vida Absoluta em seu movimento de retorno, conversão (LUCAS 15, 11-32, 2004, p. 1817).

¹¹⁴⁶ HENRY, 2014a, p. 192.

¹¹⁴⁷ “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” (GONÇALVES, 2018, p. 107).

¹¹⁴⁸ HENRY, 2014a, p. 193.

¹¹⁴⁹ HENRY, 2014a, p. 193.

¹¹⁵⁰ GAUDIUM..., 2018, p. 22.

Segundo Henry, a matéria fenomenológica da vida e sua revelação é a carne. A carne é uma realidade definida pelo sofrimento, sendo essa matéria fenomenológica a Vida, não uma “bios”, mas uma verdade, um fenômeno transcendental, uma vocação, uma impressão na carne que vem do *pathos*. É dessa forma que Henry inverte as estruturas do conhecimento racional¹¹⁵¹, libertando-os das limitações racionalistas em sua dominação ideológica, aprisionamentos do mundo, não contidas no corpo-carne, mas na ideologia reduzida em sua compreensão de corpo-matéria-carne como a verdade da Vida.

Henry reconhece que a realidade do humano não é em sua plenitude manifesta. Mas o que vemos em sua sensibilidade é condutora da ipseidade, haja vista que carrega em seu aparecer a chama da verdade invisível pulsante no humano. Observadas tais condições, Henry indica que a carne no mundo é aparência, fundamentando-se em Irineu reflete com sentido o tema da Vida Absoluta quando afirma que “[...] a carne em que vem o Verbo vem do próprio Verbo, isto é, da vida”¹¹⁵²; perpassa entre o Verbo, a Vida e a carne uma matéria – o *pathos*. A carne é não um lugar depositário de uma realidade manifesta dualmente, mas é em Si mesma efetuação fenomenológica da vida. É na carne que Deus comunica a sua Vida.¹¹⁵³ Assim, a carne não é capa descartável, mas templo, morada da Vida¹¹⁵⁴, realidade digna de reconhecimento e valor de contato com o que lhe é absoluto, a Vida, a única¹¹⁵⁵ que existe.¹¹⁵⁶

Destarte, a carne só é possível na Vida, recebe a Vida, contém um poder, Vida, a essência de Deus. Assim a Vida é imanente na carne e a carne é transcendente¹¹⁵⁷ na Vida. Henry busca fundamento em Irineu para refletir sua teoria ao afirmar que: “[...] essa vida não é nada por si mesma. Ela não tem de si a realidade

¹¹⁵¹ Rosendo (2023, p. 10) assume a compreensão do conhecimento racional com uma série de adjetivos: “desaparição”, “ilusão do visível”, “ocultação ilusória”. Para esse autor, há alinhamento fenomenológico e sintonia entre o que Henry confirma e evidencia em suas teses.

¹¹⁵² HENRY, 2014a, p. 195.

¹¹⁵³ Comunicar a vida seria uma indicação de comunicar o seu Espírito, pois o Espírito é a essência da Vida que dá vida; ele está presente em tudo, move e desenvolve o humano, é o motor do afeto e a moção que abre a graça. Nesse sentido, a obra de Henry se aproxima de uma pneumatologia.

¹¹⁵⁴ Ainda que não seja um dos objetivos desta pesquisa, acreditamos ser importante direcionar nosso olhar ao diálogo possível entre a teologia de Henry e a de Paulo. Sem dúvidas, os estudos de Henry se aproximam da teologia do corpo de Paulo, ampliando-a.

¹¹⁵⁵ Reza o credo católico que o “Senhor que dá a vida procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado” (CATECISMO..., 1999, p. 59). Ele é o Espírito Santo.

¹¹⁵⁶ HENRY, 2014a, p. 195.

¹¹⁵⁷ Isso significa que, no aspecto henryano, a carne afetiva é compreendida como conteúdo transcendente – confusão realizada pela filosofia clássica (HENRY, 1963, p. 634).

de sua própria carne- não lhe sendo dada senão na autodoação da Vida Absoluta, na arquivar carne do arquivar-si".¹¹⁵⁸ Para Henry, o que é comunicado é a arquivar-inteligibilidade da Vida na qual a carne traz em Si uma arquivar-inteligibilidade ao possuir em Si mesma uma condição de "cogito"¹¹⁵⁹ da carne" ou "cogito cristão" ao estruturar em sua Vida a Palavra¹¹⁶⁰ que se torna carne.¹¹⁶¹

Nesse aspecto, a *cogitatio* original, a palavra da carne, cede lugar à palavra do pensamento devido a impossibilidade de viver uma vida que não seja na carne. Se há carne há Vida e uma Vida em sua matéria afetiva. A denúncia de Irineu está viva ainda hoje, tornando-se necessária quando encontramos, no mundo, os negadores da Vida.¹¹⁶²

5.2.9 O afastamento de Heidegger

Henry, mesmo valorizando aspectos do sistema organizado por Heidegger afasta-se e critica o que ele chama de monismo¹¹⁶³ fenomenológico, pois entende o humano como ser acessível na estrutura contextual na qual está lançado. Para Henry, a carne é a Vida presente em seu *pathos* e afetividade de forma aberta e receptiva.¹¹⁶⁴

¹¹⁵⁸ HENRY, 2014a, p. 197.

¹¹⁵⁹ "Para Michel Henry, apesar dos inúmeros comentários e tentativas de superação da *cogitatio* ao longo da história da filosofia, é nela que reside a autorrevelação quando colocamos em questão o ver e a modalidade da vida que é o ver" (PRASERES, 2022, p. 231).

¹¹⁶⁰ Como observa Matera (2003, p. 322), somente no prólogo Jesus é identificado por João como palavra de Deus, firmando de forma espantosa que "[...] não há nenhum momento culminante em que os personagens da História confessam que Jesus é a palavra encarnada de Deus". Com base em Henry, numa perspectiva descritivo-dialética, observamos que ele buscou a origem de tudo o que foi possível para indicar a essência primordial do humano encontrando em Cristo o seu melhor exemplo de afetividade original. Antes de indicar a filosofia do Cristianismo, a teoria de Henry esteve perdida em palavras soltas. A imagem de Cristo, sua história e sua condição convidam o humano a se tornar modelo real e concreto da atitude humana, em sua unidade corpo-carne.

¹¹⁶¹ A "[...] palavra da Vida é uma palavra feito carne" (RIBEIRO, 2023, p. 36).

¹¹⁶² HENRY, 2014a, p. 198.

¹¹⁶³ Malacarne e Saldanha (2023) compreendem ontológico no lugar de fenomenológico, por isso tendem a interpretar a fenomenologia de Henry como uma nova ontologia, cujas perspectivas não dividem o fenômeno. Mesmo os autores destacando a ontologia como uma realidade não discutida ou referida por Henry, abrem espaço para compreender a fenomenologia henryana como uma nova ontologia, ao indicarem o monismo ontológico (conforme a visão de Henry) "fenomenológico" como dimensão que se manifesta no mundo e que impede a vida da liberdade do ser essencialmente como em um brincar. O brincar, nesse viés, aponta para a vida como realidade da verdade que não se esconde nos estratégias ou produções para a aparência social (SALDANHA; MALACARNE, 2023, p. 118). Para esses autores, afeto é o que se manifesta no brincar, pois "[...] é simultaneamente o modo da doação da impressão e o seu conteúdo impressional" (SALDANHA; MALACARNE, 2023, p. 119). Essa visão se confirma com as pesquisas de Hernández e Wondracek (2023, p. 127), que afirmam que "[...] o primeiro momento na teoria de Henry é uma crítica ao 'monismo ontológico'.

¹¹⁶⁴ HENRY, 2014a, p. 199.

Ou seja, é uma experiência livre de si no contato imediato com as condições de afetação existentes em seu percurso de existência.

É pela capacidade de afetar-se que Henry entende que o corpo possui um poder, um “eu posso”. Tais análises baseadas em Maine de Biram fundamenta suas compreensões sustentando que o que torna compreensível a relação da carne com o corpo é tomar como ponto de partida a carne e não o corpo. Tais conceitos de carne e corpo ainda não são suficientemente claros em sua filosofia como estrutura conceitual; a ideia da carne-corpo é parte de uma mesma condição condutora à Vida Absoluta.

Ao referir-se à doação recebida na carne, Henry, baseando-se no tocar, menciona a importância e estruturas reflexivas do cuidado¹¹⁶⁵ como manifestação de uma condição de afeto invisível. Nesse aspecto, só o cuidado é visível. A afetividade não. Assim, pela via da fenomenologia da vida o cuidado é modalidade:

Tocar no sentido de uma ação efetiva decorre necessariamente de um poder, de um poder-tocar que o ‘tocando’- o fato de tocar - não é senão a efetivação, a atualização... poder tocar significa encontrar-se em posse de tal poder, ser previamente posto nele, coincidir com ele, identificar-se com ele e, desse modo e apenas desse modo, poder o que ele pode. Todo poder decorre de uma imanência essencial; é nessa imanência que ele desdobra sua força, que ele é um poder efetivo, e não o simples conceito de poder.¹¹⁶⁶

O que Henry quer dizer é que na vida se cumpre a imanência do poder, pois a carne¹¹⁶⁷ vem na Vida Absoluta, na arquitecarne do arquipoder. E ao falar do poder do tocar¹¹⁶⁸, sabemos que ele é poder por possibilitar o mover-se a Si mesmo ao tocar

¹¹⁶⁵ “Cuidar da vida e cosmos significa zelar e respeitar profundamente a subjetividade afetiva de cada um na sua singularidade” (GRZIBOWSKI, 2023, p. 177). Mesmo com todas as suas críticas ao conhecimento filosófico e científico em sua tradição, Henry apresenta como solução para o conhecimento e a sociedade a intersubjetividade (GRZIBOWSKI, 2023, p. 178).

¹¹⁶⁶ HENRY, 2014a, p. 201.

¹¹⁶⁷ “Michel Henry dá o passo decisivo em direção a uma fenomenologia da carne (genitivo subjetivo) na medida em que aponta para este ponto preciso: a radical transformação da concepção do corpo situa-se no meio (milieu) da vida e não no seu aparecer no mundo, que corresponde já não a um corpo exterior à maneira das coisas, mas a uma carne, a uma carne que advém da vida: a nossa carne, a carne que somos” (PRASERES, 2022, p. 239).

¹¹⁶⁸ Aí está o estabelecimento da relação, que Castro e Antunes (2023, p. 96) chamam de “*toucher*”, a expressão da sexualidade. Em tudo há uma realidade que a constitui ulteriormente ao que é apontado; assim se estabelecem as relações com o outro, mediadas pelo tocar, que possui em sua originalidade o afeto. Mais uma vez, a função do tocar é entendida como uma realidade comunitária. Ao tocar o outro, a pessoa se reconhece tocante-tocada, mas não é capaz da identificação expressional de quem a ou o tocou. Segundo Henry, a consciência que percebe fez a experiência de contato com a realidade, contudo não é capaz de definir a verdade pela manifestação ektática apenas na sua experiência incomunicável via mundo.

o que se encontra em possibilidade de tocar.¹¹⁶⁹ Henry entende o poder-se-mover com o poder-tocar, visível no mundo pelo cuidado como modalidade da vida.

Henry apresenta sua primeira redução: a impressionabilidade reduzida, chamada por Condillac de Estátua, tal redução limita-se à experiência e nada mais. Henry observa que Condillac entende a natureza como a mesma Vida, mesmo ao realizar uma distinção entre subjetividade e realidade dos corpos, pelo qual a estátua põe a mão sobre seu próprio corpo e distingue a Si do seu corpo. Na distinção é feito o encontro de Si, o que toca é tocado, mas tal compreensão dá-se pela via da distinção que diferencia os corpos em sua estranheza. Compreende Henry que a corporeidade é o todo que toca e sente que toca, o que tece uma crítica às teorias mundanas do corpo¹¹⁷⁰ ao demonstrar que a objetivação, mesmo defendida pela filosofia, cujo objetivo é arrogar-se superior, é impossível.¹¹⁷¹

Portanto, a autoafecção patética da vida dá-se em sua automovimentação. Isso torna a condição do vivente realidade una, que carrega não uma consciência da coisa como pensado pela fenomenologia do mundo, mas a Si mesmo, seu *pathos*, sua própria condição de existência sem cisão consigo mesmo. Assim, o humano não possui dualidade, é uno consigo mesmo e o seu agir na carne é seu agir na consciência¹¹⁷², destacado pelo poder da afetividade que se encontra na “autodoação patética da vida”¹¹⁷³ que dá ao vivente o poder de ser essencialmente na execução das condições da vida esse poder, ele mesmo sem ser como uma coisa que o tem ou tem. Mas, como ele e o poder, um só.

Tal afetividade transcendental não se confunde com o transcendental metafísico¹¹⁷⁴, mas verdadeiro encarnado, que se sabe corpo e não despreza o corpo, mas despreza e rejeita o que despreza o corpo: o mundo. A rejeição de Henry ao mundo é porque esse mundo é o da barbárie produzida pelo racionalismo, por ver o humano em sua unilateralidade de existência escondido da sua essência, mais que o mover-se ou expressão do sentir-se é afetividade. Assim, observa Henry, a corporeidade original é autodoação patética que em sua análise sobre o tocar afere

¹¹⁶⁹ HENRY, 2014a, p. 201-202.

¹¹⁷⁰ HENRY, 2014a, p. 206.

¹¹⁷¹ HENRY, 2014a, p. 207.

¹¹⁷² O agir é dependente da transformação do sofrer em fruir (FABRI, 2023, p. 51).

¹¹⁷³ HENRY, 2014a, p. 208.

¹¹⁷⁴ Essa compreensão do termo transcendental diz respeito às condições articuladoras explicativas da experiência. Experiência e intencionalidade adquirem o mesmo significado na fenomenologia, pois, para Heidegger, a principal tarefa da fenomenologia é tornar evidente e compreensível o fenômeno do mundo (CERBONE, 2014, p. 16-18). Para Henry, é tornar evidente a Vida.

preciosa reflexão que nos lança sobre a fenomenologia do afeto, ao deixar transparente que uma das modalidades da Vida na carne possui em seu poder de agir o agir no cuidado ao afirmar que:

Descrita em sua subjetividade pura e reduzida a esta, a “mão” não é outra coisa senão o poder subjetivo de tocar e de pegar, esse poder dado a ele mesmo e posto em posse de si mesmo na autodoação patética da vida – na carne de nossa corporeidade original [...] a carne encerra em si, ao mesmo tempo, a possibilidade de agir de cada um de nossos poderes e sua revelação; nela se cumpre conjuntamente a efetuação fenomenológica tanto de uma como da outra. Assim também para o movimento desse “órgão móvel” que é a “mão” da “estátua”: o “mover-se” desse poder subjetivo de apreensão é o movimento que se move em si mesmo e permanece em posse de si na imanência de nossa corporeidade originária.¹¹⁷⁵

Ao evidenciar a Vida como automovimento que se autorrevela na carne, constitui-se um eu posso como condição de potência, não atualidade imediata, mas ipseidade que se encerra na condição de automovimento quando esse oferece ao outro o que lhe pertence, quando dá ao outro o que lhe é próprio: arquiautoconsciência. Henry não fala de consciência aos moldes antigos, mas de uma carnalidade subjetiva pela qual, no movimento da Vida, o humano descobre-se no agir, no caminhar do existir na autoafecção em face da dor, sofrimento, alegria. Não há uma medida, uma escala de evolução, mas movimento que se dá na ipseidade, cada humano possui o seu próprio movimento-experiência-carne-corpo-si, pois o corpo e a carne é o eu revelado em minha própria carne de ação e nesse agir sou eu mesmo, pateticamente, revelando-se na prova de mim mesmo a verdade da Vida Absoluta que não se estagna, mas movimenta-se no encontro arquiafetivo.¹¹⁷⁶

O tornar-se eu, vir a ser em Si vivente na Vida Absoluta dá-se na memória-lembrança-movimento-agir no ser que é. Para Henry¹¹⁷⁷, somos a memória esquecida da verdade da Vida Absoluta. Tal lembrança é a evidência segura da autoconsciência¹¹⁷⁸, de vivente que se sabe ser, só não lembra quem é. Tal lembrança

¹¹⁷⁵ HENRY, 2014a, p. 209-210.

¹¹⁷⁶ HENRY, 2014a, p. 210.

¹¹⁷⁷ Aqui, cabe um importante questionamento: faria Henry parte do naturalismo científico? Observamos, com base em Cerbone (2014, p. 21), a transcrição do comentário de Quine: “[...] há ausência de intencionalidade”. Interessa-nos questionar se o que Michel Henry produz é fenomenologia, que tipo de fenomenologia. O ponto de partida parece ser completamente diferente do que propõe essa ciência, haja vista que o naturalismo – rejeitado por Husserl – é entendido como meio de explicar a realidade em termos psicológicos, o que gera relativismo. O naturalismo nada pretende dizer dos estados objetivos, pois tudo se encontra na sua forma interna; “[...] o naturalista, em sua posição oficial, provoca a auto refutação ao se privar da própria noção de verdade que guia suas aspirações científicas” (CERBONE, 2014, p. 28-30).

¹¹⁷⁸ Estamos diante das produções e reflexões sobre a autoconsciência de Jesus. Ao descobrir essa autoconsciência, descobrimos também a nossa. Sobre esse aspecto, Jacques Dupuis observa que

é uma potência encoberta como o véu do santuário, realidade não vista, mas eterna e sacral.

Essa lembrança-memória aprende a viver e repetir trajetos em sua fenomenogênese na qual eu sou a minha memória. E a consciência não é, porque seria do mundo a condição mais íntima do humano, sim a sua subjetividade que se manifesta na arquiautoconsciência pelas estruturas assistemáticas de afetividade¹¹⁷⁹, por uma memória da possibilidade da minha carne que não se rompe pela qual une a minha carne com a “parusia” da vida sem cisão, divisão, separação, pela função da lembrança que mostra em forma de atração os poderes da minha carne, como uma forma de aggiornamento afetivo, pois é pela lembrança que descobre-se o ser de Si e ativa-se a capacidade de experienciar-se ser no ser do outro, na dor do outro, nas história do outro, na moral do outro em seus princípios de valores.

Pela lembrança descobre-se que o ser é mais que o lembrado de Si em sua condição arquirrevelada, há muito mais a mostrar, mas impossível de ser visto no mundo. Narrativas de bondade ou maldade não são em si mesmas, mas revelam tendências e desejos de ser da pessoa que diz o que é e a insere dentre tantos uma seleção de verbos, substantivos, sujeitos para indicar a sua experiência da verdade no mundo da vida.¹¹⁸⁰

Segundo a linha da memória, o Si indica como pode ser a partir do que descreve, mas a descrição não é ainda a verdade da experiência afetiva por conter limites e filtros de uma linguagem imprecisa. Há impotência pura nas narrativas de condições afetivas experienciadas, mas nem por isso, mesmo em sua imperfeição, elas devem deixar de ser registradas. Tais observações indicam que o humano será sempre inquieto pela verdade, visto que a verdade sempre lhe escapará, mas ele terá a experiência de tal fenômeno; contudo, ao externalizar, perde a força de ser compreensível na essência. A verdade essencial é enquanto contempla-se no espanto determinadas condições e visões de mundo; mas, ao pensar sobre a essência,

os atos de Jesus indicam uma dimensão da psique e da empiria. Em outras palavras, o Verbo, condição essencial, não exerce influência para determinar as ações de Jesus; se assim pensássemos, cairíamos em uma heresia. Para equilibrar as tensões nessa área, recorreremos à ideia de um ego psicológico em Jesus, guardando a sua “unidade ontológica”, mas não há liceidade em separar as suas naturezas. A “[...] autoconsciência de Jesus e a visão imediata do Pai podem crescer e desenvolver-se, algo que inexistente na visão beatífica. A humanidade de Jesus está sujeita às Leis da Psicologia humana e da atividade e espiritual” (DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 167).

¹¹⁷⁹ HENRY, 2014a, p. 211.

¹¹⁸⁰ HENRY, 2014a, p. 212-213.

esconde-se e, ao descrever o ser, não é mais o que descreve, ainda que deixe rastros condutores da verdade de seu ser em sua descrição.

Dito isso, não somos o cuidado oferecido, mas o cuidado oferecido é caminho para a essência escondida em tal movimento, bem como o olhar, o tato, a sensação, o cheiro. Tais realidades de representação não escapam a indicação do que há de mais profundo nesse tecido memorial, são só sentidos que nos abrem aos corpos e libertam-nos da prisão mundana de si que impede o descobrir-“Si” que nos lança dentro da experiência do afetar-se a Si mesmo, pois nada pode intervir na essência do ser se não o próprio Si.

É, portanto, ao tocar, que nós sabemos tocados e ao cuidar-cuidados. Não é uma poesia, mas condição fenomenológica verdadeira da Vida Absoluta pela qual ao desejar ser bom e ao fazer o bem o somos, ao fazer o mal ali indicamos o esquecimento de ser quem somos, não há uma confusão da carne, mas uma ação da carne no ato realizado. O desenvolvimento é arquivamento para descobrir a essência de ser no fazer. No olhar eu sou olhado e por tais condições perseguimos a Vida como conjuntura de autodoação.¹¹⁸¹ As propriedades da pessoa, particulares, podem ser reconhecidas no corpo orgânico, dado que o modo de resistência é experiencial na qual toda intencionalidade esconde o ser de doação de sentido.¹¹⁸²

Henry destaca que a realidade dos corpos é estranha ao mundo como é da carne. Ela é invisível ao mundo; o “[...] o ponto de partida é a nossa carne, a autodoação primitiva em que cada um desses poderes encontra a possibilidade de agir”¹¹⁸³ no corpo orgânico que é o conjunto dos nossos órgãos, entendido nessa unidade de autodoação patética que é a nossa carne¹¹⁸⁴ pelo qual o agir é o agir da carne viva em sua corporeidade originária, pois eu sou carne, eu sou Vida, mesmo na dualidade do aparecer que se mostram no visível, mundo, mas esconde a Vida, invisível, mas essencialmente imortal.

Há, portanto, um só processo: o da corporeidade carnal; não somos duas carnes, dois espíritos, duas vidas, somos um todo no fazer e no agir.¹¹⁸⁵ O que significa uma realidade do arquiafeto pelo qual nos damos na duplicidade do

¹¹⁸¹ HENRY, 2014a, p. 214-215.

¹¹⁸² HENRY, 2014a, p. 216-217.

¹¹⁸³ HENRY, 2014a, p. 219.

¹¹⁸⁴ HENRY, 2014a, p. 219.

¹¹⁸⁵ HENRY, 2014a, p. 220-221.

aparecer¹¹⁸⁶ no corpo que faz referência à Vida. Mesmo que em sensações sejam nada mais que impressões, tais impressões mostram-se como condições da experiência da vida, modalidades da carne em que há intencionalidade da posse de Si na vida afetiva que autodoação no corpo habitado por uma carne, personalidade, estrutura individual com sua dignidade e experiência de ser na Vida Absoluta¹¹⁸⁷, sensível, em poder de sentido, capaz de pelo sentir abrir-se ao mundo, e no ver o corpo do outro observa-se no em sua intencionalidade e movimento subjetivo. Henry cita Scheler e afirma que:

[...] quando olho no rosto do outro, não vejo nunca um rosto, mas seu olhar, vejo que ele me olha e, eventualmente, que ele olha de modo que eu não vejo que me olha, vejo que ele desvia o olhar, ou ainda que meu próprio olhar lhe desagrada.¹¹⁸⁸

Henry ao citar Scheler entende que em cada tonalidade afetiva encontramos no corpo do autor não um objeto, mas um corpo vivo, ou seja, as experiências imediatas que surgem e faz a pessoa provar-se a Si de forma específica. Assim, a objetificação de um corpo irrealiza a carne, a esvaí, porque corpo e tempo não são dualismos separatistas, como se a razão e alma estivessem de um lado comandando o corpo, massa inerte e apenas útil escravo do fazer. O corpo é princípio de realização da carne que se nega a ser, e por isso sofre, modelo de moral utilitarista. A razão não é suprema e mais importante que a realidade sensível, contradição repetida e absurda que nega os fundamentos basilares do Cristianismo. Não é possível uma compreensão aos moldes do kantismo de uma verdade autopessoal estáticas úteis aos sistemas legalistas. Em Henry, notamos que uma moral ou autoconsciência moral sem sentido afetivo experiencial é insignificante:

Se, por exemplo, olho meu rosto no espelho, não vejo certamente uma coisa sem nome, uma massa de matéria inerte qualquer. Vejo um rosto, precisamente o meu, vejo um olhar, um olhar que me olha e que me diz talvez: 'como este olhar é triste'. Tento sorrir para mim, e isso não é a deformação de algo privado de sentido, é um sorrir precisamente o que vejo. No entanto, ali onde esse olhar me olha, ali onde sua tristeza me aparece, onde esse sofrer me sorri, na superfície lisa do espelho, não há nenhuma visão real nenhuma tristeza real, nenhum momento que se mova em si mesmo,

¹¹⁸⁶ Essa duplicidade do aparecer revela que, ao observarmos o mundo, a realidade que vemos é a realidade da vida, pois sem a vida não é possível o aparecer do mundo, e o que aparece no mundo é a forma como a vida pode se estruturar nessa dimensão em sua construção exterior – isso só é possível porque há vida. O que vemos já aponta para algo além do que se mostra e que não vemos, mas sabemos que o mostrar está pleno de vida, não é em si mesmo a vida, é a vida que se manifesta em sua duplicidade do aparecer (QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 154-155).

¹¹⁸⁷ HENRY, 2014a, p. 222.

¹¹⁸⁸ HENRY, 2014a, p. 221.

nenhuma carne que se autoimpressiona a si mesma na efetuação de uma vida singular.¹¹⁸⁹

Com base em Henry, entendemos que as significações são tomadas por uma carne vivente, a minha carne oculta, substancialmente, o invisível, dado que o corpo é invisível, o que vemos é a carne. Mas de que forma se constitui esse corpo? O que é a carne? A carne é *hyle*, realidade de autorrevelação da Vida. O corpo é “côisico” e “corpo da carne”. Ambos mundanos, o que escapa à visão temos acesso no tato que se diferencia pelo tocar uma coisa ou seu próprio corpo.¹¹⁹⁰ Henry afirma que as sensações das mãos decorrem da alma em sua relação da mão tocada com a mão que toca, o que gera sensações de sentido. Em sua reflexão decisiva para a fenomenologia da vida Henry indica:

[...] não é a intencionalidade que está no princípio a nossa experiência, não é uma rede intencional que, ao mesmo tempo que suas significações, confere seu estatuto às impressões de nossa carne: são estas, em sua autorrevelação originária, que procedem, regulam e determinam o processo de sua inserção e de sua disposição no corpo próprio.¹¹⁹¹

Impressões, sensações e movimentos estão correlacionados, são expressões do seu *pathos* e diferentes do corpo, e na carne agem do exterior.¹¹⁹² É dessa forma que o tocado em mim, por mim, manifesta-se como desdobramento do poder da carne, de sua autoimpressionabilidade de ser e poder ser, a carne que é tocante é tocada. Nesse aspecto, não há o abandono de domínio, ou é absorvida pelo que toca, como afirma Merleau-Ponty. Henry afirma que a verdade é:

[...] quando a mão tocante se deixa tocar pela outra mão, se torna uma mão tocada, ela guarda em si uma condição de carne originária, essa autoimpressionabilidade que pode ser impressionada, ‘tocada’ pelo que quer que seja. E o modo como ela é tocada, impressionada, não tem nada que ver com a representação ingênua desse fenômeno na forma de um contato objetivo entre dois corpos ‘côisicos’ tão incapazes de ‘tocar’ quanto de ‘ser tocados’.¹¹⁹³

Assim, o tocar é tocante. Somos pela experiência do afetar-se no que toco pelo qual a atividade e a passividade se manifestam como, mesmo opondo-se, modalidades da carne. Assim como a alegria do choro, o sofrimento da glória.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁹ HENRY, 2014a, p. 224-225.

¹¹⁹⁰ HENRY, 2014a, p. 227.

¹¹⁹¹ HENRY, 2014a, p. 231.

¹¹⁹² HENRY, 2014a, p. 231-233.

¹¹⁹³ HENRY, 2014a, p. 235.

¹¹⁹⁴ “A alegria e o sofrimento são tonalidades fundamentais que expressam a impossibilidade da vida de fugir de si mesma e a lembra que ela está ligada originalmente a si mesma” (SEYLER, 2023, p. 222).

Dessa forma, as impressões originárias, reais, se distinguem das impressões constituídas, não reais, mas representadas¹¹⁹⁵, pelo qual seu autoimpressionar é significante de sentir a experiência. É nessa efetuação que se alcança a autodoação afetiva, tendo em base a constituição do corpo em pressuposição da carne como experiência, cuja fronteira visível e imediata da sensação é a pele, que ao mesmo tempo que limita é condutora a apontar a duplicidade oculta do aparecer expressa em sua sensação, impressional, é isso o que sente e o que entende.¹¹⁹⁶

Encontramos em Henry a evidência de que a pele é o lugar de cuidado, é por ela que se dá a sensação dos sentidos em suas habilidades sinestésicas, o tocar usa a pele¹¹⁹⁷, ao indicar que o corpo constituído é diferente do corpo originário. O corpo orgânico constituído, representado.

O originário: não é constituído nem representado. Se retoma a ideia da pele que é o limite entre o constituído e o originário; transporta-se para o pensamento a conceituação de ser ele devedor da Vida, não em sua produção, mas ao que da vida lhe chega. Assim, não é o pensamento a fonte, mas ele é servidor da fonte que se dá na experiência. Não é a intencionalidade em sua objetivação consciente, mas a afetividade em sua experiência real e sem medidas. Portanto, não é o pensamento – consciência que nos faz chegar à vida, mas a Vida em Si – afetividade – que chega ao pensamento, pois a carne, estruturas e modalidades originárias chegam da vida como *pathos* por uma constituição intencional, “[...] uma forma de loucura”.¹¹⁹⁸

Assim, observamos a possibilidade de elaborar uma teologia da sensibilidade, ao recordar que uma carne impressional não pode ser mero objeto constatável, e em cada impressão encontramos a relação com o absoluto. Henry lembra que o Verbo se fazendo carne trouxe a salvação¹¹⁹⁹ por uma fenomenologia da encarnação que esclarece os limites deixados pela fenomenologia da carne.¹²⁰⁰

¹¹⁹⁵ HENRY, 2014a, p. 234-235.

¹¹⁹⁶ HENRY, 2014a, p. 236-238.

¹¹⁹⁷ HENRY, 2014a, p. 238-239.

¹¹⁹⁸ HENRY, 2014a, p. 241.

¹¹⁹⁹ "La miología de Juan expresa al mismo tempo el comenzo de la reflexión dogmática em el sentido estrito de la palabra y abre caminho a la cristologia de la iglesia antigua. La question sobre el ser de Cristo se sigue explicando aún em el marco de su soteriología de um modo temático" (KÄSEMANN *apud* BROWN, 2005, p. 227).

¹²⁰⁰ HENRY, 2014a, p. 242-243.

5.3 SOTERIOLOGIA DA CARNE

Observamos nessa investigação sobre a encarnação da consciência que a autorrevelação da Vida se cumpre como *pathos* sem excluir a autoimpresscionabilidade, é nada além dela, de uma carne. A finalidade da inversão fenomenológica é o parecer da vida em sua afetividade transcendental, na carne, onde encontramos seus traços decisivos, Vida Absoluta, é a Vida em nós que por ela nos movemos e somos. A Vida e nós não são duas condições pelas quais se encontram, mas uma só na qual possuímos a particularidade de ser em nós via a modalidade pessoal, mas em comunhão com o todo essencial da existência.

A Vida não é uma tese artificializada justificadora de um pensamento, mas é em Si mesma absoluta, cuja eternidade em seu Si é o modo como vem a Si e traz o Si mesmo em si, mas não por si, de forma inesgotável em sua manifestação, não totalmente visível. A carne contém possibilidade infinita por ser arquipassível; há uma pré-existência, um antes do ego¹²⁰¹, o qual é nominado de autoimpresscionabilidade, e um antes da carne, a Ipseidade. É a ipseidade¹²⁰² do Verbo em sua carne que está unida a Si no *pathos* da Vida com uma arquiparne e arquipossibilidade.

A ipseidade carne é decifrada no interior do processo de autogeração da Vida. Assim, os antecedentes de todo vivente encontram-se antes da carne e antes do Verbo pelo qual se encontra o “si carnal vivente”, como afirma João: “no início era o Verbo”, a Vida, e Deus é Vida, não conceito racional, mas arqui-consciência afetiva absoluta. O “eu” não é capaz, não possui o poder de trazer-se a Si mesmo a Vida e ser por Si mesmo vivente na Vida Absoluta. Desse modo, vemos um Deus cristão real que vivifica cada Si vivente e no qual vivemos e nos movemos, ou seja, caminhamos em direção a perfeição da memória plena, santidade, as bem-aventuranças. Há um convite para execução de potencialidades doadas da Vida Absoluta: sede santos como vossos pais do céu é santo. Assim, em cada vivente há em sua condição profunda uma arquirrevelação no Verbo que se fez carne, o que oferece princípios para uma antropologia moral que rompe tendências dualistas, o corpo de um lado e a

¹²⁰¹ HENRY, 2014a, p. 247-249.

¹²⁰² “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” (GONÇALVES, 2018, p. 117).

alma de outro, desprezar o corpo para libertar a alma. Em Henry, vemos a luta para compreender a simbiose entre a vida e o corpo visível no evento da encarnação.

Henry encontra fundamenta em Irineu ao afirmar que somos vivificados desde que cumpramos as obras do Espírito. Em sua fenomenologia há espaço para o Espírito Santo, uma pneumatologia, dado que a carne é capaz de morte e vida, salvação e perdição e pelo Espírito recebemos a Vida, nos tornamos viventes, mas é no Filho que somos filhos. Em meio aos discernimentos, é necessário abrir-se ao Espírito, que procede do Pai e do Filho, para discernimentos diversos na condição aqui experiencial. Pois, toda experiência é uma arquiexperiência. Henry entende, apoiado nos padres da Igreja, que cada corpo possui a potencialidade de idolatria e salvação e seu discernimento¹²⁰³ encontra-se através da escuta.

Em Henry, a terminologia “autodoação patética”, um poder, desperta interesse. Poder de ser a Si e agir de Si. De exercer o seu ser com. O seu eu posso na Vida Absoluta, original e única. Mas cada poder esbarra em um não poder, a sua “impotência radical”, no qual descobre o verdadeiro poder: poder de Si mesmo, não na exterioridade do poder dado pelo mundo, o poder derivado de uma obsessão política não é poder verdadeiro, só é poder verdadeiro o poder de Si mesmo.¹²⁰⁴

Assim, nenhuma pessoa detém algum poder, não há poder verdadeiro possível no mundo, é na vida originária da Vida que se cumpre toda doação. O único poder pertence à Vida que se oferece aos desprovidos.¹²⁰⁵ Por isso não podemos nos separar da Vida, da sua autodoação absoluta, o dom da Vida subsiste nela. O que significa que não é possível cortar-se da dor ou do sofrimento, pois o poder de experimentar a Vida encontra-se ali, dado que o lugar onde me encontro, o que eu faço, a experiência autoafetiva, sou eu mesmo e não o meu corpo como a religião capitalismo tende a inferir negando o meu ser no fazer, induzindo-nos a vender-se no meu corpo¹²⁰⁶, sagrado, lugar, casa, templo, da Vida, do Espírito Santo, que é Senhor e dá a Vida.

A pessoa não há que se envergonhar das fragilidades, a Vida se dá na fraqueza, como afirmava são Paulo, o qual Henry usa como fundamento¹²⁰⁷ que indica

¹²⁰³ HENRY, 2014a, p. 250-252.

¹²⁰⁴ HENRY, 2014a, p. 254-255.

¹²⁰⁵ HENRY, 2014a, p. 256-257.

¹²⁰⁶ HENRY, 2014a, p. 258.

¹²⁰⁷ 2 CORÍNTIOS 12,10, *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2029; ROMANOS 5, 3, 2004, p. 1773.

que o fraco é, na verdade, forte e sua força encontra-se onde se depara com a sua fraqueza. Vejamos o significado da cruz. Lugar de derrota, no qual encontramos a vitória. É na fraqueza que faz a experiência de despojamento¹²⁰⁸ e vive-se a promessa de viver a Vida da glória¹²⁰⁹; e, por experimentar a potência na impotência, necessita da Graça que desenvolve e lembra da sua autoconsciência de filho.

Nos termos acima mencionados, vemos, em Henry, o salto para a fé que o libertará, salto do pecado para a salvação, ou seja, pelo qual sobrevive de forma viva e determinante para a vida moral o princípio de conversão¹²¹⁰ pela qual se encontra os nascidos da Vida¹²¹¹, único ponto no qual, pela conversão, saltam movimentando-se à condição da ética.¹²¹² No pecado, no erro, na falta, na imoralidade, ocorre a visão da falta no humano em seus esquecimentos, bem como o nada da sua condição, como o grave problema de uma vida que ao definir-se por nada é finita, vida no e do mundo. Ao contrário, Henry indica que a Vida que cada pessoa traz em Si é infinita e nessa condição de verdade invisível dá-se a autodoação. Tal salto é conversão, desenvolvimento.

Contudo, a falta, o erro, o pecado, mostra-se como experiência trágica da impotência, podemos dizer: da inclinação ao pecado. Mas a Vida, em sua Graça, oferece a possibilidade de viver na falta. Para isso, Henry se vale da parábola do filho pródigo, pela qual reflete que mesmo no mundo e inclinado a falta, no rebaixamento¹²¹³ da impotência, cada pessoa está viva na Vida e é na sua condição experiencial que a Vida se revela. Afirma Henry, cujo fundamento é Paulo: “É nele que

¹²⁰⁸ FILIPENSES 2, 7, 2004, p. 2049; 2 CORÍNTIOS 12, 9, 2004, p. 2029.

¹²⁰⁹ Em Jesus Cristo, “filho da Vida”, arquifilho, sua identidade é observada pelos sinais que revelam a sua glória. Esses sinais apontam para Jesus e podem ser compreendidos como sua autoimpresscionabilidade afetiva, pela qual manifesta a Si como identidade divina (MATERA, 2003, p. 327).

¹²¹⁰ Para Rosendo (2023, p. 17), a proposta de Henry de radicalidade de saída do plano mundano de consciência para uma imanência radical com possibilidade de suspensão, ou seja, uma redução radical de toda a representação de aparência é possível com a visão mística, espiritual, um ver para além do que se vê. Essa visão possui similaridade profunda com o conceito de metanoia cristã, cuja descrição está em Mestre Eckhart, para quem o aprofundamento na experiência espiritual é fundamental para a mudança de vida que torna o humano livre “[...] de todo o condicionamento e idolatria conceptual da razão” (ROSENDO, 2023, p. 17).

¹²¹¹ HENRY, 2014a, p. 258-259.

¹²¹² HENRY, 2014a, p. 259.

¹²¹³ Em Henry há essa própria experiência. A teoria henryana é uma transcrição da experiência da vida. O próprio autor faz a experiência do rebaixamento, da *kenósis*, tanto e cada vez mais ao se aproximar da palavra Vida, que entendemos como o próprio Cristo e que observamos em suas expressões afetivas do encontro transformador. Em seus escritos, Henry “[...] revela o arrependimento da soberba da filosofia” (HERNÁNDEZ; WONDRACEK, 2023, p. 128), e em sua intimidade observamos um movimento de conversão à vida, que se dá de forma gradual e experiencial, demonstrado através de suas leituras da palavra.

temos a vida, o ser e o movimento”. Assim, a Vida é dom e na Vida possuímos a condição de viventes.¹²¹⁴

5.4 A ARQUICONSCIÊNCIA AMBIVALENTE DO PODER SER DE SI

Importante lembrar com Henry que o eu posso não é um poder, mas um modo da vida que não consiste em Si mesmo, nem subsiste por Si mesmo, dado que a carne é destituída de autonomia. Henry lembra que a Vida entra na filosofia e não pode ser compreendida na forma de racionalismo limitado. A Vida não se fecha, mas abre-se ao infinito. Evidenciadas tais questões, observa-se que sobressai de forma conciliadora que a fenomenologia não é uma tese hipotética, fechada em uma *noése*, vazia de *pathos* e com fome de domínio. Mas é experiência da Vida, Deus, é abertura, cujo princípio individualizante dá-se não no mundo, mas na carne. Contudo, a pessoa, indivíduo, é limitada pelo próprio mundo.¹²¹⁵ Mas não a é em sua ipseidade, pois a sua condição de comunidade¹²¹⁶ não está fechada aos limites do cosmos, mas herda uma arquigenese que o acompanha onde quer que vá. Assim, “Na vida nenhum indivíduo é possível”¹²¹⁷, o que exclui qualquer individualismo, pelo qual não há sentido o desconfigurar da pessoa em sua individualidade como forma absoluta em forma de fusão.

Henry, ao citar Schopenhauer, entende que como característica do tempo, há uma reativação do princípio da individuação, pela qual Kant entende com “representação”. Contudo Henry lembra que a vontade, o querer viver é o outro nome da Vida que se cumpre na in-objetividade, na in-consciência. Schopenhauer¹²¹⁸, segundo Henry “arruína” a cultura moderna devido a sua concepção trágica da vida.

¹²¹⁴ HENRY, 2014a, p. 259-260.

¹²¹⁵ HENRY, 2014a, p. 261-263.

¹²¹⁶ Como observa Fabri (2023, p. 51), uma comunidade ética possui como característica a “[...] recusa à verdade do mundo”, o que não deve ser compreendido como fuga, pois a fuga ocorre no pensamento que nega a afetividade, “fundada na fragilidade da vida”. Há, aqui, um estreito diálogo com a parábola do bom samaritano, visto que é indicativo de ação afetiva e recomendação do que cada pessoa deve fazer ao encontrar a vida em sua fragilidade intencional no mundo – espancada, assaltada, humilhada. Cabe à fenomenologia da vida o papel de samaritana, a fim de reapresentar as condições de objetivação à barbárie que lançaram contra a vida com suas estruturas formais e lógicas.

¹²¹⁷ HENRY, 2014a, p. 264.

¹²¹⁸ Schopenhauer, segundo Gonçalves (2018, p. 90-93), concebe o mundo não como uma realidade de representação, e sim como vontade. A sua preocupação está na própria representação e não nas suas modalidades. O seu pensamento se desenvolve em torno da ideia de uma realidade em si, cuja vontade, segundo Henry, se identifica com a vida.

Mas ao apoiar-se em Husserl assevera que a Vida é movimento e não deve ser compreendida como “pulsão”, “força cega”, conforme o exagero freudiano.¹²¹⁹

A filosofia cristã identifica a verdade com a vida, por ser a autorrevelação da Vida Absoluta – Deus, no qual o Si – vivente edifica a pessoa. Portanto, ser-Si é reconhecer-se doado a Si, autodoação sem mundo, ausente de mecanismos sintéticos e artificiais de representação. O Si real é a autodoação da Vida Absoluta de um ser que se experimenta no seu provar-se a Si na autodoação da Vida onde encontra a sua matéria em um *pathos*. Em uma carne, na imanência da Vida, onde acontece a geração do eu posso na ação do ser livre, que pela necessidade se impõe em distinção entre liberdade e libertação.¹²²⁰ A liberdade é a posse de Si; a verdade que evidencia o que é o poder. A libertação é o movimento de busca.

A verdade da carne não mente, mas suas impressões não são absolutamente verdadeiras, por não ser real. A carne é experiência de poder, significação fenomenológica, ou seja, um sentimento de um poder. Do outro lado, a liberdade é o sentimento de Si poder originário que pertence ao mundo como o Si que vem em sua própria carne. Deus criou: revelação radical, na fenomenologia da vida que é o seu próprio poder e continua a criar em cada evento de autoafetação. Mas essa condição não é de existência separada, autônoma. A criação é uma geração na autogeração da Vida Absoluta, distante de qualquer tendência panteísta, que em qualquer que seja a sua estrutura é “ferida de morte”.¹²²¹

5.4.1 A vida é esquecida, mas o *pathos* cotidiano a lembra

O dom da Vida é autodoação, não uma conquista meritocrática. Afirma Henry que “[...] a saúde é esquecida, tão esquecida quanto a vida”.¹²²² Ao que se deve tal esquecimento? Essa condição é derivada da duplicidade do aparecer. Mas a sua conceituação de esquecimento é peculiar, pois diz respeito ao não pensar uma coisa. Ao lembrar, tal lembrança é de uma realidade não mais presente, mas que se torna real quando no afeto experienciado converte-se em lembrança do lembrado. Observa Henry que a consciência é uma parte muito pequena da existência e não consegue

¹²¹⁹ HENRY, 2014a, p. 264-265.

¹²²⁰ HENRY, 2014a, p. 266-267.

¹²²¹ HENRY, 2014a, p. 269.

¹²²² HENRY, 2014a, p. 271.

nos conduzir a verdade frente a tão imenso conteúdo.¹²²³ Assim, a finitude da vida decorre do pensamento e ao observar o pensamento como único condutor da vida, a vida pode ser esquecida. Husserl tenta saber como o esquecimento da vida transcendental pode ser superado, mas não alcança seu intento. Observa Henry que “[...] a vida se engolfa num esquecimento radical com respeito à sua própria essência”¹²²⁴ a qual entende o esquecimento como uma unidade de memória pela qual, por si mesma, não nos une à Vida, mas aponta de onde viemos. Torna-se evidente que a Vida só pode ser unida no *pathos*, no pensar há o esquecer¹²²⁵, mas na Vida há o eu posso no *pathos*, que é estranho ao pensamento.¹²²⁶

Aqui se insere a formulação da ideia de Henry de que no “silêncio dos órgãos” encontramos o poder, na Vida que é Viva em sua condição súbita. Tal silêncio do *pathos*, segundo Henry, pesa. Assim, o eu posso é sentimento de ação que por cada um é esforço que pelo *pathos* reconduz a pessoa ao ser da Vida em sua originalidade. É no *pathos* originários que se encontram o sentimento de esforço. A afetividade desse sentimento é transcendental, da força¹²²⁷ da Vida pela qual se autoafeta no sofrer e gozar. Tais afetividades geram forças nas suas tonalidades. Mas em sua práxis, atividade, a vida escapa ao esquecimento do seu *pathos* da Vida Absoluta.¹²²⁸ Dessa forma, a Vida em seu próprio *pathos* supera o esquecimento. Mas quais são as tonalidades do eu posso? Estas se encontram no sofrer, gozar e na angústia.¹²²⁹

5.5 A ARQUICONSCIÊNCIA DA ANGÚSTIA

A angústia está ligada ao poder. O *pathos* encontra um lugar no qual nunca ocupou e exerce aí o seu poder e afetividade. A afetividade é princípio de toda a ação, motivação real, afetiva, da Vida. Henry entende que é somente na angústia que que

¹²²³ HENRY, 2014a, p. 271.

¹²²⁴ HENRY, 2014a, p. 273.

¹²²⁵ Nesse esquecer da verdade de sua essência na Vida Absoluta é que a pessoa toma como realidade o mundo. Aqui, cabe o processo de fazer memória do que cada pessoa é. Um memorial para recordar o que se é. O humano não se desenvolve como uma visão biológica ou cognitiva, mas atualiza em Si o grande mistério do memorial de ser quem é na carne, onde a vida afeta-se a Si mesma (QUEIROZ; GOTO, 2023).

¹²²⁶ HENRY, 2014a, p. 156, 253.

¹²²⁷ A vida é “[...] força subjetiva e afetividade”, razão pela qual “[...] o afeto nunca pode ser visto na exterioridade” (SALDANHA; MALACARNE, 2023, p. 118).

¹²²⁸ HENRY, 2014a, p. 275.

¹²²⁹ HENRY, 2014a, p. 276.

somos colocados em posse de nós mesmos¹²³⁰ e adquirimos uma força real. É na angústia que o pensamento projeta uma ação ante a Si¹²³¹, tornando-se representação de uma ação. A sensibilidade do medo não é um afeto, mas revela uma estrutura psicológica frágil, uma emoção debilitada, consumada na estagnação, o não se mover é fragilidade, se estrutura na inocente ignorância e se abraça com o temor e ameaça. Portanto, a determinação ética é condição que priva a inocência de discernimento, o que torna uma pessoa inocente, e, diante da figura de Adão, entende que este é inocente, obedeceu sem compreender. Mas hoje não há, Henry observa via Kierkegaard, mais tanta inocência.¹²³²

Henry entende que o afeto que conduz o jogo não se identifica com o pensamento, a inocência oferece por Si um *pathos* radical e assim compreende o que é o pecado que por sua compreensão do pecar perde a inocência que não sabe de si, pois ao saber de si é passado no qual fez a experiência de Si em seu próprio *pathos*, só reavivado por este. A inocência é o que faz da carne uma carne.¹²³³ A angústia habita na inocência. Afirma Henry:

Ao nada saber do que ela pode, a possibilidade do poder se exacerba, a angústia penetra a inocência completamente. Ela lhe confere o *pathos* que lhe é próprio, essa mistura de atração e de repulsão diante do desconhecido, esse estado instável que quer que, não sendo culpável porque ainda não fez nada e não sabe nada do que pode fazer – nada do bem nem do mal –, ela já se encontra invadida pela possibilidade de fazê-lo, submetida a ela, submersa pela angústia dessa 'libertinagem vertiginosa'.¹²³⁴

Na lei do *pathos* a angústia é sofrimento e prazer. Nessas condições a fuga não é possível, mas desejada. É, então, no intento da ajuda de Si que a angústia cresce¹²³⁵, por ser expressão da essência do Si no *pathos*, o que agrava as condições de pecado em suas possibilidades. Qual é a saída? Henry retoma a sua tese: A saída é um salto, saltar para uma nova qualidade de existência, um salto do pecado para a Graça, da conversão do caminho de erro, o que pressupõe não a lei externa, mas a Si mesmo. Tal ato procede de uma liberdade e não imposição, dado que, se tal ato é imposição, não é Vida, mas desespero do vivente angustiado.

¹²³⁰ Pensamos na compreensão da função da vida, aquela “[...] que nos dá a nós mesmos” (FABRI, 2023, p. 40).

¹²³¹ HENRY, 2014a, p. 277.

¹²³² HENRY, 2014a, 278-279.

¹²³³ HENRY, 2014a, p. 280-281.

¹²³⁴ HENRY, 2014a p. 282.

¹²³⁵ HENRY, 2014a, p. 283.

Para Henry, cada geração é um novo Adão, sem dissociações. Ao conhecer a inocência a perdemos, tendo em vista que a angústia não se deixa esquecer. Contudo, observa Henry, nas sociedades depravadas a angústia se instala no comando. Primeiro, ela se anuncia como redução à objetividade. Segundo, encaminha-se para a fabricação sistemática de objetos de conduta, o que ocasiona, por efeito, a promiscuidade que impulsiona a prostituição pelo prazer.¹²³⁶

Qual é o conceito de angústia? Assim, com Henry entendemos a angústia como inquietação contra a própria condição de realidade. É uma rejeição do seu eu para si. Angústia é o absurdo da incompreensão da experiência¹²³⁷, angústia é abismo, mas é no abismo que se encontra o poder de autorreconhecimento da carne como corpo. Para Henry, é, justamente, por ser abismo que o espírito se angustia; o movimento de qualquer descoberta é a angústia¹²³⁸; a angústia se torna, então, a base que deseja uma nova vida, um novo estado de existência na qual experimenta a Si mesma.

Henry busca firmar-se via analogia da condição sexuada humana e afirma que tal revelação dá-se em meio a contradições angustiantes, no *pathos* da vida, por ser condição paradoxal.¹²³⁹ Da mesma forma que se dá um salto para a Graça, Henry observa que há o salto para o pecado, a desgraça, pois a descoberta do corpo revela-se na disposição afetiva na qual a angústia é presente mesmo diante do nada, disposição afetiva latente e transitória. Por efeito, Henry acrescenta as seguintes condições: esse corpo não é objetivo por si mesmo, mas em relação ao fazer síntese com a alma. A diferença sexuada torna-se um absurdo dado a origem da vida. E as explicações que analisam a angústia são heterogêneas, mas seus modos fundamentais estão em referência a qual fenomenalização?¹²⁴⁰

Tendo em vista compreender o desejo como salto para o pecado, Henry explica que o Espírito é Vida transcendental. O corpo objetivo é animado de significações que fazem dele, precisamente, esse corpo vivente, que nos remete a carne vivente em seu “ver, mover”. Corpo vivente que testemunha a realidade da Vida Absoluta, ao vermos um corpo e sua carne, a Vida está presente, mas a vida em Si mesma é invisível, mas a pessoa não é só subjetividade invisível, dado que mesmo

¹²³⁶ HENRY, 2014a, p. 284-285.

¹²³⁷ HENRY, 2014a, p. 186-187.

¹²³⁸ HENRY, 2014a, p. 288.

¹²³⁹ HENRY, 2014a, p. 289.

¹²⁴⁰ HENRY, 2014a, p. 290-291.

que esse corpo esconda o sentir, as autoagitações, o corpo no mundo, revela que sou uma “carne oculta” que sente. O eu penso está no corpo, um corpo objetivo vivente. Um corpo próprio objetivo.¹²⁴¹

Portanto, podemos notar uma ambiguidade sensível do poder sentir em Si mesmo. Pois em Si mesmo o corpo nada sente, o olho nada vê o sensível sensual. No corpo objetivo a sua determinação deriva de uma “sensualidade primordial”, que, portanto, revela que “não é um corpo cômico cujo caráter de ser vivente se deduziria a uma rede de significações intencionais que lhe conferisse capacidade ideal de sentir e de se mover, senão que ele é isso na verdade”.¹²⁴² Tal corpo faz a experiência de sensações e dentre essas a angústia. É essa angústia de não tocar que produz o aparecer ou a dor na qual o corpo sensível “[...] tenta senti-la aonde ela própria sente”.¹²⁴³ É dessa forma que a angústia atinge o espírito em seu corpo e faz a experiência da capacidade de poder, o poder de estender a mão, “angústia se eleva desse Si”, “a angústia da sua liberdade”.¹²⁴⁴ “Aí onde tocar este espírito, este sexo, queria dizer tocar o próprio espírito aí onde está o espírito, tocar a vida aí onde ela se experimenta a Si mesma em seu próprio Si irreduzível a qualquer outro”.¹²⁴⁵

Dito isso, a efetuação de Henry encaminha à experiência no nascimento do desejo como o momento do redescobrimento da angústia, pois em sua observação o desejo só é possível na angústia; mas é no desejo que nos encontramos no mundo da angústia, e, ao ser afetado pela angústia, afetado também será pelo desejo. Neste aspecto, desejo é uma modalidade afetiva que quer satisfazer-se e na angústia e lança-se no pecado.¹²⁴⁶ Tanto a angústia como o desejo indicam falta, mesmo na afetividade e ação, nossa carne, na qual o *pathos* é a realidade de peso da vida. Por consequência, o desejo de livrar-se da angústia será o salto para o pecado, por serem angústia e desejo tonalidades do afeto. Henry entende que a fraqueza é feminina. Ele entende que a angústia do pecado produz o pecado dessa forma: a angústia mundana do desejo e da falta que traduz-se no erotismo, revelação imperfeita do quão angustiante está o mundo que deriva de sua ilusão constantes buscas por excitações

¹²⁴¹ HENRY, 2014a, p. 292-293.

¹²⁴² HENRY, 2014a, p. 294-295.

¹²⁴³ HENRY, 2014a, p. 295.

¹²⁴⁴ HENRY, 2014a, p. 296.

¹²⁴⁵ HENRY, 2014a, p. 297.

¹²⁴⁶ HENRY, 2014a, p. 297.

diversas e sem autocontrole para fugir de si, fuga essa que leva a queda no abismo do pecado de não ser o Si mesmo.¹²⁴⁷

A falta lança-nos na angústia com intensidade, a angústia é objetiva derivada da falta, pecado, de Adão e Eva.¹²⁴⁸ Ou seja, há em cada ser humano externo a semente do pecado original¹²⁴⁹, contudo, implicada na temporalidade mundana que fascina, superado pelo Espírito, que entendemos como realidade que dá vida-afetividade. Henry entende que algumas sensações ou moções não se encontram no espírito, mas deriva da utilização espontânea ou refletida que produz o pecado, por existir na pessoa uma inclinação à “pecabilidade”.¹²⁵⁰ Mas se é pelo corpo que tendemos ao pecado, pelo mesmo corpo tendemos, por sermos participantes na vida, a salvação; e é pelo mesmo corpo em sua carne que alcançamos, por uma escatologia lúcida, o outro e o acessamos em sua pele, em suas sensações, é pelo outro que nos encontramos com o desejo que se apresenta como carnal e concreto.¹²⁵¹

Nenhum objeto fez ou fará a experiência de ser tocado; o tocar é experiência de apreciação objetiva. Para Henry, à luz de Kierkegaard, pela falta, a mulher de Gênesis não recebe a intensidade da culpa, ela assume em si características de mais angústia.¹²⁵² Assim, entende Henry que se a mulher é mais angustiada revela que ela não é um ser inferior, mas superior, por ser a angústia “o signo do espírito”.¹²⁵³ Compreendemos que a mulher acessou o que há de mais nobre, profundo, verdadeiro e libertador no humano, o que conduziu a humanidade a uma reflexão sobre a purificação do que é erótico, pois o erótico não diz respeito só condição previa de sexualidade, mas a vida é erótica, bem como a relação erótica é política e tem lugar na vida.

Nessa sequência, temos informações de que a vida é um experimentar-se a Si mesmo, relação erótica, mas não cabe pensar na relação autoerótica, assim seria individualismo e tal visão não cabe na filosofia teológica henryana, dado que a relação erótica é o lugar no qual “[...] há dois si transcendentais em comunhão um com o outro”.¹²⁵⁴ Assim, as impressões reais são originárias, reais e as constituídas

¹²⁴⁷ HENRY, 2014a, p. 298-299.

¹²⁴⁸ HENRY, 2014a, p. 299.

¹²⁴⁹ CATECISMO..., 1999, p. 976-980.

¹²⁵⁰ HENRY, 2014a, p. 300.

¹²⁵¹ HENRY, 2014a, p. 301.

¹²⁵² HENRY, 2014a, p. 302-303.

¹²⁵³ HENRY, 2014a, p. 304.

¹²⁵⁴ HENRY, 2014a, p. 304.

irreais.¹²⁵⁵ Por estas bases são estabelecidos os limites entre o tocante e ser tocado via fenomenologia da pele, porque a pele não é nada além desse corpo “coísico”, por isso deve ser posta de lado em uma análise para que não se confunda as sensações com afetividade.

Henry afirma que não se atinge a Vida do outro onde o outro atinge o Si mesmo, cada pulsão só conhece a Si mesma. Não há como experimentar o outro como o outro se experimenta, se esse é o desejo de saber do outro como o outro sabe de Si em si, já é um intenso fracasso. Tal desejo fracassa quando o si deseja atingir o prazer ali onde o outro só atinge a Si mesmo; são os dois em sua impotência reconhecida, em sua fragilidade na Vida que supera divisão.¹²⁵⁶

Torna-se evidente que nas experiências limite do desejo de fusão ocorra o engano que esconde o prazer e não leva ao ápice “orgasmático” do desejo da experiência de Si mesmo. Assim, o orgasmo não é no e com o outro, mas no outro em Si mesmo. Não há experiência do prazer do outro, mas do prazer de si mesmo. Dito isso, cada afeto é próprio assim como cada prazer. Seria tal realidade uma evidência de que o ser humano vive uma vida de autoerotismo em várias camadas da sua existência? Mesmo Henry negando, é evidente a condição se é em Si mesmo. Mas, a saída pode estar na compreensão de que não é por Si mesmo. Dessa forma, seria sempre impossível o autoerotismo. Henry toma a ideia do ato sexual para explicar a experiência da copulação pulsional pela qual essa relação erótica se lança na pureza da relação afetiva. Contudo, o fracasso da relação afetiva é pensar que no “estreitamento” dos corpos é possível fazer a experiência do outro. Sempre será carne, não do ou pelo, mas o Si mesmo a relacionar-se.¹²⁵⁷

Por Henry entende que é dentro do corpo que há a possibilidade de encontrar a verdade em sua abertura. Nessa condição corpo-carne, há o corpo habitado por uma carne, um eu posso pela angústia de tocar e deixar-se tocar.¹²⁵⁸ Essa é a condição prática visível na ekstase, o cuidado, próximo, derivado da experiência afetiva, não só pelo dever, mas por perceber para além desse fazer o ser, o que se difere de Heidegger, pois no afeto não é um fazer externo, mas uma demonstração de poder do corpo revelado do afeto transparente no tocar. A partir desse ponto, urge

¹²⁵⁵ HENRY, 2014a, p. 306.

¹²⁵⁶ HENRY, 2014a, p. 307-309.

¹²⁵⁷ HENRY, 2014a, p. 310-311.

¹²⁵⁸ HENRY, 2014a, p. 313.

a substituição das reflexões que se nomeiam cuidado para uma linguagem afetiva, mesmo que a concretização do afeto em Si não é visível, mas é visível o cuidado em sua prática, no mundo. Assim, o mundo percebe a expressão de cuidado, mas não consegue identificar a verdade do afeto.

Pelo tocar, a pessoa dá-se, doa-se, como signo de que a sua entrega afetiva é derivada de uma doação na Vida. Assim, quem “dar-se” dá seu corpo e, pelas sensações, terá a sua liberdade. Dessa forma, não há corpo possível senão no mundo e carne possível senão na vida.¹²⁵⁹ É, então, que o movimento encontra sua possibilidade e realidade de autodoação na vida, tocar é possibilidade interior a esse movimento que se move em Si mesmo, dado ao seu tocar ser efeito da experiência única por ele mesmo.

Dito isso, o estar com não é uma realidade explicada, mas reconhecida-acolhida. Insiste em Henry acentos sobre a angústia, pois, para ele: “o desejo não procede antes de tudo da angústia”¹²⁶⁰, só há desejo se o que é desejado não é a realidade. O não visto é desejado; uma carne real faz nascer um desejo no mundo e não fora dele; essa é a “autoimpresscionabilidade” da vida na qual desejo e angústia são modalidades da vida. A carne é Vida a não se mostrar no mundo.¹²⁶¹

O fracasso reduz o corpo ao erótico que em sua relação se torna um fenômeno objetivo, objetificando a sexualidade, pela qual a não Vida torna o corpo do outro um objeto. Por isso, nenhuma Vida é possível na sexualidade objetiva. Toda decisão contra a natureza é violência niilista que destrói a Vida, por ser negação de todos os valores que regem e fazem funcionar a sociedade. Portanto, só há valores na Vida e não contra ela.¹²⁶²

Nesse aspecto, o niilismo em seu aparecer mostra-se no ocultar da Vida, pelo qual toda relação arrancada do *pathos* é niilista, bem como toda relação ao ser objetiva é não Vida, “autoprofanação”, como relações eróticas sadistas ou masoquistas. No masoquismo há uma determinação objetiva, um rebaixar a pessoa ao nível de uma coisa. Tanto um quanto outro entendem como solicitação de realização no fora de Si. Henry aponta o voyeurismo como identificação da carne com

¹²⁵⁹ HENRY, 2014a, p. 314-315.

¹²⁶⁰ HENRY, 2014a, p. 316.

¹²⁶¹ HENRY, 2014a, p. 316-317.

¹²⁶² HENRY, 2014a, p. 318-319.

o corpo, como realidade de tendência pública¹²⁶³, que reduz a sexualidade a objetividade.

Essas condições estão nas técnicas de comunicação e em suas estruturas baseadas no voyeurismo, patenteando a pornografia que se torna profanadora da Vida. A prostituição que se encontra nos mesmos processos de objetificação, elevando-se ao extremo das práticas mundanas, como a troca de casais, o que para Henry é consequência extrema do voyeurismo, pelas quais mostram a dualidade do aparecer.¹²⁶⁴ Assim, deixar de lado o modo originário da vida é niilismo, e a ciência moderna é marcada pelo niilismo, a observar desde as entregas eróticas nas realidades do aparecer como símbolos do niilismo desconfigurantes do valor da vida no corpo.¹²⁶⁵ A relação erótica tomando o corpo do outro em sua redução como único saber verdadeiro é niilismo. Para Henry, a ciência racionalista é promíscua o que gera uma ética prostíbula pela qual escraviza pessoas, violenta-as, cujo fim é satisfazer as condições eróticas de uma estrutura de domínio estabelecida sob a égide do pensamento pseudoverdadeiro sustentado por uma lógica da arrogância associativa em forma de clube.

Henry descreve o que entende ser as leis da comunicação erótica no mundo do aparecer: a objetividade, derivada da coesão interna cuja compreensão mostra-se incapaz de entendimento sobre o que é a Vida e a objetiva quantificando-a estatisticamente. No tempo do niilismo, os saberes ancestrais são esnobados, negligenciados, conceituados como desnecessários e ultrapassados. Os saberes transcendentais, ridicularizados, silenciados, sem “direito à palavra”.¹²⁶⁶

Henry tende a indicar que a relação erótica é baseada na sensibilidade do mundo, na emotividade, no impulso e por uma pulsão que revela descontrole, o que a leva ao fracasso. Dito isso, nenhuma carne deve ser objetificada, reduzida ou analisada em si mesma de forma isolada como sendo só a si mesma sem comunicação com a Vida, como se fosse um dado objetivo. Aquele encontrar-se nela é a Vida Absoluta, referência de salvação ou perdição, mas vai além do visto sem reduzir o que se vê. Há que entender que em toda relação coisificada a vida lhe escapa devido ao exagero da contingência, a Vida não tolera em Si nenhum fora de

¹²⁶³ HENRY, 2014a, p. 320-321.

¹²⁶⁴ HENRY, 2014a, p. 322.

¹²⁶⁵ HENRY, 2014a, p. 323.

¹²⁶⁶ HENRY, 2014a, p. 324-325.

Si, revela a Si mesma sem a necessidade de “porque”, dado que se experimenta a Si mesma como em Si mesma recebe a doação da Vida Absoluta.¹²⁶⁷

Fundamentado em Mestre Eckhart¹²⁶⁸, Henry o cita, cuja finalidade é a compreensão de que a Vida é desejada em Si mesma: “por mais dura que seja a vida, quer-se, no entanto, viver”¹²⁶⁹, pois nem no inferno se quer perder a Vida. E ao citar Silesius apresenta dois traços da Vida que floresce porque floresce; e não se reporta a Si. Mas a Vida revela-se a Si mesma e se cumpre.¹²⁷⁰

Henry se arrisca¹²⁷¹ ao fundamentar a sua teologia da encarnação, cuja pergunta nessa investigação é sobre a consciência nesse corpo-carne. Assim, ao assumir a compreensão de Ser-Vida do prólogo¹²⁷² de João¹²⁷³ como comentário do livro do Gênesis indica a revelação da verdade essencial oculta em Gênesis. Em sua releitura, buscou afastar o relato da criação da compreensão mundana, bem como abandonou questões consideradas superficiais e inadequadas, visando encontrar no

¹²⁶⁷ HENRY, 2014a, p. 326-327.

¹²⁶⁸ Conforme reflexão de Rosendo (2023), Mestre Eckhart tende a considerar o ser em sua essência, no sentido do invisível; além disso, também critica a compreensão do conhecimento como racional – um racional que não é a verdade, é um mostrar-se. Dessa forma, o método fenomenológico de Henry pode ser considerado como mística.

¹²⁶⁹ HENRY, 2014a, p. 327.

¹²⁷⁰ HENRY, 2014a, p. 328-329.

¹²⁷¹ “[...] é preciso, assim, sacrificar a reputação e correr o risco de passar por um indivíduo extraordinariamente ingênuo e talvez mesmo imbecil, ou renunciar a toda esperança de êxito verdadeiro” (HENRY, Michel. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simson. São Paulo: É Realizações, 2012b. p. 20). Para o autor, sua teoria é um risco ousado, porque “[...] é preciso [...] ousar. Os riscos [...] me parecerão mínimos se considerá-los de outro ponto de vista, em face da extraordinária vitória e do enlevo sem precedentes que me serão talvez oferecidos” (HENRY, 2012b, p. 21).

¹²⁷² É o prólogo de João que anuncia de forma clara o tema da revelação que domina esse Evangelho. Não encontraremos em outro Evangelho essa temática tão explicitada. Compreendemos, então, porque Henry escolheu o Evangelho de João para indicar como forma real da fenomenologia da vida. A revelação que ele buscou por toda a sua vida se dá na figura de Cristo. Observamos que o prólogo indica, desde o início, o segredo da identidade de Jesus sem suspenses, o que significa que cada vivente já nasce na Vida Absoluta. Isso já torna comum as futuras afirmações de Jesus como Vida e Luz (JOÃO 1, 1-5, 2004, p. 1842). Ao observar a figura de João Batista, no prólogo, podemos associá-lo a um profeta que, em seu pensamento e em seu saber, anuncia a Verdade. O teólogo fenomenólogo da vida é aquele que anuncia a Verdade e denuncia a mentira que inibe a compreensão da Verdade da Vida escondida no racionalismo; é aquele que prepara os corações para a compreensão do que Ihes foi escondido (JOÃO 1, 6-8, 2004, p. 1842). Desde o prólogo, constatamos o conflito entre o Verbo – que é a palavra de Deus e o Cristo – e o mundo. O mundo é o lugar do pecado e dos que não possuem consciência da vida, o que os leva a viver na ekstase, na aparência. Já a encarnação, Cristo, é a luz, capaz de lembrar a cada pessoa a quem ela pertence (JOÃO 1, 9-13, 2004, p. 1842-1843). Portanto, no Evangelho de João, encontramos fundamentos suficientes para a compreensão do que é a manifestação. Para compreendermos o prólogo, os textos que tratam do ódio do mundo e da ligação existente entre o Evangelho de João e o pensamento primitivo são essenciais (CULLMANN, 2021, p. 339).

¹²⁷³ O Evangelho de João “[...] submeteu cabalmente a concepção não cristã ou pré-cristã de *logos* à suprema e única revelação de Deus em Jesus de Nazaré, dando-lhe assim forma inteiramente nova” (CULLMANN, 2001, p. 333).

invisível o essencial: uma teoria transcendental do homem na qual Adão é um arquétipo que goza de uma essência providencial chamada Vida.¹²⁷⁴ A sua proposta é compreender a bíblia como um escrito transcendental, para além da historicidade, pois toda vez que nos voltamos para o mundo, o essencial se perde. Nesse aspecto, a criação é o apriori cujo conceito reclama e aponta o dado do ser que se manifesta na figura de Cristo para o qual o mundo foi criado. Ao observar a criação não vemos o mundo, mas a carnalidade, e por essa carnalidade a pele, a tal pele que indica a realidade mais profunda do que o que ali existe. Em cada planta, animal, em cada ser vivo é uma centelha da Vida Absoluta que ali se dá, mesmo não em plenitude, mas em imagem e semelhança humana.¹²⁷⁵

Henry ensina que o mundo é lugar de passividade¹²⁷⁶ em sua estrutura horizontal. Tal passividade reside na sensibilidade que se dá na relação. Dito isso, a pessoa ao adentrar a obra da criação nunca foi posta fora de Deus, da Vida, e, mesmo em tal condição invisível, há semelhança como que por espelho¹²⁷⁷ do Deus invisível¹²⁷⁸ assim como a Vida Absoluta não é visível.¹²⁷⁹ Com tais compreensões, Henry nega que a pessoa tenha vindo ao mundo. Pois para ele, a pessoa, em sua essência, é vivente na Vida Absoluta e “o homem nunca foi criado¹²⁸⁰, nunca veio ao mundo. Ele veio à vida”.¹²⁸¹ No mundo ele se encarna e pelo conceito de geração adquire seu sentido. Quando Henry fala do homem está falando do Cristo e substitui o conceito de criação pelo de geração¹²⁸², dessa forma não quer confundir o conceito

¹²⁷⁴ HENRY, 2014a, p. 330-332.

¹²⁷⁵ HENRY, 2014a, p. 333.

¹²⁷⁶ De acordo com Fabri (2023, p. 50), essa passividade não pode deixar de existir; é ela quem constitui o nosso “si mesmo”, pelo qual o desespero se nos dá de Si por ser ipseidade.

¹²⁷⁷ “Agora vemos em espelho de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido” (1 CORÍNTIOS 13, 13, 2004, p. 2010).

¹²⁷⁸ “Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda Criatura, porque nele foram criadas todas as coisas” (COLOSSENSES 1, 15-16. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2054).

¹²⁷⁹ HENRY, 2014a, p. 334.

¹²⁸⁰ Há aí discordância com a narrativa bíblica da criação do homem. A esse respeito, Henry iguala a pessoa à condição de Cristo, gerada, não criada. Isso faz, sim, sentido, pois, se Jesus é imagem do Deus invisível e assumiu tudo o que somos, se fosse criado, não possuiria poder; e, se nós somos criados, não voltaríamos para Deus com a dignidade de filhos, mas com a condição de objeto. Quanto à fenomenologia da vida, o debate requer estudos aprofundados, visto que por essa realidade Cristo, ao se encarnar, teria a missão de libertar o humano da prisão de pensar ser apenas criatura. Entretanto, pela adoção filial, deixamos de ser criaturas para nos tornar filhos de Deus; o tornar-se criatura é derivado do esquecimento de ser quem é em sua origem: filho de Deus.

¹²⁸¹ HENRY, 2014a, p. 335.

¹²⁸² Isso não é novidade, já que a teologia católica tem discutido esse conceito desde os primeiros séculos. A esse respeito, vejamos como reza-se o credo: “[...] Deus verdadeiro de Deus

de afetividade com o de sensibilidade, pois é a afetividade que funda a sensibilidade. Mesmo a sensibilidade em sua ampla variabilidade fundada sobre a afetividade transcendental. A vinda da salvação é a vinda da Vida Absoluta a nós como carne no Verbo.¹²⁸³

Henry busca fundamento em Irineu e Agostinho e entende que reencontrar a condição de filho é salvação, restauração, regeneração. A encarnação leva a pessoa a encontrar a sua relação inicial com Deus, e ao citar Irineu, afirma o forte acento da sua filosofia com tendência cristã, quando entende que: “A verdade [...] aparece quando o Verbo de Deus se fez homem, tornando-se semelhante ao homem e tornando o homem semelhante a ele”.¹²⁸⁴

Dessa forma, a Vida é condição da carne. A Vida em sua decisão de encarnação é vida-corpo-carne, presença do Verbo em sua natureza, dado que o corpo não é visto como lugar de desgraça, e mesmo que seja visto como lugar de pecado é desse lugar de pecado que se tem acesso único à salvação. Em Henry, é evidenciada a cruz¹²⁸⁵, na qual foi restaurada a nossa condição original, a condição de Vida em plenitude.¹²⁸⁶

Para fundamentar o conceito de regeneração, Henry firma-se em Rm 5, 12-18¹²⁸⁷, ao refletir que se somos santificados, somos salvos com o nosso corpo e mesma carne. Para Henry, o Verbo Cristo se santifica, ele é o fundamento da salvação, amparado em Agostinho. Mas observa alinhando-se à doutrina dos primeiros concílios da Igreja que o Verbo e homem em Cristo revelam um só e mesmo

verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai” (CATECISMO, 1999, p. 58). Nos estudos e na fenomenologia de Henry há, sim, conteúdo cristão; sua fenomenologia se posiciona na contramão do mundo, assim como o cristão em sua origem surgiu na contramão da religião. Ao valorizar Cristo como modelo da sua fenomenologia, da Vida que se encarna para lembrar a cada vivente quem é em Si mesmo – filho de Deus –, Henry alcança e firma aí suas bases teóricas.

¹²⁸³ HENRY, 2014a, p. 336.

¹²⁸⁴ HENRY, 2014a, p. 338.

¹²⁸⁵ É na cruz que ocorre a exaltação do Filho, que em sua unidade salva a todos, recolhendo-os do mundo. Exaltado, Jesus doa o Espírito para animar na missão dos apóstolos e no seguimento. Sobre esse tema, Giuseppe Segalla defende que a cristologia de João situa o sujeito na profundidade espiritual – em sua dimensão eclesial –, evidenciando o Justo Juiz, aquele que, ao se encarnar para salvar, também se encarnou para julgar. O Evangelho de João é entendido como um livro de respostas às seguintes questões: “[...] quem é Jesus? De onde vem Jesus? Onde está Jesus?” (SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento: um ensaio*. Tradução José Luíz Gonzaga do Prado. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 102).

¹²⁸⁶ HENRY, 2014a, p. 339-341.

¹²⁸⁷ “Eis que por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até a lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir” (ROMANOS 5, 12-18, 2004, p. 1974).

princípio inteligível, uma Vida Absoluta aqui-inteligível, em Cristo encontramos a visão do ser-Si mesmo pessoa, corpo místico, com sua individualidade preservada, exaltada, não abolida, é experiência no outro.¹²⁸⁸

A fenomenologia da vida está além do que se move, em um *pathos* invisível. Se dá em uma carne vivente e não em um corpo mundano. O que se difere da fenomenologia clássica que preza pela razão. A fenomenologia contemporânea nos lança no abismo profundo da experiência, pois não somos racionalizáveis, mas vivente. É dessa forma que a fenomenologia ou filosofia intencional¹²⁸⁹ encontra o seu fracasso, quando pensa que é possível estar com. Quando na verdade só se é consigo e na ilusão do ser com, continua consigo em seus sentimentos cujo fundamentos afetivos continuam invisíveis.¹²⁹⁰ Dito isso, especialmente contra a ideia de Heidegger, ao tentar mostrar a preexistência do outro, mostra-se na verdade a sua, o mundo não se identifica com o entre intramundano. Assim, Henry lança forte crítica quando diz: “A explicação heideggeriana gira em círculo. Mas ela não gira em círculo senão por que é incapaz de compreender ‘estar-com’ legitimando, de alguma maneira, a significação que lhe dá”.¹²⁹¹ Há uma complexidade em Heidegger derivada do que Henry chama de sofisma, entende que o outro é outro estar no mundo, não possui o conhecimento do conceito de ipseidade, o experimentar-se a Si mesmo. Daí deriva o fracasso da consciência da exterioridade, pois o que resta em essência é o *pathos*.¹²⁹²

Henry compreende que o que vem antes da carne é sua própria vida, encarnação, advinda da Vida Absoluta que revela abertura à possibilidade comunitária¹²⁹³ e transcendental. A Vida Absoluta não é composta por um isolamento de Si mesma, mas de uma pluralidade de “eus”, “sis”, cujos traços se encontram na Vida transcendental; “[...] o louco é aquele que perdeu tudo, mesmo a razão”.¹²⁹⁴

¹²⁸⁸ HENRY, 2014a, p. 343-344.

¹²⁸⁹ Essa é a realidade que Henry questiona (PRASERES, 2023, p. 135). Para Henry, não há fenomenologia intencional, a fenomenologia não é intencional, ou seja, não é algo da carne, material, através da qual se busca compreender a forma do provar-se a Si como doação à invisibilidade da manifestação (PRASERES, 2023, p. 139).

¹²⁹⁰ HENRY, 2014a, p. 346-349.

¹²⁹¹ HENRY, 2014a, p. 351.

¹²⁹² HENRY, 2014a, p. 353-354.

¹²⁹³ Castro e Antunes (2023, p. 96) observam que em Henry a vida comunitária é um “apriori”, o que ajuda na reflexão e em acusações de que sua teoria seja um individualismo subjetivista. Ora, se Henry informa que o vivente não é por Si, mas sim receptor da doação da Vida Absoluta e da encarnação do Verbo que manifesta essa Vida Absoluta encarnada para revelar aos viventes o que eles são, temos por tais indicativos a efetuação de que a Vida é Deus em comunidade perfeita. Indicativo da Trindade? Essas relações pedem mais estudos.

¹²⁹⁴ HENRY, 2014a, p. 354-355.

Ao estabelecer a sua crítica ao racionalismo, afirma que ele leva o vivente à ruína e à negação de seu conteúdo comunitário que é a Vida. O que oferece unidade a uma comunidade é a Vida. A razão não possui essa possibilidade, é uma ilusão transcendental.¹²⁹⁵ A Vida é o que há em comum. E aqui somos “todas” comunidades¹²⁹⁶ de viventes. Observamos que em Henry não há uma oposição entre sociedade e indivíduos, vivemos na Vida. E essa Vida possui os seguintes traços marcados na comunidade: o primeiro traço da comunidade é a sua condição religiosa, seguido de sua estrutura invisível, lugar de paradoxos. Esse último é nuclear ao Cristianismo em sua atemporalidade, mas se dão as mãos e caminham com perfeição como uma possibilidade de método de atualização, evidenciando que o estar com da Vida Absoluta dá-se em sua ipseidade.

Há forte acento quanto à experiência, o experimentar-se a Si é amar-se a Si mesmo onde cada um se ama no outro: “[...] como tu, ó Pai, tu estás em mim e eu em ti”.¹²⁹⁷ O que Henry entrega é novidade tão antiga e tão nova, amada tardiamente¹²⁹⁸ de que pela experiência da encarnação é que se faz a experiência de Si mesmo e descobre-se em si o seu ser-Si mesmo não advindo de fora, mas das condições internas doadas pela Vida Absoluta.

Tendo por único caminho o Cristo, a pessoa faz como Cristo um processo de autoconsciência e autodesenvolvimento na experiência inesperada que a Vida propõe como estrutura própria do mundo, ligando vida – Verbo – homem. Pelos quais a sua encarnação é derivada e condutora a Cristo de onde tudo vem e para onde tudo vai.

O próprio Verbo, Cristo, é modelo e arquétipo de cada humano a caminho; Nele e por ele cada pessoa torna-se semelhante ao Verbo, Ele, na experiência da encarnação que é a restauração na Vida Absoluta em seu Verbo, descobrindo-se na

¹²⁹⁵ HENRY, 2014a, p. 355.

¹²⁹⁶ Essa ideia de comunidade se distingue pela sua característica de “comunidade patética”, ou, conforme Henry, “*páthos-avec*”; é uma comunidade que bebe da mesma fonte e, por isso, possui a mesma vida, e que não está sozinha. Essa comunidade não é restrita às configurações sociológicas da representação, ela está aberta às condições originárias do seu Si que se conecta pela autoafecção (WONDRACEK, 2010, p. 78). Portanto, essa comunidade é religiosa, invisível e paradoxal (WONDRACEK, 2010, p. 136).

¹²⁹⁷ JOÃO 17, 24; 21; 10, 38; 14, 10, 2004, p. 1889, 1894, 1871, 1880.

¹²⁹⁸ Em suas confissões, Agostinho (1984, p. 295), por meio de um belo poema, enuncia as seguintes compreensões das suas tonalidades afetivas depois de nascido da vida: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei. Eis que habitavas dentro de mim e eu te procuravas do lado de fora [...] estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me de longe ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste e teu grito rompeu a minha surdez”. Há um evidente diálogo entre essa visão e a de Henry, visto que o livro *Confissões* é uma autoafecção e um relato de ser nascido na vida. Muito nos impressiona a linguagem do invisível que visa apresentar as condições afetivas geradoras da nova vida.

afetividade a interioridade fenomenológica do seu *pathos*, ao estabelecer relação de profundidade originária, essencial, fundante, verdadeira, afetiva e não derivada de configurações mentais de fantasia ligada às condições de mundo¹²⁹⁹, a Vida Absoluta é o que dá acesso ao outro ser por um ser com.

Henry lembra que o que vem antes do eu não é uma projeção, pois esta não funda o eu. Dito isso, observa que na exterioridade pura não há ipseidade nem Si possíveis para que corresponda a autodoação da Vida, a única Vida de Deus pela qual todo Si é possível, cujo conteúdo concreto da consciência que se desenvolve a partir de uma fenomenologia de “ser-junto nessa vida única e absoluta do Verbo – na arquipassibilidade de sua arqui-carne – de todo si transcendental carnal vivente”.¹³⁰⁰

O que Henry tenta comunicar, mas jamais conseguirá devido a limitação da linguagem do mundo usada por ele, é que entendemos o outro no lugar do seu nascimento que é a vida em qualquer momento da história. E assim nasce a unidade entre todos os seus viventes na originalidade radical como indicada no Cristianismo.¹³⁰¹ Assim, com o apoio da mística de Mestre Eckhart¹³⁰², afirma: “Deus se engendra como eu mesmo”.¹³⁰³ Ou seja, há uma singularidade irreduzível.

Henry entende que a singularidade irreduzível mencionada indica Cristo, em sua singularidade. Da mesma forma, ao citar Cirilo, entende que não há princípio de confusão entre Pedro e Paulo. Cada um é singular em seu aparecer e aí está a particularidade e a diferença.¹³⁰⁴ Sobressai em Henry a clara rejeição de toda discriminação e segregação quando cita GL 3, 28¹³⁰⁵, todos vivem na mesma vida. Por isso, não há humanos superiores ou inferiores. Todos são viventes, o que, por efeito, demonstra que todas as perspectivas éticas oferecem questões que fazem o humano interrogar-se no espanto do outro, sem que outro tenha a verdade do

¹²⁹⁹ HENRY, 2014a, p. 358-359.

¹³⁰⁰ HENRY, 2014a, p. 360.

¹³⁰¹ HENRY, 2014a, p. 361.

¹³⁰² Além da influência de Mestre Eckhart, observamos em Henry forte acento em relação às três eras dos padres da Igreja. Dos padres apostólicos, apologetas, ele toma mais distância, e também da patrística que se inicia a partir do século III. O que Henry constrói tem em vista um profundo conteúdo fenomenológico em sua originalidade, distante das influências do cientificismo, cujas metas são a essencialidade e as origens do desenvolvimento do pensamento ocidental, mergulhado nos conteúdos dos padres gregos e latinos.

¹³⁰³ HENRY, 2014a, p. 361.

¹³⁰⁴ GRZIBOWSKI, 2023, p. 176.

¹³⁰⁵ Paulo ensina que todos vivemos na mesma Vida Absoluta: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (GÁLATAS, 3, 28, 2004, p. 2035).

espantar-se, mas únicas experiências que se dão na carne-corpo, cuja condição é a arqui-afetividade da Vida Absoluta.¹³⁰⁶

Tendo em vista a diversidade do corpo, observamos o comum entre os gêneros no ser da autodoação da Vida Absoluta cuja asserção adquire validade para as modalidades da carne. Assim, eu não sou um eu isolado, mas nascido na Vida, vivendo em uma comunidade¹³⁰⁷ que se experiencia em suas modalidades, mas na autodoação da Vida Absoluta.¹³⁰⁸ Nesse aspecto, ao observar que estamos nele/nela, não cabem os distanciamentos ilusórios outrora reforçados nas produções morais e de ciência como se um humano pudesse ser imparcial na sua afecção. Não é uma percepção, mas a descrição e a hermenêutica em sua fenomenologia lançada é derivada de uma afecção.

Portanto, a finalidade dessa pesquisa volta-se à estrutura de uma arqui-consciência que se dá em desenvolvimento para dentro e não para fora, focada na autoexperiência de si em Si mesmo quando sabe-se não por si, mas agraciada pela doação da Vida Absoluta, capaz de formar o seu eu para observar na visibilidade o que não é visto, mas narrável porque o experiencia por Graça. Ao edificar o conteúdo social e a vida na qual está inserido, a pessoa é edificada.

Nos termos joaninos, base para Henry, aquele que edifica é Cristo que une todos a ele mesmo. E por essa unidade, o processo de *pathos* na autodoação da Vida Absoluta é movimento. Dito isso, não é possível estatizar onde o indivíduo se encontra em sua condição de verdade moral, como os estruturalistas supunham. Se encontra em condição de moralidade onde suas experiências em sua condição de afetividade proporciona, o que , nesse aspecto é impossível enumerar ou estabelecer estágios a partir de fora, como fora estudado por Barbosa¹³⁰⁹, acreditando ser possível desenvolver a moralidade, até então seu valor e verdade em possibilidade, mas é impossível estabelecer com verdade níveis e estágios, o que seria uma agressividade ao humano e a sua realidade de Vida doada, e tais estágios oferecidos formatados

¹³⁰⁶ HENRY, 2014a, p. 362.

¹³⁰⁷ Essa comunidade é lugar de habitação em sua autoimpressão e substância. Nessa comunidade, não encontramos espaço para uma consciência intencional, cuja forma ocorre via legalismos regidos por moralismos estabelecidos por acordos de domínios redutores da verdade reveladora da existência. Uma consciência é verdadeiramente desenvolvimento, sincera e reta, quando conduzida pela afetividade em sua autoimpressibilidade patética, oriunda da experiência de Si frente ao que lhe apresenta a carne, mas além da pele, sem redutores transcendentais (INVERSO, 2023, p. 70).

¹³⁰⁸ HENRY, 2014a, p. 363.

¹³⁰⁹ BARBOSA, 2019.

por uma sensibilidade, derivados de uma afetividade. Ora, mas se todos estamos na mesma Vida, tais condições não seriam válidas para todos? Estamos na mesma Vida mas em modalidades variáveis sustentadas nas das naturezas da afetividade e da arquiconsciência: as tonalidades afetivas, o que impede uma determinação objetiva plausível ausente de reflexão de sentido em cada contato que afeta¹³¹⁰ a pessoa.

Configura-se como uma heresia neopelagianista, cuja Graça está ausente e tudo depende, unicamente do esforço humano para alcançar determinado nível. Muito interessante a pesquisa de Barbosa, em seu primeiro momento uma pesquisa não sobre a vida, mas sobre o mundo do mundo, o que favoreceu observar que o fenômeno da consciência moral não é externo, mas profundo, não é emocional, mas afetivo, pois no humano as experiências são sempre novas e modificadas a partir da afetação e profundidade.

Com Henry, observamos que o movimento não é em uma escala mensurável externa de racionalidade, mas de afetividade, é o tanto quanto eu me afeto na vida em dor e alegria e em suas diversas modalidades. Tais modalidades da vida não se comparam a uma conclusão objetiva, mas a uma experiência na experiência da autoexperiência compartilhada via linguagem ainda limitada e incompreensível, imperfeita e, ainda, incomunicável em sua essência, invisível em objetividade¹³¹¹, visto que recorda – o pequeno príncipe – que o essencial é invisível aos olhos.

A operacionalidade do Verbo se encontra na “[...] doação a si de cada Si transcendental”.¹³¹² Esse corpo místico na carne, novo Adão, é no Verbo que há a edificação do ser¹³¹³ em sua concepção de nascido e vivente na Vida Absoluta. Ao observar essas profundas descobertas por Henry, vemos que as ideias dos que chamamos de desenvolvimentistas possuíam uma estrutura de mundo e não de Vida. Kohlberg, estudado por Barbosa¹³¹⁴, ao tentar modelar os estágios do desenvolvimento moral perde tempo por reduzir a Vida a uma sequência compreendida como lógica quando na verdade é mutável. Fowler ao tentar medir a fé incorre no mesmo erro. E assim Gilligan, mesmo se aproximando da possibilidade de

¹³¹⁰ É aí que a vida se prova a Si, visto que o que afeta é idêntico à realidade do afeto. Há, então, uma configuração entre o que é visto e o que esse visto aponta, isto é, a essência em sua originalidade. Vejamos este fragmento: “[...] *son autosurgissement à partir de soi comme déterminant ce qui l'affecte, comme identique à la réalité de cette ette affection*” (HENRY, 1963, p. 616).

¹³¹¹ HENRY, 2014a, p. 364-365.

¹³¹² HENRY, 2014a, p. 365.

¹³¹³ HENRY, 2014a, p. 365.

¹³¹⁴ BARBOSA, 2019.

entrada no interior do humano acaba por perder-se na estrutura o inestruturável: a experiência das pessoas, mesmo narrando-as. Decerto, a ciência contemporânea quer certezas do que é a verdade. Mas esta certeza não é possível ao tratar-se do desenvolvimento humano e suas condições de existência, sua ética e seus valores.

Barbosa em seu intento de mapear tais estudos para saber como a moral se desenvolve observa e deixa nas entrelinhas a sua insatisfação pelas lacunas ali encontradas, descrições vazias de condições autoimpressionais ao entender que a nomeação era autoimpressional e não real dos estágios. Dentro de histórias e métricas personalizadas, distantes das condições experienciais autoafetivas, por vezes tendentes a expressar as emoções ou sentimentos em relação aos fatos indicados por uma mera autoproteção.

Observa Henry que Cristo não é divisível e se ele é a imagem do Deus¹³¹⁵ invisível e somos a imagem e semelhança do criador, Deus invisível, também não somos divisíveis. Somos, à luz de Cirilo, citado por Henry, uma pessoa universal no seu sentido de catolicidade, unicidade, sem cisões separatistas. Dessa forma, Henry indica o que quer com suas pesquisa: “A cabeça salva e o corpo salvo”¹³¹⁶, o que retoma Paulo ao indicar no sofrimento seu implícito e essencial valor de salvação, das tribulações e sofrimentos enfrentados ao compreender que “[...] completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne”.¹³¹⁷ No sofrimento, na experiência da angústia sofrida, Cristo continua a dar-se a Si mesmo. Assim, não se preocupar com a vida e seu poder, viver no egoísmo é a idolatria dos tempos atuais. Por isso é preciso

¹³¹⁵ Samuel Dimas observa que em Henry não há espaço para a escatologia de uma nova criação, como possibilidade de refletir sobre a presença da transcendência na imanência. Ele entende que, ao falar de autoafetividade, Henry reduz a subjetividade ao sujeito; surge, assim, a discussão sobre o aparecer de Deus totalmente como ele é na vida afetiva, cujo risco está na redução de Deus à subjetividade; o que seria ver Deus como nada mais que uma autoprojeção. Perguntamos, então: “[...] será que Henry reduziu Deus a nós mesmos no que pensamos e sentimos?” (DIMAS, Samuel. A metafísica da manifestação em Michel Henry. Presença da imanência integral da realidade ou na imanência afetiva do cogito e da vida? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 181-200, jan./jun. 2023. p. 182-185). Deus e consciência se identificam com afetividade, por isso, quando fazemos referência à consciência afetiva, estamos em uma estrutura de linguagem redundante; entretanto, quando falamos de Vida e Deus, entendemos que Deus é Vida que se manifesta em Si mesmo em sua afetividade, consciência experiencial e não intencional. Precisamos, no entanto, destacar que Dimas (2023) critica de fora e tende a mostrar rasura de conhecimento interno da teoria de Henry; encontramos apenas opinião de revolta, mais que ciência das evidências. Em nosso estudo da teoria de Henry, percebemos que sua opinião está dentro do que o próprio autor defende: a experiência de Si em sua condição afetiva.

¹³¹⁶ HENRY, 2014a, p. 266.

¹³¹⁷ COLOSSENSES 1, 24, 2004, p. 2055.

viver a vida de tal forma que a eternidade seja experienciada no aqui e o aqui seja a experiência do infinito, alegria da Vida e salvação.¹³¹⁸

O que Henry colabora com a teologia moral em sua questão de consciência é afirmar que a escritura, palavra Cristo é a verdade e o fundamento. Para ele a filosofia é desprovida, pois não sabe o que é a verdade por ser uma simples prisioneira da aporia.¹³¹⁹ A verdade e o começo estabelecem a unidade com a teologia e tal verdade não depende de outro. Observa Henry que a filosofia é conteúdo que vem de Si mesmo e a teologia deriva do que é externo, conteúdos dogmáticos. Contudo, não é possível uma separação metodológica entre filosofia e teologia, tanto uma quanto outra indica o movimento de pensamento, e só é possível ter acesso ao pensamento pela Vida. Em outras palavras, é a Vida quem tem a chave que nos abre ao pensamento, tanto a filosofia¹³²⁰ como a teologia são pensamentos acessados pela Vida.¹³²¹

Henry deixa a entender, dentro da sua visão nesse escrito, que há uma possibilidade e abertura, da influência da Vida, ou o que podemos dizer: a Graça, pois para ele buscar a verdade pelas próprias forças ocasiona em empreendimento malsucedido. Aqui a Graça é fundamental, e essa Graça movida pelo espírito que é senhor e dá a Vida: “[...] antes do pensamento [...] fulgura a arqui-inteligibilidade da Vida Absoluta, a Parusia do Verbo em que ela se estreita”.¹³²² Tal arqui-inteligibilidade atinge-nos no “coração do ser”. “Ali onde todo vivente advém a vida, onde a Vida o dá a ele mesmo na arqui-inteligibilidade de sua autodoação absoluta”.¹³²³

Não obstante as nossas inserções e suspeitas, Henry deixa claro que os padres da Igreja possuem influência sobre a sua construção de conceitos. Ainda nos perguntamos: Teria Henry se convertido? Tal conversão não pode ser compreendida como a uma estrutura eclesial, mas encontro com a verdade da Vida Absoluta em sua arquiafetividade experiencial, mística. Henry retoma as fontes esquecidas e por isso é incompreendido, pois o mundo galileano que influenciou a filosofia e as ciências humanas modernas e contemporâneas carece de fundamentos essenciais, por

¹³¹⁸ HENRY, 2014a, p. 366-367.

¹³¹⁹ HENRY, 2014a, p. 369.

¹³²⁰ Como destaca Henry (*apud* QUEIROZ; GOTO, 2023, p. 155), a filosofia e a fenomenologia clássica tomaram como base o mundo em sua representação e não a vida, o que a fez pensar que a realidade vista é a verdade. Negligenciou o que está escondido, invisível, mas que se mostra em possibilidade nessa dualidade do aparecer.

¹³²¹ HENRY, 2014a, p. 370-371.

¹³²² HENRY, 2014a, p. 372.

¹³²³ HENRY, 2014a, p. 372.

viverem reduzidos em uma “caixa” racionalista, mortal, que invadiu a reflexão teológica retirando a afetividade, experiência de Si, a verdade do encontro testemunhada na ação, lançada e mergulhada na sufocante emocionalidade sentimental da racionalidade objetificada e terrorista. Assim, Henry entende que o fundamento é a essência radical, mas esta não é vista.¹³²⁴

Assim, como afirmam os dogmas dos primeiros concílios para a não separação da divindade de Cristo no seu corpo e carne, Henry entende que nosso corpo é carne, é um corpo da carne. Somos nós mesmos. Com nossas ações em nossa carne vista nas modalidades da pele.¹³²⁵ A carne revela a verdade, ela não mente. Afirma Henry: “A Parusia do absoluto brilha no fundo da impressão mais simples. É por isso que a carne não mente [...] no fundo dela mesma [...] é a vida que fala, o logos¹³²⁶ da vida, a arqui-inteligibilidade joanina”.¹³²⁷ É dessa forma que Henry continua a indicar o valor da carne: “[...] é ao aparecer do mundo que a revelação de Deus é confiada”.¹³²⁸

Dito isso, reconheceremos o messias encarnado por suas palavras e atos.¹³²⁹ Ou seja pela sua ética que é ação de arquiautoconsciência pela qual a encarnação revela “nós” a “nós” mesmos.¹³³⁰ Assim, no Verbo somos nascidos na Vida e a encarnação torna manifesta a nossa geração invisível.¹³³¹ Observamos nessa visão da carne a antropologia teológica de Henry, pela qual a dignidade humana é reestabelecida pela encarnação cuja verdade do Verbo está na verdade do homem e a verdade do homem é plena na verdade do Verbo.

Encaminhamos um novo conceito de crer que rompe com as estruturas de racionalismo, crer aqui não é ver o pensamento. Crer é fazer a experiência da Vida

¹³²⁴ HENRY, 2014a, p. 372.

¹³²⁵ HENRY, 2014a, p. 373.

¹³²⁶ O logos não pode identificar palavra com visão, o que seria um pensamento de morte, haja vista que excluiria do discurso a “ipseidade” em sua radicalidade ao encobrir a verdade por uma sucessão de conceitos configurados em forma algorítmica sem carne, mas extenso ao corpo em forma de mostração e aparência (RIBEIRO, 2023, p. 37). Henry refaz a fenomenologia não em torno do mundo que a despreza, mas em torno da vida de um logos que se fez carne, “vivente e resistente” que se deixa “apreender” no mundo da aparência para o desenvolvimento e salvação via metanoia (RIBEIRO, 2023, p. 38).

¹³²⁷ HENRY, 2014a, p. 375.

¹³²⁸ HENRY, 2014a, p. 376.

¹³²⁹ Os comentaristas da cristologia do Evangelho de João destacam essa dimensão identitária presente no prólogo do Evangelho, compreendendo a Vida como o eixo e a origem de toda reflexão, cuja manifestação não se dá pelos discursos que Jesus pronuncia, mas por seus atos – os atos de Jesus e Jesus são a mesma coisa. Nos atos de Jesus, da Vida, não temos uma indicação ou revelação, mas o que ele é mesmo (CULLMANN, 2001, p. 342-343).

¹³³⁰ GÊNESIS 22, 2004, p. 61-62.

¹³³¹ HENRY, 2014a, p. 377.

em sua afetividade no Verbo eterno encarnado, o crer é mais uma modulação da carne. A verdade está no humano, mas não é produzida por ele, mas doada no Verbo em sua autoafetividade no autoverdade que se doa nas autoconsciências convertidas. Esse é o Si do Verbo. A Vida de Cristo se torna a vida de quem o segue “já não sou eu quem vivo”.¹³³²

A Vida do Verbo se torna a definição da Vida do vivente pela qual Henry entende, e com ele compreendemos, que só aquele que crê em Cristo pode compreender as palavras da escritura, pois ao ler é a palavra, o Verbo que lhe fala.¹³³³ Sem essa modalidade há um desvio de fundamento e essencialidade que dificulta a verdade fenomenológica que deseja ver o invisível negligenciado e escondido pelas aparências da ilusão transcendental. Henry chama de arquiagnose tal condição em quem crê, é “forma superior de conhecimento”¹³³⁴, pelo qual a Vida conhece a Si e frui de Si, representado pelo Cristianismo, arquiagnose¹³³⁵, como conhecimento superior, não no sentido de racionalidade estrutural, mas de profundidade da verdade, cuja arqui-inteligibilidade vemos na arquipassibilidade de Deus que ama a si eternamente em Si mesmo.

A manifestação não é o aparecer no mundo, mas está escondida na carne, onde Deus se esconde e é nela, na qual “[...] ela revela esta que a revela a ela, ela é em seu *pathos* a arquirrevelação da Vida, a Parusia do absoluto. No fundo de sua noite, nossa carne é Deus”¹³³⁶; o divino somos nós em nossa carne, pela encarnação fomos elevados à condição de potenciais salvos e santos, puros e eternos.

A nossa carne nunca pede nada aos outros, mas compreende-se de Si.¹³³⁷ A carne é a encarnação, lugar no qual há vida e se há vida há arqui-inteligibilidade nos ternos joaninos. Os sofrimentos são como poder sem limites que se dá a Si mesmo no ponto limite do sofrimento aonde o “olho de Deus nos olha”.¹³³⁸

¹³³² GÁLATAS 2, 20, 2004, p. 2023.

¹³³³ DEUTERONÔMIO 6, 4. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 266.

¹³³⁴ HENRY, 2014a, p. 380.

¹³³⁵ Para Queiroz e Goto (2023, p. 167-168), Henry, em sua teoria, se aproxima dos textos gnósticos, sendo possível considerar a filosofia de Henry como gnóstica. Contudo, ainda não dá para medir e compreender a extensão de suas posições teóricas nesse aspecto. Ao observar seus escritos, revela-se Henry um neognóstico. A tarefa de pesquisar e descrever essa semelhança pode ser complexa devido à ampla possibilidade de alcance da teoria henryana e sua forte ligação com as doutrinas de sua época, principalmente as cristãs.

¹³³⁶ HENRY, 2014a, p. 381.

¹³³⁷ HENRY, 2014a, p. 381.

¹³³⁸ HENRY, 2014a, p. 382.

Assim, é no limite do sofrimento que entendemos a evolução e o movimento em direção ao novo nascimento, a arquiautoconsciência. Essa condição que retomará a complexidade de ser como vivente na Vida Absoluta, a felicidade deve-se ao reconhecer que a única realidade que restou chama-se carne, é nessa compreensão que o invisível mostra-se em sua modalidade ao levar-nos a compreender que a “[...] Arquignose é a gnose dos simples”.¹³³⁹ E o simples é essencial, não vive dos planos, mas da experiência de cada respiração possível como vivente na Vida em sua afecção. Assim, a consciência não é intencional, mas experiencial. Não há um desenvolvimento, mas condições de experiências em suas modalidades e tonalidades que faz a pessoa lembrar¹³⁴⁰ quem ela é e estabelecer de forma afetiva diversos desenvolvimentos imensuráveis.

¹³³⁹ HENRY, 2014a, p. 382.

¹³⁴⁰ Husserl chama tal ato de “retenção”. Cerbone (2014, p. 46) retoma essa descrição para afirmar a estrutura retencional: “[...] a apreensão do agora é [...] a cabeça presa à cauda do cometa de retenções relacionados aos pontos-do-agora, anteriores, do movimento”.

6 TEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO MORAL¹³⁴¹ ARQUIAFETIVO: UM AGIR CONVERTIDO NA VIDA

Nesta análise hermenêutica-descritivo-fenomenológica, tomando como ponto de partida a trilogia da fase cristã de Michel Henry, interessa-nos a terceira obra, intitulada *Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo*, que oferece bases importantes à construção e reflexão da educação do moral focada na essência experiencial e não em uma teoria hipotético-estrutural. Em Henry, encontramos a consciência moral¹³⁴² do mundo¹³⁴³ e a consciência moral da vida em correspondência com (i) a transcendência e com (ii) Cristo e suas palavras e ações.

Em Henry, a busca e reflexão está fundamentada no Cristianismo¹³⁴⁴, fortemente amparada pela filosofia cristã antiga, filosofia religiosa em cujas bases

¹³⁴¹ Aqui, mesmo com a compreensão de alguns autores como Leonardo Boff que entende a ética como “princípios”, “caráter” e a moral como sendo “costumes”, toda a sua configuração está na Vida que tem por guia princípios (BOFF, 2003, p. 36-37). Em seu relato, apresenta-nos a grande experiência humana que se encontra no “caráter”, através do seu molde e pelos “princípios inspiradores”, modelando o seu ser pessoa ou comunidade. Destaca que é nos “hábitos” familiares que se pode formar a ética e a moral, correspondendo à experiência de base que a pessoa fez em casa, globalizando-a (BOFF, 2003, p. 39-40). Evidenciamos os conceitos ética e moral como faces da mesma moeda, pois não é possível haver princípios sem a ação, e uma ação, mesmo que não explícita, carrega os seus princípios. Ao evocar os termos moral ou ética não estamos separando as condições de racionalidade ou da prática. Os testemunhos observados não são tratados como forma de julgamento determinista, eles são lançados para ilustrar as estruturas de conversão – o que fica a cargo da subjetividade do leitor, tendo em vista todo o percurso até aqui desenvolvido, é traçar suas conexões com os avanços e mudanças de vida. Observamos a vida de vários convertidos, e suas conversões adquirem tonalidades diversas; e os marcadores estão na misericórdia e na sua abertura a uma graça, pois, mesmo sem entender, é nessa esperança presente que se apegam, constroem e seguem guiados pelo afeto do Pai e do Filho, o Espírito, “aquele que dá a vida”, que “sopra”, “agita”; a afetividade divina (GÊNESIS 1, 2, 2004, p. 33).

¹³⁴² Constatamos que Henry aceita a moral cristã, mas não a seus moralismos, que são por ele censurados, visto que derivam de uma representação. Por isso, o autor diz não ao céu e a suas representações vazias. Precisamos destacar que a realidade é única, a vida, e, à luz do Cristianismo, nada existe além da vida (HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo*. Tradução Carlos Nogueé. São Paulo: E Realizações, 2015. p. 334). É dessa forma que a ética cristã opera o seu deslocamento do discurso para o agir, pois o agir é o que vemos, mas o que vemos na ação é a condição afetiva de quem em sua estrutura de cuidado manifesto revela o contado de reencontro com o doador da sua virtude (HENRY, 2015, p. 335). As teorias mundanas da ação não elucidam a interioridade do agir, o que incorre em injustiça, tornando a verdade do mundo uma ética da pressuposição. A gênese de todo agir é o “nascimento transcendental”, doação do poder da Vida Absoluta, que, em outras palavras, chamamos de Graça. Em resumo, as teses da ação no mundo são incapazes de dar conta da verdade da vida, o que fere o humano em seu ser Si mesmo (HENRY, 2015, p. 336-337).

¹³⁴³ O mundo se afeta e define a existência humana em seu tempo e finitude. Não queremos nos desviar da responsabilidade do viver aqui, mas apontar de onde vem a grandeza do seu valor e a força para ser mais e para o bom agir. Do contrário, corremos o risco de lançar a pessoa numa imaginação, uma ilusão ou fuga do que aqui se experiencia; um “reproche” (HENRY, 2015, p. 329).

¹³⁴⁴ Samuel Dimas afirma que, quando descobre em sua estrutura a dimensão que aponta para origem, Michel Henry encontra no Cristianismo a base para a sua filosofia – invisibilizada em suas condições essenciais (DIMAS, Samuel. A encarnação do Deus invisível em Michel Henry.

funda e reexpõe a verdade essencial. No entanto, precisamos enfatizar que essas bases não estão fundadas na essência totalmente explícita, e sim em sua visibilidade essencial, ainda misteriosa, presente no manifesto. Em Henry, o Cristianismo não é outra coisa senão o Novo Testamento manifesto pelo Cristo¹³⁴⁵, a nova lei¹³⁴⁶; suas análises tendem a lançar o leitor na busca pelo invisível, essencial, no vislumbre da esperança de encontrar o essencial núcleo da verdade. Em Henry há esforço no intuito de estabelecer a dimensão de autenticidade como característica de desejo fundamental de proximidade ao Cristianismo, sem, contudo, observar as limitações da língua e cultura em cujo contexto esses estudos foram escritos.

Sabemos que a cada olhar encontramos novos fenômenos e perspectivas, e com novos olhares desconhecemos o que encontramos e partimos para a narração hermenêutica de nós mesmos em relação ao que a nós se dá no aparecer. Henry entende que a verdade do Cristianismo é essencial em si mesma e independe de validação racional, intelectual, científica. Essa dimensão não se deixa alcançar pelos

Humanística e Teologia, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 67-85, 2014). Ao se manifestar, Cristo indica o que está “oculto”, e, como afirma o próprio Jesus, “[...] quem me vê, vê o Pai” (JOÃO 14, 9, 2004, p. 1879). Encontramos nessa descrição a valorização da totalidade da pessoa, não só a alusão a uma dimensão, o que ocorre de forma comum em muitas linhas de religião. As estruturas de ação, tendo por base a sua originalidade, ou o que podemos chamar de princípio, são requeridas em todo o processo do agir. Na teoria de Henry, e nesse percurso fenomenológico investigativo, não encontramos a possibilidade de inserção de uma dimensão estruturalista, visto que há na vida a própria condição de “autogeração”, que difere de produção ou autoprodução por ser de comum assentimento que a autogeração não é uma intencionalidade, mas arquiagetividade, Vida, ipseidade (DIMAS, 2014, p. 69).

¹³⁴⁵ HENRY, 2015, p. 7.

¹³⁴⁶ A lei tem sua finalidade, isto é, guiar a pessoa que ainda não conhece o arquifilho. Sua finalidade se esgota com a vinda, a encarnação do Cristo. Em Cristo, a pessoa é livre da lei que a escraviza e a domina, não pela verdade, mas por hábito, o que a levava a viver no mundo encerrada nas dimensões de uma obediência de moralidade legal, mas sem Vida; por analogia, não deixava de viver no pecado, influenciado pelos espíritos do mal; mal porque ilude com as promessas desse mundo e com a facilidade de existir apenas para obedecer ao que, por domínio, foi estabelecido (FITZMYER, Josepha. *Linhas fundamentais da teologia paulina*. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 108). A mentalidade antiga da lei não aceitou Cristo, assim como a mentalidade antiga, mais ainda dominada por uma racionalidade ética, não aceitou os afetos. De certo, Cristo é o afeto do Pai; por isso, tanto ontem como hoje, analiticamente, os povos de Israel continuaram, e a sociedade atual continua, apegados à letra da lei do Sinai, à ilusão da verdade provada por um método ou uma moral consolidada por uma ilusão do racional, formada por alguma autoridade constituída pelo mundo, como segurança e prova de que possui o poder indicativo de quem são os escolhidos de Deus; assim como a cientificidade, que assume até mesmo as áreas humanas, como se fosse possível provar o valor de ser e existir por observação ou evidências. Todos os que não estavam ligados à essa lei foram subjugados e identificados como os não escolhidos, sendo excluídos, como excluíram o Cristo pela letra da lei. Para quem conseguiu reconhecer e acolher a Cristo, conheceu e discerniu a letra da lei, interpretando-a e atualizando-a, compreendendo em profundidade o que era o irrevogável preceito, o amor, a misericórdia. Nesta pesquisa, assim o definimos: preceito afetivo (LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1000). Nesse sentido, Paulo vê o cumprimento da lei no amor, cujo mandamento ele pode, a partir de então, anunciar com toda segurança (ROMANOS 13, 8, 2004, p. 1987).

limites estabelecidos pelas racionalidades no mundo, visto que o Cristo é amostra suficiente de uma verdade rejeitada, porém autêntica e historicamente manifesta¹³⁴⁷, autoafetiva. A verdade do Cristianismo é uma pessoa, Cristo; e ao falar em Cristo, Vida, autoafetividade, arquifilho, passibilidade e arquimoralidade entramos na mesma dimensão em suas nomeações; não é possível falsificar a verdade de Deus que se encarnou em seu dado manifesto, pois sua menção, acolhida ou não, de manifestação, é conteúdo autossuficiente de validação da verdade.

A verdade dita histórica não capta todos os acontecimentos de forma objetiva, o que coloca em pauta discursiva o conceito de verdade da história, visto que a história, assim como observamos no Jesus histórico, não percebeu todo o fenômeno. A história passa a ser conhecimento documental, assim como o Novo Testamento que, como conhecimento documentado, dá acesso a Cristo e que mostra a Deus, mas não no em Si mesmo, totalidade originária.¹³⁴⁸

Ao observar as condições da subjetividade humana, a existência de uma narrativa histórica e de suas reflexões pode ser apenas divagação das mais diversas condições de realidade não manifestas; a verdade do Cristianismo é Cristo e a vida eterna. Para esse dom real, não é fundamental a prova material de uma existência histórica em seu rigor matematizado no mudo da vida.¹³⁴⁹ Portanto, não importa a datação objetiva dos fatos relacionados à vida de Cristo¹³⁵⁰, importa o seu significado como fenômeno mais profundo, cujos métodos tradicionais, mesmo com suas tecnologias e válidos esforços, revelam-se incapazes de se tornar ponto referencial de um testemunho verdadeiro, tanto histórico como fenomenológico, de Cristo e de sua ação, de seu agir. Por isso, o hábito de apegar-se a tais possibilidades desfigura o tesouro e a possibilidade de observar a originalidade que se manifesta na figura do verbo encarnado, modelo que conduz a níveis mais altos de moralidade.

Ao observar a composição interna e normativa dos evangelhos, Henry o concebe em duas formas: significação e referenciação. Vemos que não é um ponto objetivo de ação ou de realidade, pois as narrativas do evangelho já estão permeadas de autoafetividades, por isso não é possível confiar nos dados objetivos, devemos

¹³⁴⁷ HENRY, 2015, p. 8-10.

¹³⁴⁸ HENRY, 2015, p. 11.

¹³⁴⁹ HENRY, 2015, p. 12-13.

¹³⁵⁰ HENRY, 2015, p. 14-15.

confiar na afetividade¹³⁵¹ moral que se mostra no invisível das narrativas. Nesse sentido, o que Henry indica é a incapacidade de o texto manifestar, pelo seu próprio poder, por si mesmo, a realidade que tenta evidenciar – a verdade do texto só é se for produzida.

Henry mostra a potência e o poder como essenciais ao Cristianismo, aquilo que constitui o reino de Deus.¹³⁵² Encontramos aí um gatilho conectivo para a construção de uma consciência moral afetiva visível e guiada pelo Espírito, haja vista que, como destaca Henry, a linguagem, os pronunciamentos, as pregações, as teorias ou as teologias sem a ação afetiva, do Espírito, revelam-se como mentiras, já que a linguagem moral é uma realidade impotente e mentirosa se não se manifesta no agir¹³⁵³ do revelador da e na vida.¹³⁵⁴ Eis porque “[...] a linguagem tornou-se um mal universal”¹³⁵⁵ e pode constituir-se em um delírio quando associada à moralidade religiosa teórica”.¹³⁵⁶ Por isso, não é possível o acesso aos conteúdos da verdade moral pelo raciocínio ou pela linguagem comunicativa, como afirma Habermas¹³⁵⁷;

¹³⁵¹ “[...] a afetividade não passa pelo crivo da racionalidade, da representatividade ou da ideia, pois ela não é um conteúdo empírico, é um conteúdo imanente, autoafetivo [...]. A essência da afetividade é o próprio sentir-se a si mesmo, porque na medida em que ela se experimenta, ela também se prova a si mesma [...] a afetividade é o fundamento de si mesma, por ser uma fenomenalidade pura, e por isso, constitui a própria Razão” (PAGNUSSAT, Janessa. *A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: a fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção*. 2024. 136 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria. p. 78).

¹³⁵² O reino de Deus se constitui no poder (1 CORÍNTIOS 4, 20, 2004, p. 1998). Em relação às concepções morais, no coração do ser humano Deus colocou o seu Espírito, pois precisamos pedir a iluminação dos “olhos do coração” (EFÉSIOS 1, 18-19. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2040); uma oração para que o humano observe a grandeza do seu poder. Nesse sentido, Henry menciona o Espírito como aquele que, depois de tocar pela palavra, “sela” a cada um de nós, pois o Espírito “[...] é o penhor da nossa herança, para a redenção do povo que ele adquiriu para o seu louvor e glória” (EFÉSIOS, 1, 13-14, 2004, p. 2040).

¹³⁵³ O agir é a medida da palavra. A palavra do mundo não possui potência de agir, ou seja, não possui capacidade de ética, permanece uma representação (HENRY, 2015, p. 320). Segundo Henry (2015, p. 322), “[...] como no caso da ética, o preceito prisioneiro de cuja irrealdade cede lugar ao mandamento de amor da Vida que desdobra em cada vivente sua essência patética, assim também a palavra das escrituras remete à palavra da vida que fala a cada um sua própria vida, fazendo dele um vivente”.

¹³⁵⁴ A ética cristã não é a ética do “senhor, senhor”, como afirma Henry; ela se evidencia no agir, que, mesmo necessitado de explicitação conceitual via metodologia dialética, se dá pelo cuidado, visto que o cuidado é o agir do afeto em sua autoadoação, na verdade que evidencia a separação do mundo e da vida, potencializando o vivente em sua arquiconsciência arquiafetada pela entrega afetiva, via Graça de um arquicuidado (HENRY, 2015, p. 300).

¹³⁵⁵ HENRY, 2015, p. 17.

¹³⁵⁶ HENRY, 2015, p. 17.

¹³⁵⁷ A comunicação de tais verdades tem como finalidade a exposição. A colaboração de Habermas nessa discussão está na sua proposição sobre a transferência da subjetividade dos conteúdos para o lugar comum, a fim de que o indivíduo se favoreça em sua diferença, na relação com o outro, na construção de Si e da comunidade em que está envolvido. Através da exposição de seu pensamento autoafetivo, mediante ajuda experiencial do outro, há ampliação de suas capacidades

segundo Henry, só a verdade pode nos dar acesso a ela mesma, somente a verdade é capaz de dar testemunho de si.

Ora, se a linguagem não pode dar acesso à verdade, fica reduzida à verdade do mundo, visto que a verdade é independente da linguagem e da forma como a linguagem veste o conteúdo; a verdade acontece na experiência autoafetiva do humano, e a moral da linguagem – ou a consciência moral baseada na linguagem – é a um forjar que nega a realidade. Uma consciência formada por uma moral da linguagem é uma irrealidade, fantasia, miragem, peso. No horizonte da história encontramos características repetidas que se dão no tempo, no aparecer, desaparecer e perder-se via configurações falsamente sistematizadas, visto que a linguagem não deixa ver o que ela fala; o que só é possível no agir que se dá visível e que observa tal visibilidade no comportamento de cuidado como uma virtude.¹³⁵⁸ O

de afetividade. Contudo, não é um acordo democrático, realidade capaz de estabelecer a verdade, mas sim capaz de fazer viver os viventes portadores de verdades no mundo da vida, por meio do processo “circular”, no qual o ator é, ao mesmo tempo, “indicador” e “produto” (HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 166).

¹³⁵⁸ As virtudes se caracterizam como lugar central que promove ordem e justiça para a sociedade. É pela virtude que o humano se forma em seu caráter e encontra a justa medida entre o que lhe é oferecido como norma e o que corresponde a suas percepções e definições subjetivas (PAVANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo José. *Ética das virtudes*. In: TORRES, João Carlos Brum. *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 225-246. p. 225). É na virtude que se encontra o equilíbrio entre a moral e a ética. A areté, traduzida como “virtude”, está relacionada à conduta e ao modo de agir humano, e se relaciona com as ideias de caráter e educação moral, além das demais configurações conceituais que servem ao desenvolvimento do humano, como é o caso da ética da responsabilidade, do cuidado, que além de serem éticas também se apresentam como formas de desenvolvimento humano em sua consciência de percepção do mundo e de Si. Segundo Anscombe, atualmente, os conceitos morais estão ressignificados e produzem novas significações do que pode ser compreendido como virtude (ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. *Modern moral philosophy*. *Philosophy*, v. 33, n. 124, jan. 1958. Disponível em: <https://sites.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf>. Acesso em: 20 maio 2024).

Nos mitos, encontramos uma ideia educativa, condutora, uma espécie de paideia, que tem por finalidade a formação do caráter humano, como o mito de Prometeu, que trata do sentido do sofrimento humano; ou o mito de Pandora, sobre a gênese dos males. Na linha da moral da situação, temos os sofistas, que pensam no humano como a medida de todas as coisas; negando a religião e visando à conduta comportamental, fundam uma instância reguladora visível, representada pelo relativismo e ceticismo, que veem na ética uma condição política, ou seja, estruturas de combinação do mais forte ou do argumento lógico-racional. Ao excluir a virtude como opinião, Sócrates propõe o caminho da razão; é pela razão que a virtude ganha a condição de “modo de ser”; já Platão entende o bem não como uma realidade contextual, mas como “ulterior”, restando aos viventes a “metanoia”, a conversão, e não apenas a compreensão racional das coisas. Contudo, mesmo que possam ser ensinadas, as virtudes devem ser conduzidas por quem as pratica com perfeição, ou seja, pelo testemunho (PAVANI; SANGALLI, 2014, p. 228-229). Em Aristóteles, de forma especial na *Ética a Nicômaco*, a ética é indicada como aquela ciência que investiga a conduta, o agir, o proceder humano, cuja finalidade é tornar o humano bom; ou seja, a ética serve a uma dimensão prática; não é uma realidade de virtude reflexiva perdida nas ideias, mas condutora do desenvolvimento humano. Para que alguém venha a ser bom, é preciso desenvolver-se. Para Aristóteles, o fim de uma doutrina moral é que o humano seja visivelmente bom e não que só pense sobre o bem. Perguntamos, então: de que forma isso pode acontecer?

comportamento de cuidado¹³⁵⁹ pode não ser cuidado em si, mas uma representação do cuidado¹³⁶⁰, o que, então, deixa de ser vida e realidade verdadeira.

Em Henry, há dificuldade em estabelecer os limites da testagem explícita sobre o que é verdade no aparecer, ou o que a verdade do aparecer pode refletir para a verdade essencial. Não queremos apresentar a dimensão dualista, e sim dual da existência, pois o conteúdo não é explícito no ver. Sem o ver não se pode acessar o conteúdo, o que pode lançar Henry em um dilema sobre as supostas ilusões provocadas pelas alterações neuroquímicas, e os afetos se tornarem, também, ilusões.

Na esteira henryana, história e linguagem se adéquam; o uso mencionado é contingente e mundano, exterior, por isso se identificam, ainda que não revelem a

Aristóteles indica que tal fim pode ser encontrado na argumentação, cujo método é dialético; uma possibilidade de enfrentamento da condição humana em vias de ser bom. Não há em Aristóteles a compreensão de uma ética estável, fixista, sua concepção de ética se adéqua aos contextos. E para que a ética não seja desfigurada em um contexto é necessário que aqueles que julgam e que agem pela justiça possuam um desenvolvimento moral de competência ampla. Para cada dilema apresentado, é possível encontrar diversos modos de agir, o que exige um “pré-saber”, uma “pré-compreensão” que visa o bem melhor. Ao buscar a felicidade, o que o humano escolhe tem em vista um fim para si, pois em toda decisão a pessoa quer alcançar o “bem supremo” (PAVANI; SANGALLI, 2014, p. 230-231).

O que é a virtude moral? É a justa medida, o meio termo. O que é o meio termo? É evitar a falta e o excesso. Isso resulta do hábito de praticar o bem desde muito cedo; uma comunidade torna a pessoa justa ou a corrompe, molda o caráter para qualquer que seja a direção. Mais uma vez, vemo-nos diante da ideia de comunidade que educa afetivamente para a moral via alteridade. A justiça entra com destaque no sistema ético, pois apresenta o conceito de “equidade”. Esse conceito adapta, corrige e completa as lacunas que, porventura, a lei possa deixar (PAVANI; SANGALLI, 2014, p. 232-233). Nessa dimensão, a ética apresenta questões intelectuais práticas, pois é preciso adquirir habilidades individuais e comunitárias para discernir entre o bem e o mal. “De nada adianta adquirir conhecimento sobre assuntos ético-políticos se o caráter não for devidamente habituado e educado nas virtudes, pois saber exige mais do que ter conhecimentos sobre tais assuntos. Ter conhecimento não é sinônimo de ser virtuoso” (PAVANI; SANGALLI, 2014, p. 234).

¹³⁵⁹ Marcelo Saldanha observa que nesse cuidado não há lugar para as referências dogmáticas, externas; para as formas vazias de dizer-se ser e agir. Há, sim, lugar para a experiência, haja vista que é na experiência que se cria a comunidade e se estrutura o comportamento moral, cuja base é o arquifilho em seu cuidado de pastor – “porta” (SALDANHA, Marcelo. O teatro da encarnação: possibilidade de encontros e afetos. *Humanística e Teologia*, Lisboa, Volume 35, nº 2, p. 87-100, 2014. p. 96).

¹³⁶⁰ Com base em Leonardo Boff, Barbosa (2019, p. 81) afirma ser o cuidado uma crítica que atinge o nosso estilo social, uma sociedade que exclui a afetividade porque se crê racional, como se o racional fosse superior ao afetivo – evidentemente, fundamentos falaciosos em sua origem. Para Barbosa (2019), o racionalismo que invadiu a análise do comportamento humano, tornando a vida um ponto de raciocínio, tecnologizada ao seu extremo, esvaziou a sensibilidade, condição básica e geradora de alteridade, “interação”, o que gerou diversas barbáries, visíveis nas dificuldades de convivências com o diferente, pois a base não é a vida, mas a ilusão da vida, a teoria da vida, o pensamento sobre a vida e não a vida em si, o que favorece elaboração suficiente de condições de fuga de si e abandono do ser como vivente. Além disso, Barbosa (2019) acredita que o cuidado é base original, cujo fim é a ação que integra o todo: forma um só corpo. O cuidado é base original em sua visibilidade; e, como a alma não se separa do corpo, e como Cristo é verdadeiramente Deus e homem, no cuidado identificamos um caminho para a experiência dos afetos.

verdade da Vida.¹³⁶¹ Qualquer que seja o documento, ele se mostra com elevado grau de incerteza, até o que apresenta como relato narrado; a história alinhada com a linguagem deixa desaparecer, fugir, escapar a verdade da vida, da eticidade autoafetiva e original; é dessa forma que a linguagem e a história devem alinhar-se ao Cristianismo para compreender que ser-Si é, não no cronos, no interno do ser.

Então, o que seria a verdade?¹³⁶² Com essa pergunta, Henry problematiza a conduta de que tratam os objetivos desta investigação. Qual é a verdade do desenvolvimento do agir? O que é agir corretamente?¹³⁶³ O que é e como desenvolver o bem? No texto bíblico, vemos que Jesus pergunta ao jovem rico o que fazer para ser bom, para ganhar o reino dos céus.¹³⁶⁴ Jesus eleva gradualmente o despojar-se

¹³⁶¹ HENRY, 2015, p. 18-19.

¹³⁶² JOÃO 18, 38, 2004, p. 1890.

¹³⁶³ Para Henry, o domínio da ética tem início e fim onde o viver é entendido como o sentir-se a Si mesmo como arquiconsciência, ou seja, um provar-se a Si (HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Tradução Florinda Martins. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. p. 10). A questão central da ética é esta: “[...] o que devemos fazer?” (HENRY, 2010, p. 11). Essa questão se dirige aos viventes, que são os únicos que podem definir a vida em seu provar-se (HENRY, 2010, p. 11). “Por conseguinte, só a vida pode agir, pode pôr-se a questão ‘Que fazer?’” É uma questão própria da subjectividade. ‘Que fazer?’ Quem vai responder-lhe? Quem o sabe? A vida e mais ninguém!” (HENRY, 2010, p. 11). A vida põe os valores, e só para a consciência (a provadora de si), o seu si; é a vida o critério último e único que avalia os valores. Henry reconhece a complexidade da ética e a necessidade de constantes questionamentos (HENRY, 2010, p. 12), porém afirma que a vida é provar-se, “[...] sempre e de novo, no acréscimo de si, porquanto a vida não é apenas um conatus para perseverar no seu ser, mas um esforço constante de intensificação: isso mesmo é o que está no coração de toda a ética” (HENRY, 2010, p. 12).

¹³⁶⁴ MATEUS 19, 16-30 2004, p. 1738-1739. Essa reflexão é fonte original e condutora do percurso pedagógico do desenvolvimento moral, explicitado de forma espiritual na Encíclica de João Paulo II (JOÃO PAULO II. *Veritatis Splendor*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. p.15-48). O jovem deseja fazer o que é bom, e essa aproximação tem por base a vontade de “[...] significado para a vida” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 16); o seu apelo não é a um agir externo, mas ao bem absoluto, à verdade da Vida; o jovem faz perguntas acerca do bem e da moralidade (JOÃO PAULO II, 2006, p. 17). A conclusão é de que o humano necessita voltar-se “[...] novamente para Cristo, a fim de obter dele a resposta sobre o que é bem e o que é mal” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 17), ou seja, o desenvolvimento moral cristão se dá com os olhos fixos em Cristo; o caminho é Cristo, a metodologia é Cristo; tudo se esclarece Nele para uma ação de moralidade elevada: é Jesus quem desenvolve a moral e torna o humano capaz de ser elevado, pela Graça, mediante o Espírito, e não por si mesmo, pois o humano não se doa a Si mesmo, às novas realidades que o tornam mais humano em sua condição de afetividade – Vida; “[...] Jesus, com delicado tato pedagógico, responde conduzindo o jovem quase pela mão, passo a passo, em direção à plena verdade” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 18). A moral é desenvolvida tendo o Cristo como o único educador, modelo, protótipo, primícias, pois a meta de uma moralidade desenvolvida é tornar-se filho no Filho, que é o caminho que conduz ao Pai, à verdade. “Aquilo que o homem é e deve fazer, manifesta-se no momento em que Deus se revela a si próprio” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 20), visto que a meta de perfeição é, em termos cristãos, a santidade, que se manifesta em Cristo, iniciativa de amor de Deus, pura gratuidade. Tudo isso se expressa no amor ao próximo, e o amor “[...] ao próximo nasce de um coração que ama, e, precisamente porque ama, está disposto a viver as mais elevadas exigências” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 29). O desenvolvimento tem início e fim no seguimento, na “sequela christi” (JOÃO PAULO II, 2006, p. 35); é o seguimento e adesão a Cristo o fundamento original arquiafetivo da moral cristã, a fenomenologia radical, a prova de Si na arquiafetividade absoluta (JOÃO PAULO II, 2006, p. 36), que transparece quando explicitado no amor (JOÃO 13, 34-35, 2004, p. 1878). Seguir a Cristo não é um vir atrás, mas um “tornar-se

de tudo o que é externo e visível para que o jovem chegue à autovisibilidade experiencial de ser filho.¹³⁶⁵

6.1 A MORAL DO MUNDO EM SUA VERDADE MUNDANA

Em Henry há duas dimensões da verdade: uma contingente e outra necessária. As verdades contingentes são *a posteriori* e as necessárias, *a priori*. Mesmo na observação do fenômeno para além de suas manifestações visíveis, não há motivos para levantar suspeitas sobre a verdade que se mostra; a condição do mostrar-se não pode ser vista como uma miragem, e sim como verdade do mundo.¹³⁶⁶ Nessa verdade do mundo, verdadeiro é o que se mostra, e, pelo simples fato de ser visto, o mostrar-se torna-se suficiente indicativo de verdade. A essência da verdade, no mundo, está no fato do mostrar-se, o que indica a tão discutida verdade ontológica que aponta para a dimensão da verdade fenomenológica, na qual há uma verdade prévia e por meio da qual fenômeno torna-se, tão e simplesmente, aquilo que vem à luz.¹³⁶⁷

Em síntese, o ser é o que se mostra, na compreensão da esteira do fenômeno clássico; e a consciência se apresenta como o em Si mesmo no ato de mostrar-se ao captar a Si mesmo em sua essencial manifestação e verdade. É dessa forma que os fenômenos da consciência e, nesta investigação específica, a arquiconsciência moral, ao manifestar-se, revelam-se não como fenômeno essencial, mas como fenômeno de representação, por designar a verdade do mundo, suas percepções, compreensões, dores, dilemas, dominações. O que se mostra diante de nós não é o nós em Si mesmo, o ser-Si, mas o mundo; e daí nascem as normas e doutrinas éticas em suas diversas vertentes interpretativas causadoras de contendas para defender o que é a melhor verdade adequada ao humano.

conforme a ele" (JOÃO PAULO II, 2006, p. 38), que se dá unicamente como fruto da Graça (JOÃO PAULO II, 2006, p. 38), condição alcançada mediante o dom recebido (JOÃO PAULO II, 2006, p. 40), pois o dom "[...] reforça a exigência moral do amor" (JOÃO PAULO II, 2006, p. 43). Em resumo, o arquifeto moral é a vida de Cristo, que pelo espírito constitui-se afetividade no viver (FILIPENSES, 1, 21, 2004, p. 2048).

¹³⁶⁵ HENRY, 2015, p. 20.

¹³⁶⁶ HENRY, 2015, p. 23.

¹³⁶⁷ HENRY, 2015, p. 24-25.

Dado que na verdade do mundo¹³⁶⁸ só existe o que se mostra, e esse mostrar-se está no fazer em atos, mesmo sem a experiência afetiva, já que o ser é pensar e o existir configura-se como realidade fenomênica nesse “lá fora”¹³⁶⁹, a verdade do mundo acontece como construção de constatação evidente. Mesmo ao observar que o verdadeiro não depende da verdade do mundo, por ser indiferente ao que mostra, pois o mundo não é, ele é produzido, é construção de um advento projetivo realizado por uma imaginação transcendental¹³⁷⁰, encontramos uma “[...] colocação em imagem”.¹³⁷¹

O “lá fora” é uma realidade primeira, construída em sua dimensão absoluta, e a verdade do mundo é uma “autoprodução”. Nesse aspecto, a consciência passa a se referir a um objeto como consciência específica, “de algo”, o que se constitui, segundo Husserl, como uma consciência intencional. Isso se dá e se torna visível através da autoexteriorização, que indicamos na forma de tempo e que se une como identificação ao mundo. Contudo, há um “fluxo contínuo”¹³⁷² entre as três dimensões da *ekstase* temporal entre passado, presente e futuro pelo qual o aparecer fora de si, em seu vir a ser fora, não é um fora, lá, um sair de si para, é a própria “coisa” fora de si, com a qual o tempo¹³⁷³ se apresenta como uma dimensão que encaminha o sujeito para o nada – não há presente.

A percepção é do nada do já, do já dado fora e não do ser presença, pois o modo de tornar manifesto o tempo é inserido, de forma objetiva, na verdade do mundo, que produz e rege a lei do aparecimento, que, na verdade, é o desaparecimento do ser. Ao aparecer no mundo, projeção do próprio mundo, desaparece do mundo a essência na qual se sustenta o que se vê no mundo, uma vez que o presente em seu aparecer é aniquilado e só é presente como aparece. A verdade do mundo difere do

¹³⁶⁸ O desafio é ajudar a desenvolver uma visão política sobre a verdade do mundo que leve a sério as questões morais e espirituais; uma política do bem comum capaz de reconstruir a vida em sua estrutura essencial de civilização comprometida com a moral. No atual contexto, notamos, no entanto, um envolvimento estreito que mistura política e lei, moral e religião, categorias em disputa na sociedade e que, devido ao pluralismo, acentuam discordâncias sobre moralidade e religião. Ao aprofundar-se mais sobre uma doutrina moral e aprendê-la, o humano gosta cada vez menos dela. Segundo Michel J. Sandel, a base promissora para uma sociedade justa é uma “[...] política de engajamento moral” (SANDEL, 2015, p. 328-330).

¹³⁶⁹ HENRY, 2015, p. 26-27.

¹³⁷⁰ HENRY, 2015, p. 28.

¹³⁷¹ HENRY, 2015, p. 29.

¹³⁷² HENRY, 2015, p. 30.

¹³⁷³ “A temporalidade em Henry se dá na autoafecção da vida como realização plena, como aqui e agora [...] ser do ego não possui um passado ou futuro, ele é uma eterna autoafecção. Logo, a fenomenologia histórica não se referiu à temporalidade em sua fenomenalidade pura, absoluta e imanente” (PAGNUSSAT, 2024, p. 59).

que vemos à luz ou do que definimos como fenômeno; o que ganha luz não é a verdade do mundo, visto que ao entrar no mundo ocorre o processo chamado por Henry de “desrealização”. A verdade do mundo se estabelece via modalização¹³⁷⁴, que coloca tudo o que aparece como irrealidade; se não há realidade no mundo no qual vivemos, tudo o que aparece é sinal de morte, porque, a partir do que se sente já no sentir¹³⁷⁵, não é mais o presente, é a coisa que passa; o que passa é visto, e se é visto é mundo, é morte, é nada¹³⁷⁶: “Pois passa a figura deste mundo”.¹³⁷⁷

A presença não é alcançada no momento avassalador da experiência do afeto, pois este não é pensamento, é experiência de uma presença que, ao ser vivida e comunicada, deixa de ser e passa ao patamar da descrição sujeita a análises autoafetivas de outras descrições na verdade do mundo como evento invisível; somente sou ético no afeto, e fora dele há um mundo que intenciona a sua verdade já em passagem de destruição. Para a percepção autoafetiva em seu evento, é preciso deixar-se ser para o seu objeto, sem ser o objeto ou objetificando o objetivável. Para devolver a pessoa à verdadeira ética, que entendo como condição essencial, é preciso experienciar-se¹³⁷⁸ unicamente no afeto ao ver o evento destituído.

¹³⁷⁴ Essa modalização aplicada em sua estrutura de dimensão ética, tendo em vista o desenvolvimento da consciência moral, não se estabelece via racionalidade discursiva, mas sim via partilha afetiva. Esses afetos experienciados em sua originalidade tornam-se símbolos da necessidade de uma comunidade, para que o indivíduo possa ali viver. A teoria henryana não estabelece a vida como uma dimensão solitária, visto que a vida possui camadas nas quais o ser vivente, filho no arquifilho, torna-se o que é – mediado pela relação com a própria vida. Então, se a vida é vida em toda a sua estrutura, é possível conceber a ideia de humano que viva fora dela? De fato, não, contudo a vida pode ser esquecida em seu poder, no caso daquele vivente a caminhar mediado unicamente pelas verdades do mundo. Em que reside a dificuldade, então? De quais verdades Henry trata? Uma realidade da verdade espiritual? Não se limitaria à espiritualidade cristã? Ora, se só a espiritualidade cristã possui a verdade, toda a história da humanidade pode ser deletada. Mais que os questionamentos, importa a Henry observar a sua chamada de atenção profética para um tempo em que os olhares se voltam mais para o tecnocientífico que para o humano em sua relação (FERREIRA, Maristela Vendramel; ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre. O corpo na clínica da modalização do afeto. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 145-162, 2014. p. 156). A dificuldade de acolhida e vivência em uma sociedade está desde a produção técnica até as observações sobre o humano alcançando as dimensões espirituais, que se dispersam da “dialética dos afetos” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 157).

¹³⁷⁵ Parar no prazer do sentir ou entendê-lo como fonte da autoafetação dilacera o Si em sua experiência (HENRY, 2015, p. 291).

¹³⁷⁶ HENRY, 2015, p. 31-33.

¹³⁷⁷ 1 CORÍNTIOS 7, 31, 2004, p. 2002.

¹³⁷⁸ É isso o que significa viver; é isso o que significa a vida; é isso o que significa desenvolvimento ético, que se origina na autoexperiência de Si mesmo. Mais uma vez, Henry contribui para o desenvolvimento da consciência moral de cuidado ao indicar que o tocante não é tocado, mas ao tocar experiencia-se em sua estrutura de intimidade via carne, sem deixar-se de ser Vida. Ora, a vida veio em uma carne e, ao encarnar-se, revelou o que é no agir e fazer-se com. De certo que o visível não é a realidade última, mas é ali o ponto de contemplação do vislumbre, o significante interno pelo qual a pessoa é em Si “autoafetividade” em sua verdade experiencial. A Vida Absoluta é Deus, que é pura experiência de Si (DIMAS, 2014, p. 85).

6.1.1 A verdade de Cristo no Cristianismo

Ao tratar sobre a verdade de Cristo, Henry oferece vários ensinamentos e linhas importantes de reflexão, aplicáveis às questões de desenvolvimento ético. O autor indica a sua compreensão sobre a verdade no Cristianismo, que entende como realidade de fenômeno puro, que não se dá via objetividade factual ou generalizações metafísicas. Assevera que a verdade do Cristianismo não é a verdade do mundo medíocre e palpável; ou mesmo em relação; para que Cristo viesse ao mundo, o mundo deveria possuir alguma condição de exterioridade. Há uma subordinação entre essas duas realidades, e, no entanto, essas duas realidades diferem como essência em relação ao mundo, pois a manifestação observada no mundo não é derivada do mundo em si mesma¹³⁷⁹, é automanifestação onde a verdade produz o verdadeiro que a revelação revela, e não se dá na exterioridade, visto que o mundo é realidade exterior, e a verdade e o verdadeiro não possuem as mesmas dimensões e conceitos do que está no externo mundano.¹³⁸⁰

Aí, a verdade do Cristianismo, do agir, não pode ser uma verdade de dados históricos e observáveis de forma externa; se assim se mostra, é uma verdade assimilada ao que é visível na exterioridade. A verdade essencial que nos interessa nesta investigação não possui qualidades diferenciais do que a torna, compreendida como conceito de verdade cristã, possuidora de poder quando cessada a vontade de poder, visto que a vontade de poder força a realidade e impede a verdadeira

¹³⁷⁹ A essa questão se associa a moral do individualismo que insiste na tese de que somos responsáveis apenas por nossos atos, e não pelos atos dos outros ou por acontecimentos além de nosso controle. Não podemos responder pelos pecados de nossos pais. A doutrina do individualismo moral quer declarar a sua compreensão do significado de ser livre na submissão apenas das obrigações assumidas voluntariamente; seja o que for que se deva a alguém, deve-se em virtude de algum ato de consentimento, escolha, promessa ou acordo que se tenha feito, seja de tácito ou explícito. A origem das únicas obrigações morais a que devemos obedecer é a livre escolha de cada indivíduo, e não o hábito, a tradição ou a condição que herdamos (SANDEL, 2015, p. 264). A noção de que somos seres livres e independentes reforça a ideia de que os princípios de justiça que definem nossos direitos não devem ser fundamentados em nenhuma concepção moral ou religiosa específica, mas devem tentar ser neutros em relação às diferentes noções do que possa ser uma vida boa. Para isso, a base de tais fundamentos é a afetividade, a própria vida.

¹³⁸⁰ Mestre Eckhart entende que a verdade da consolação não está no que foi criado; essas alegrias proporcionadas pelo mundo não são verdadeiras. “Portanto, se quiseres ter e encontrar alegria e consolação total em Deus, trata de desembaraçar-te de todas as criaturas e de toda consolação criatural; pois é certo que, como a criatura te consola, ou é capaz de consolar-te, jamais encontrarás consolação verdadeira” (ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação*. Rio de Janeiro: Vozes, 2022, p. 23).

manifestação da Vida, negando o que vemos; e o que vemos manifesta a própria verdade em sua invisibilidade.¹³⁸¹ E, dessa maneira, Deus-Vida¹³⁸² se revela e, em seu revelar-se em Jesus, indica essa condição primeira do que se busca privar na essência humana, que é a autorrevelação. Dessa forma, Cristo é a ação teórica da revelação¹³⁸³ de Deus ao mundo, manifestando as condições do mundo em seu ver sensível e inteligível: “Meu reino não é desse mundo”¹³⁸⁴, “[...] eu não sou desse mundo”.¹³⁸⁵

Nesse viés, Henry quer indicar a proximidade do pensamento e sua relação com o mundo, e de outra forma defender que a verdade do Cristianismo não se reduz ao pensamento, a uma ética da lei, a uma doutrina moral; a verdade possui uma realidade além das estruturas e concepções teóricas¹³⁸⁶; não é o pensamento que dá acesso à revelação de Deus, é a autoexperiência¹³⁸⁷ afetiva, por isso, na falta do

¹³⁸¹ HENRY, 2015, p. 37-41.

¹³⁸² Toda força operante partindo de Deus para penetrar na criação, parte do pai, passa pelo filho e termina no Espírito Santo. Ou seja, é uma força trinitária, uma comunidade afetiva; vida, ipseidade originária como condição eterna, divina em seu total poder. Essa comunidade possui uma chama de afeto alimentada no Espírito como princípio vital procedente do Pai e do Filho (CONGAR, Yves. *Ele é o senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 127-128). A base do *pathos* como teológico henryano, em sua versão cristã, ganha respaldo e se fundamenta na verdade relacional da trindade.

¹³⁸³ Na história da revelação, que é a história da salvação, história do novo nascimento, a experiência da palavra prevalece e traça o percurso de libertação de um povo que vivia na escravidão, pois a palavra em seu movimento assume toda a dimensão da lei, o que torna os mandamentos uma realidade afetiva, por serem expressão de intimidade oferecida ao coração de cada pessoa, visto que Deus, em sua palavra, quis se comunicar, ser compreensível, amar, tornar-se frágil (LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 17-20). Assim, se a palavra toca o afeto e não a razão, o *dabar* é o que sai da boca ou dos lábios do homem que tem sua fonte no coração; a palavra é verdade que salva e lança a pessoa para meditar e discernir em seu coração (LATOURELLE, 1985, p. 25-26). Se o objeto da revelação é a própria vida, Deus, a resposta do vivente está na escuta disponível e ativa, ou seja, na fé; pela qual se encontra em Deus a sua interpessoalidade e iniciativa; a palavra torna-se o meio entre Deus e a pessoa, esperança de uma salvação que há de vir (LATOURELLE, 1985, p. 36-39). No Novo Testamento, Cristo é o cume e a plenitude da revelação; é senhor e filho de Deus, perfeito revelador do Pai, único conhecer de seus segredos. O Pai revela o Filho e o Filho revela o Pai, e ambos se completam, tendo como aceitação a obra da graça (LATOURELLE, 1985, p. 47-49). Em João, o evangelho querido por Henry, a palavra de Deus é a designação que ele dá à mensagem evangélica; é sabedoria que organiza o mundo, governa, instrui, guia, penetra, protege, assiste; é a palavra eterna de Deus criadora e reveladora como pessoa. Em síntese, o logos é uma pessoa (JOÃO 1, 14, 2004, p.1842; LATOURELLE, 1985, p. 75-76), Cristo, a perfeita revelação do Pai, encarnação, interioridade permanente da Vida (LATOURELLE, 1985, p. 76-79); Cristo é “testemunha qualificada”, pois, ao mesmo tempo em que revela o mistério, é o próprio mistério; é a palavra e a verdade (LATOURELLE, 1985, p. 80-84). Assim, quando falamos de Cristo, dizemos da palavra de Deus feito carne; a fé é a resposta ao testemunho exterior do Cristo, ação livre e de amor, pela qual Deus dá-se a conhecer em sua vida última e no desígnio amoroso que eternamente formou de salvar e reconduzir a Si todos os homens (LATOURELLE, 1985, p. 85).

¹³⁸⁴ JOÃO 18, 36, 2004, p. 1890.

¹³⁸⁵ JOÃO 17, 14, p. 1887.

¹³⁸⁶ HENRY, 2015, p. 42-43.

¹³⁸⁷ É por meio desse “autoexperienciar” que se dá a ética, que se autorrevela e faz tudo isso não derivada do mundo, mas da Vida. O mundo, nesse sentido, adquire a significação de todas as

pensamento, em sua intencionalidade, são manifestas as possibilidades de acesso experiencial ao ser de Deus, ou seja, à Vida. Essa vida existe e é, onde existir, autorrevelação¹³⁸⁸; tão e somente na vida é que se dá a verdade da pessoa e suas condicionais do ser; tão e somente na vida há essa autorrevelação pela qual, e a luz de simbolismo¹³⁸⁹ autoafetivo se manifesta como equação fundamental, e na pessoa de Cristo se apresenta como vida e fundamento para o novo.

Além disso, Henry utiliza diversos textos bíblicos para justificar sua relação com o novo-nova vida: “primeiro e último”¹³⁹⁰ vivente, “Deus vivo”¹³⁹¹, aquele que “possui a vida”¹³⁹², aquele que não está entre os mortos, mas está Vivo¹³⁹³, o que tem a vida concedida pelo pai como vida em Si mesmo¹³⁹⁴; o “Eu sou”, que indica que o que foi feito em Cristo é a própria vida. Se Absoluta, a Vida é estrutura fenomenológica independente do mundo, por isso a vida com “V” indica a verdade afetiva verdadeira, e vida com “v” para indicar a verdade do mundo que tem vida e manifesta a vida, mas não é a Vida em si.

tonalidades plásticas de uma racionalidade normativa que sufoca o humano e suas condições de subjetividade (ROSA, José M. Silva. O “ethos” da ética. *Revista Phainomenon – Estudos de Fenomenologia*, Lisboa, 2006). Contudo, a ética tende a se fazer visível, e a forma que o mundo encontra de torná-la visível é lançando normas, leis que matam a letra da verdade. Isso, concordamos com Rosa, se dá devido à tendência voyeurista da atual consciência, que quer ver, e se não vê considera que não existe, não sente a verdade da atração. Essa é a condição da consciência internacionalizada que se desenvolve barbaramente em várias sociedades (ROSA, 2006).

¹³⁸⁸ Essa é chamada de autofruição primordial (DIMAS, 2014, p. 82). É nessa condição que a vida não pode se resumir em um comportamento externo de manifestação apenas de cumprimento racional, pela qual as configurações morais, que se perfilam sob o aspecto de formatação e certezas sociais, se deparam com a limitação de bloquear a vida em seu mistério invisível, tornando-a realidade invisibilizada. As evidências do desenvolvimento moral esbarram em condições suspeitas que forçam os humanos, via argumentos plausíveis dentro das dimensões de lógicas aprendidas no Ocidente, a tomar como verdade o que se estabelece como certo ou errado, deteriorando o humano de si, o que ocasiona a barbárie, cuja expressão é a revolta por não ser quem é. Ora, se cada indivíduo fosse educado a ser, não em conformidade com as estruturas de uma sociedade cerceadora de direitos e liberdade, mas ser em relação à sua condição de autoafetação, cuja base está na própria Vida Absoluta, os parâmetros de diálogo e convivências estariam fundamentados nas estruturas de um cuidado que não se reconhece centro, promotor ou doador de si, mas como dom de uma Vida Absoluta que autofruí e estrutura o “sentir com”.

¹³⁸⁹ O símbolo é, sobretudo, um meio de comunicação objetiva da realidade. O simbolismo nem refaz nem renova o acontecimento de Cristo; torna presente aquele mesmo acontecimento salvífico operado por Cristo, realizado uma vez para todos os tempos (SARTORE, Domenico; RIACCA, Achille M. (Org.). *Dicionário de Liturgia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992. p. 1060).

¹³⁹⁰ APOCALIPSE 1, 17-18. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2142.

¹³⁹¹ 1 TIMÓTEO 3, 15. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2017.

¹³⁹² HEBREUS 7, 8, 2004, p. 2901.

¹³⁹³ LUCAS, 24, 5, 2004, p. 1883.

¹³⁹⁴ JOÃO 5, 26, 2004, p. 1854.

Certamente, muitas são as dificuldades na compreensão de certas proposições em Henry, justamente pelos vícios nas estruturas do pensamento grego, que em seu desenvolvimento produziu e promoveu uma teologia e uma visão de comportamento via ontologia reduzida, pertencente à linguagem do mundo. Substituindo a linguagem que se refere a Deus “Vida”, palavra de vida, Deus não é o ser, é a Vida; ser é mundo, vida é eterna; a vida se revela a si mesma; o mundo revela, porém sua revelação não é centro da verdade, é no “lá fora” da vida¹³⁹⁵; viver, ser vivente, não é possível no mundo, só é possível na vida, pois o que ela revela é ela mesma. Portanto, a realidade nasce dessa autorrevelação da vida, a realidade reside na Vida; o que se experimenta na Vida ainda é a própria vida, é ela mesma.

Nessa antropologia, o humano é matéria afetiva pura, sem cisão ou separação, em que o revelado e o que revela são uno, tanto que o eu que define a realidade é a substância fenomenológica patética¹³⁹⁶ do viver, pela qual a essência mesma do viver em sua fenomenalidade na carne¹³⁹⁷ de um *pathos* manifesta a sua matéria afetiva pura. Por isso, o experimentar-se e fruir-se de Si constitui uma

¹³⁹⁵ HENRY, 2015, p. 44-47.

¹³⁹⁶ É por essa condição patética do esforço que se dá a mais pura dimensão da vida; por tais condições se alinha, de forma dual, a “afetividade e o poder”, a “subjetividade e a objetividade”. Para tomar conta de si (e por que não nos unir às terminologias da crítica de Foucault?), entendemos ser necessário o estabelecimento do eu como Si, presença que na estrutura de posse em sua corporalidade reconhece o ser quem é em Si mesmo, o que Henry denomina “corporeidade”, ao se referir à estrutura do próprio corpo. Esse conceito descansa na elaboração como doação que deriva da originalidade do poder como tomada de posse (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 152-153). Nesse viés, tornam-se evidentes as preciosas teses sobre o desenvolvimento do “eu”, relacionadas aos processos de “incorporação e corporeidade” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 153).

¹³⁹⁷ Importante destacar que, em relação à carne, não estamos fazendo referência a um sistema biológico, mas a um todo orgânico unitário da realidade imanente e transcendente da pessoa, que não faz por si qualquer que seja a confusão, pois a carne do mundo, a biológica, não é capaz de impressionar; não é vida. Essa dimensão é o interior em que o eu existe em sua mais pura verdade, muito verdadeira e incomunicável pela razão, apenas vivenciada pela experiência de ser-Si mesmo, o chamado “*moi*” (MAGALHÃES, Fernando Rosa. Da imanência à carne: o percurso da reflexão em Michel Henry. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 57-65, 2014. p. 61). A carne é a “sede da afetividade” (MAGALHÃES, 2014, p. 62), lugar onde se elabora a experiência de ser-Si. Portanto, a vida não é uma dimensão da racionalidade ou uma eternidade fora do aqui, pensada, imaginada, mas uma experiência; a vida em sua verdade é ipseidade irrepitível, “sentir-se” (MAGALHÃES, 2014, p. 63). A esse respeito, Magalhães (2014) afirma que a carne é a imanência da pessoa, a própria essência, que ao revelar-se revela. Observando essas proposições, constatamos certas tensões entre as reflexões, naturalmente justificadas dentro da própria filosofia henryana, pois quem escreve não repete, mas experiencia-se no escrito e, ao manifestar a essência da experiência mediada pela linguagem, mesmo em suas perdas, revela a sua própria condição a dizer-se de si. Assim, a carne como realidade em que a vida se dá é o que torna possível o “novo nascimento” (MAGALHÃES, 2014, p. 64), que se faz conhecer pela conversão, pelo batismo anunciado por Henry, um batismo de conversão, que Magalhães (2014) eleva à posição de profeta no estilo do Batista que grita “Contei-vos”. Pelo novo nascimento, no qual reconhece o humano ser nascido na vida, “[...] a carne é o templo da vida” (MAGALHÃES, 2014, p. 64).

afetividade como tal, sem configurações teórico-mentais; ao ter a imagem de Deus amor, essa autorrevelação que ali se dá na condição de um Deus que ama no sofrimento¹³⁹⁸, para conduzir os amados à glória¹³⁹⁹, apresenta a autorrevelação da vida como sua fruição que define a essência do viver, visto que o amor é fruição absoluta. A verdade é o mesmo eu Vida em Henry; e a não verdade é a ilusão, a morte¹⁴⁰⁰ em barbárie.¹⁴⁰¹

6.1.2 A verdade é a Vida em sua condição arquiafetiva

A verdade e a vida são condições essenciais idênticas, em posse das características de pureza, irredutibilidade e originalidade, capazes de estabelecer a concepção de verdade no Cristianismo, associadas intrinsecamente à Vida que difere do objeto das ciências biológicas, relevante na verdade do mundo – objetiva, materializada e plástica. Essa vida de que Henry trata, e que é a vida que Cristo veio e anunciou, é uma vida que difere das técnicas e, por analogia evolutiva, da inteligência artificial. Cristo, arquiverdade afetiva, primícia do novo nascimento, fala de uma riqueza que não passa¹⁴⁰², de uma verdade essencial, imutável e eterna.

Desde a modernidade, pelas condições científicas formuladas por Galileu e por seus desdobramentos contemporâneos, as condições comportamentais do humano em relação à verdade da Vida têm sido invertidas, de modo a prezar o visível, por medo da verdade invisível. Lançaram o humano nas determinações e regras externas, fixistas, para livrarem suas consciências da memória do que são, filhos no arquifilho; Cristianismo e biologia não falam da mesma coisa, mas de uma só vida; mesmo derivada da época de Cristo, quando a compreensão era o nada ou quase nada saber, diferente das ciências pós-Galileu, não podemos definir esses avanços como conhecimento sensível da verdade.¹⁴⁰³ Deixar de lado a sensibilidade afetiva é afastar a vida fenomenológica, assim como fez a ciência moderna, que transformou

¹³⁹⁸ “Há três formas de aflição que afetam e oprimem o homem no presente estado de miséria. Uma nasce dos danos aos bens externos, outra dos danos que atingem seus parentes e amigos, e a terceira, dos danos advindos à sua própria pessoa, na desestima, na desgraça, nos sofrimentos corporais e nas aflições do coração” (ECKHART, 2022, p. 5).

¹³⁹⁹ “Quem espera em Cristo não pode mais contentar-se como realidade dada, mas começa a sofrer por causa dela, a contradizê-la” (MOLTMANN, 1971, p. 9).

¹⁴⁰⁰ Contudo, como afirma Magalhães (2014, p. 65), “[...] não há morte que não nos fale da Vida”.

¹⁴⁰¹ HENRY, 2015, p. 48-50.

¹⁴⁰² “Passarão os céus e a terra. Minhas palavras, porém, não hão de passar” (MATEUS 24, 35, 2004, p. 1748).

¹⁴⁰³ HENRY, 2015, p. 53-57.

os últimos séculos em temporal, que pouco nada sabe da vida; quando falamos de vida, falamos do profundo do humano, de suas motivações e comportamento, de seu ser-Si mesmo, fundado apenas sobre a biologia-física-química, pela qual desconsidera a vida em que vive e, atualmente, pela técnica e inteligência artificial que se baseia em algoritmos que não são vida¹⁴⁰⁴, virtualiza a existência desumanizando a verdade. Assim, avançamos como progresso técnico que cada vez menos sabe da vida¹⁴⁰⁵, porque “[...] já não se sabe nada dela, nem sequer que existe”.¹⁴⁰⁶

A biologia não sabe da vida, e os que sabem descobrem à medida que vivem. Essa vivência configura-se como aparência que substitui a autorrevelação através de suas reduções, firmadas sobre as leis da física que fundamentam o visível; não podem ser tomadas como a leis da Vida. Ao entenderem que as leis biológicas ou físicas são as leis da vida, os cientistas assumem a categoria de “negadores inconscientes por uma ilusão material” da vida por confundir o conteúdo da ciência com a essência da vida.¹⁴⁰⁷

Para Henry, a vida nunca se mostra no mundo, e muito menos em algum campo reduzido de investigação científica da biologia ou da física, como condições da verdade do mundo, pois a verdade da vida não se reduz à verdade do mundo: “Vemos seres vivos, mas nunca vemos sua vida”¹⁴⁰⁸, por isso não é possível confundir a significação com a realidade. Henry mostra o exemplo da significação de um “cão” que nem sempre corresponde ao “cão” real¹⁴⁰⁹; o que vemos, tocamos, são significações vazias? Representações apenas? O significado do humano não está na sua carne? Isso se direciona a uma intuição, assegurando-se apenas em realidade de percepção, visto que toda “[...] significação vazia concernente às coisas – sejam estas sensíveis ou inteligíveis – é suscetível de se mudar numa intuição plena, numa percepção”.¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁴ HENRY, 2015, p. 58-59.

¹⁴⁰⁵ “Então o problema da ética, que se põe apenas àqueles que agem, que fazem algo, destina-se, cada vez menos, aos humanos, dado que, justamente, são tendencialmente excluídos dos processos de acção, reduzidos à apatia da condição de desempregados. De modo que a questão que subsiste poderá ser: ‘que fazer para os humanos que nada mais têm que fazer?’ Talvez esse seja o último domínio ético para os humanos” (HENRY, 2010, p. 15).

¹⁴⁰⁶ HENRY, 2015, p. 59.

¹⁴⁰⁷ HENRY, 2015, p. 60-61.

¹⁴⁰⁸ HENRY, 2015, p. 62.

¹⁴⁰⁹ HENRY, 2015, p. 62.

¹⁴¹⁰ HENRY, 2015, p. 63.

Desse modo, acompanhando a complexidade desse pensamento, retomamos a ideia de que as condições da biologia não podem dar acesso à vida; ainda que essa ilusão¹⁴¹¹ tenha sido forçada pelo Ocidente que deixou escapar a vida em sua realidade da verdade; a vida que “[...] experimenta-se a Si mesma em seu viver”.¹⁴¹² É dessa forma que a vida se torna um simulacro, uma dissimulação. Então, para voltar à Vida, é necessário sair da teoria e entender que é pela simplicidade que se estabelece a conversão¹⁴¹³, que substitui a dissimulação do mundo pela valorização e reforço da dignidade dos viventes que vivem como condição de autodoação; vivente que é um “[...] ente que se mostra no mundo entre todos os outros entes e ao mesmo título que eles”.¹⁴¹⁴

Sabemos que não há uma razão¹⁴¹⁵ capaz de viver, já que todas se configuram como modalidades socioestruturais; o que toca e vê é a própria vida; a

¹⁴¹¹ A barbaridade de humanos tratados como objetos, como robôs, matematizados, “[...] nos rouba a humanidade [...] renega a essência subjetiva e invisível do ser humano, fazendo com que o sensível, o lúdico, os saberes da carne sejam, atrofiados” (SALDANHA, 2014, p. 92, 87-100).

¹⁴¹² HENRY, 2015, p. 64.

¹⁴¹³ Saldanha (2014, p. 98), visando aplicar as ideias de Henry para a missão, afirma que a conversão, no sentido que aqui empregamos, e as doutrinações fundamentalistas cuja estrutura recortada tem por base trechos do escrito, não possuem lugar na verdade da Vida; o que está no centro é a “amizade”, e essa amizade com Deus, conforme João 15, 15 (2004, p. 1882), sustenta que não fomos chamados para ser escravos, mas amigos.

¹⁴¹⁴ HENRY, 2015, p. 65.

¹⁴¹⁵ Henry não desvaloriza a dimensão racional, ele a retira de uma tentativa de desumanização pela qual passou ao ser entendida como processo unicamente matemático (DIMAS, 2014, p. 75-77). A estrutura da razão é um mistério que não se revela em sua plenitude pelas vias “geométricas” em vias de repetir padrões; é, ao contrário, a única realidade que está livre e é capaz de pensar fora das dimensões da razão, deixando escapar os atos falhos; é a originalidade afetiva. Nessa perspectiva, perguntamos a Henry se a razão e a afetividade não são a mesma coisa, e qual tensão existe entre essas duas. Para Henry, a resposta diria que não há razão pura, não há sensibilidade pura; o humano, mesmo de forma compartimentalizada, faz a arquiexperiência de Si mediada pelo que lhe foi inserido como possibilidade. Ora, se o humano recebe uma estrutura sem condição prévia, seria ele dominado ou manipulado de forma ainda mais profunda que a até então conhecida? O sentimento é o pensamento da razão, e o afeto é o inexplicável via linguagem contextual da razão. Dado que via Henry não há repetição de afetividade, mas cada pessoa é única, a convivência merece destaque via estrutura de misericórdia, o que seria a justiça ideal para uma sociedade que alcançaria a eternidade quando lançada nas dimensões da arqui afetividade. É, portanto, a vida que nos dá acesso ao que vemos, ou seja, ao que percebemos, às ilusões da razão. Toda fraqueza, força, sofrimento ou “finitude” são construídos por uma realidade de “infinito” e poder de fruir-se de Si, em que a encarnação deixa de ser uma história bonita sem propósito e se transforma em ser protótipo, prelúdio da edificação de cada ser vivente. Ao mirar as reflexões de Henry, pretendemos destacar o que é o humano e o que ele precisa, a partir do “arquinascimento”, vir a ser, haja vista que o desenvolvimento humano e a moral humana se estruturam em direção à Vida Absoluta; e se Henry tivesse, por obrigação de estruturá-la, esta seria pautada na seguinte estrutura: novo nascimento, sofrimento, glória, Vida Absoluta. Ou seja, a estrutura de moralidade em Henry tem por base o processo kenótico que o “arquifilho” assumiu. Confirmamos, assim, aquilo que Dimas (2014, p. 83) afirma: “A salvação cristã consiste na deificação do homem”.

origem desse vivente é desconhecida e, por isso, torna-se tema da ciência e não da vida, e sim da biologia e de seus algoritmos.¹⁴¹⁶

6.1.3 A vida é pura fenomenalidade experiencial no agir

Para Henry, o existir na vida é fenomenalidade pura; para Heidegger, a vida pode ser acessada pelo *dasein*.¹⁴¹⁷ Henry critica a visão de Heidegger por compreender que “[...] não é a vida que dá acesso a ela mesma”¹⁴¹⁸; Heidegger ainda está com a realidade do “lá fora”, e Henry indica que a vida¹⁴¹⁹ não se reduz a um ente, a um organismo vivo.¹⁴²⁰ Essa construção de redução da vida se deve a um pensamento ocidental carente de saber-se e provar-se¹⁴²¹ a Si, pois a Vida não é um “lá fora”, e a verdade do mundo não é vida.¹⁴²²

A vida encontra a sua compreensão em finalidade: biológica, filosófica, metafísica. Entretanto, não é dessa vida que Henry trata; desprezar e negar a vida indicam a incapacidade de edificar a pureza do fenômeno. Ao observar a concepção

¹⁴¹⁶ HENRY, 2015, p. 66-67.

¹⁴¹⁷ É o próprio *dasein*, nessa visão, que dirige a Si mesmo um apelo, que se manifesta misterioso e, ao mesmo tempo, no cuidado, como um cuidado misterioso (HENRY, 2015, p. 316).

¹⁴¹⁸ HENRY, 2015, p. 68.

¹⁴¹⁹ Essa vida descrita por Henry não necessita de nada externo a ela, ela sofre e frui em si mesma porque possui uma força interna a ela mesma, que permite esse movimento imanente, revelando-se em Si mesmo. Ela se abraça a si mesma, não havendo nenhum distanciamento com ela mesma, com suas modificações, com seu sofrimento, com sua fruição, com sua impressão primordial, pois ela é espontânea e engendrada em si mesma (PAGNUSSAT, 2024, p. 40).

¹⁴²⁰ Henry pode ter como fundamento alguns místicos que não viram na vida apenas os dados do biológico. Em Schopenhauer, como observa Henry, a vida se apresentou com o nome de vontade; concepções também reforçadas por Nietzsche e Freud, com as indicações do querer viver. Entretanto, a vida não é representação; na representação está seu ocultamento, e ocultar-se por uma vida de pensamento é transformar o viver em um espelho da vida como absurdo; e o absurdo é uma vida em que o eu não sabe ser, e também não sabe o que quer (HENRY, 2015, p. 72-73).

¹⁴²¹ Para Henry, isso é a vida e o significado de viver. O autor não emprega em seus escritos os termos consciência, cuja justificativa tende a ser mais uma questão de diferenciação linguística. Ao tratar de consciência, retoma a filosofia de Husserl, entendendo a consciência sob a expressão “provar-se”, o que, em sua condição de essência, pode evidenciar os mesmos aspectos de originalidade afetiva. Nesta pesquisa, optamos por não seguir tão imprecisa diferenciação, por não ser evidenciada pela vida tal acerto. Certamente, ao se referir à Vida em sua condição afetiva, utilizamos o termo arquiconsciência. O não uso da palavra consciência por Henry tende a ser uma escolha, uma forma de evitar a associação habitual com os demais autores. Ao indicar o provar-se como nova tradução de consciência, o autor mostra o que é ser uma pessoa consciente: aquele que se prova a Si mesmo na Vida. Segundo Henry, a escolha pelo não uso do termo se deve a sua “imprecisão”, sua inclinação à “redução”. A prova é prova de algo, e por algo; é a vida; ou seja, por mais que busque justificativa, Henry não deixa de realizar uma “redução”, o que dentro do sistema vigente podemos entender como uma “redução invertida”, pois, ao invés de uma redução ao pensamento, é uma redução ao afeto. Se toda consciência é, como afirma Husserl, consciência de alguma coisa, todo afeto é, também, um afeto de alguma coisa (HENRY, 2010, p. 6), cuja essência está na redução radical invertida, no *pathos* (HENRY, 2010, p. 7).

¹⁴²² HENRY, 2015, p. 70-71.

clássica do humano determinado como “[...] mais que um vivente”¹⁴²³, entendemos que é mais que o vivente; no Cristianismo, a Vida é mais que o homem e a mulher, humanidade, logos, razão e linguagem¹⁴²⁴; Jesus se apresenta como a Vida: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”.¹⁴²⁵ É daí que se busca Deus para uma compreensão aprofundada da vida; começar por Deus é começar pela vida, e começar pela vida é começar por Deus, que “[...] é vida que gera todo vivente concebível”¹⁴²⁶, sendo o primeiro vivente o “filho primogênito”, Cristo Jesus, homem gerado na Vida Absoluta, Deus. A vida, ao adquirir a compreensão de transcendental¹⁴²⁷, não se iguala ou se reduz aos conceitos metafísicos, é interioridade e essencialidade originais, o que significa que a vida transcendental, dessa maneira, é a única vida que existe.¹⁴²⁸

6.1.4 A autogeração da Vida

Vejamos esta expressão utilizada por Henry: “essência agente”.¹⁴²⁹ Associada a Cristo, essa expressão significa que o que é gerado na vida é desdobramento do seu Si mesmo, originado de uma realidade que se torna invisível, que é “fonte de potência”.¹⁴³⁰ Não vemos a Vida-Deus¹⁴³¹, vemos a Cristo verdade e vida, que esconde em sua manifestação a verdade da sua manifestação, que é manifestar a verdade da Vida. Portanto, as representações racionais sobre Jesus Cristo e sobre a divindade, as possíveis tentativas de provas racionais da existência de uma realidade divina, essencial, são um absurdo, derivações da impossibilidade de acesso à vida no mundo da representação. E onde seria possível esse acesso? Esse acesso só é

¹⁴²³ HENRY, 2015, p. 75.

¹⁴²⁴ HENRY, 2015, p. 75.

¹⁴²⁵ JOÃO 14, 6, 2004, p. 1879.

¹⁴²⁶ HENRY, 2015, p. p. 76.

¹⁴²⁷ “Henry desloca a fenomenalidade para uma transcendental, mas concreta, imanência, que se interroga pelo ser do ego e pelo seu destino antes de se interrogar pelo ser dos objetos a que o ego se destina” (ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; WONDRACEK, Karin H. K. *Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia. Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XVIII, n. 1, p. 3-12, jan./jun. 2012. p. 5).

¹⁴²⁸ HENRY, 2015, p. 77.

¹⁴²⁹ HENRY, 2015, p. 82.

¹⁴³⁰ HENRY, 2015, p. 82.

¹⁴³¹ Esse Deus-Vida em sua realidade absoluta não é uma racionalidade fundamentalista, formatada, fria; é, como afirma Saldanha (2014, p. 99), “Deus brincante [...] Jesus menino”. Isso significa que as verdadeiras condições da vida se dão em sua pureza; e a pureza da vida manifesta a sua originalidade. Portanto, o lugar mais puro de uma pessoa é o seu legítimo afeto, sem os condicionamentos desejosos de acesso a benefícios. A esse respeito, Jesus retoma a grandeza da santidade da vida quando indica que a salvação é tornar-se criança, pois entrar no reino dos céus é aceitar a vida, uma volta à pureza (MATEUS 18, 3-5, 2004, p. 1736).

“possibilidade” na Vida, pela Vida; é a própria vida que chega a Si, pois somos viventes¹⁴³² na Vida revelada por Deus, que se manifesta plenamente em Cristo – e quem o vê, vê o Pai.¹⁴³³

Henry busca compreender como a vida chega a Si e como o vivente chega à vida¹⁴³⁴; a vida é Si mesma, é seu fruir, é autogeração¹⁴³⁵ que, na condição do vivente e em seu envolvimento, se torna efetuação na vida que se expressa com profundidade no experienciar-se; a vida é um automovimento que se autoexperimenta em seu aspecto de fruição, processo de vida em sua autogeração. Nessa fenomenalidade, encontramos a condição da consciência e sua experiência, pois é no sentir-se a Si mesmo que acontece o fruir, cujo fenômeno se manifesta na carne em sua condição de *pathos*, uma carne afetiva que recebe o nome de “ipseidade”, conceito que une as condições de quem faz a experiência e de quem é experienciado.

A ipseidade não é uma simples condição do processo de autogeração¹⁴³⁶ da vida: ela lhe é interior¹⁴³⁷ como o próprio modo como esse processo se cumpre. Assim se edifica, conjuntamente com a vinda a si da vida no experimentar-se a si mesma da fruição de si, a ipseidade original e essencial

¹⁴³² Uma vez que nossos corpos são templo do Espírito Santo e formam uma unidade substancial com nossa alma ou nosso coração, precisamos lembrar do caráter ético-escatológico de nossa filiação divina, do dom do espírito e da realidade de Deus em nós (CONGAR, 2005, p. 117-120). Esse ser templo é lugar de abrigo, que retoma a carne, lugar em que, em sua visibilidade, transfigura, em seu Si mesmo, a verdadeira dimensão, não por si, mas pela doação do Espírito. Nessa relação entre doador e espírito estão a Graça, o Espírito e o novo nascimento, visto que as condições de ética e do bom agir humano se conectam, sobremaneira, à experiência da vida, que se dá no arquifilho, por seu afeto, que é o Espírito. Reafirmamos que o afeto é o Espírito que procede do Pai e do Filho; o arquifilho é a verdade que move cada vivente em direção a sua origem, que se dá sob a condição de abertura da pessoa, que quanto mais se entrega mais envolvida se torna na Vida-Afeto-Deus, mediante ele mesmo. Em Henry, a vida, que é Deus, não é tratada como realidade trinitária, ainda que seja possível entender que Deus é toda a condição na qual fazemos a experiência de ser vivente no arquifilho, mediante a Vida Absoluta em sua condição arquifetiva.

¹⁴³³ JOÃO 12, 45, 2004, p. 1876.

¹⁴³⁴ HENRY, 2015, p. 83.

¹⁴³⁵ É nesse aspecto que encontramos a centralidade das reflexões de Michel Henry, pois a manifestação está no seu desenvolvimento nesse processo de “autogeração”. Nesse movimento, a pessoa vem a ser e revela-se em si a Si mesma (DIMAS, 2014, p. 68).

¹⁴³⁶ Mestre Eckhart afirma que todo agir de Deus tem uma causa: o seu Si mesmo. Não há uma finalidade fora de Si mesmo, tanto em seu amar como em seu “operar”; não há nada que possa estar fora de Deus. Henry utiliza o vocábulo “geração” para afirmar a “autogeração”, entendendo o Cristo como aquele gerado desde a eternidade, cuja geração não tem fim: “[...] o Filho foi gerado eternamente de modo tal que, não obstante, continua sendo gerado sem cessar. E quanto ao mundo, Deus nunca o teria criado se o ser-criado não fosse o mesmo que o criar. Por isso Deus criou o mundo de modo tal que continua ainda a criá-lo sem cessar. Tudo o que é passado e futuro é estranho e alheio a Deus” (ECKHART, 2022, p. 35). Para Mestre Eckhart, o mundo continua a desenvolver-se para que possa chegar à dimensão mais profunda de sua originalidade, que é o seu criador. A pessoa no mundo possui essa função de continuar a criação, já que, como imagem e semelhança divina, possui a missão de ser na terra a amostra prática da vida na Graça.

¹⁴³⁷ “Sempre a obra interior porta em si mesma toda a sua grandeza e largura e extensão. A obra interior recebe ou deriva todo o seu ser do e no coração de Deus, e de nenhuma outra parte; recebe o Filho e nasce como filho no seio do Pai celeste” (ECKHART, 2022, p. 32).

da qual o experimentar-se a si mesmo tem sua possibilidade, a Ipseidade¹⁴³⁸ em que e com que todo experimentar-se a si mesmo se cumpre.¹⁴³⁹

Henry descreve o processo de autogeração da vida que se dá no movimento em direção a Si mesma, na experiência de Si que envolve o *pathos* e suas originalidades de fruição. Ele visa indicar, sem definir com precisão, o que seria contraditório a sua teoria, o que é essa ipseidade:

[...] é um si singular que se estreita a si mesmo e frui de si, de modo que este estreitamento de si que este Si se estreita a si mesmo não é diferente do estreitamento em que a vida se capta e se apropria de si [...] este Si singular em que a vida se estreita a si mesma, este Si que é o único modo possível segundo o qual este estreitamento se cumpre, é o Primeiro Vivente.¹⁴⁴⁰

Nesse fragmento, encontramos importantes fundamentos sobre o primeiro vivente gerado; volta-se para a condição original do Pai que, ao gerar o Filho, experimenta-se a Si mesmo. Assim como reza o credo católico, o que Henry chama de arquifilho já se manifesta no começo, o arquifilho habita a origem, e é nesse habitar que está a autorrevelação pelo filho único, que ao se encarnar veio pelo processo de um arquinascimento¹⁴⁴¹, “[...] um nascimento que não se produz no interior de uma vida preexistente, mas que pertence a título de elemento coconstituente ao surgimento desta própria vida, no processo, dizemos nós, de sua autogeração”.¹⁴⁴² Falar do arquinascimento¹⁴⁴³ é indicar uma realidade transcendental que pertence ao

¹⁴³⁸ “Tudo o que o homem bom sofre por causa de Deus, ele o sofre em Deus, e Deus sofre com ele no sofrimento dele” (ECKHART, 2022, p. 44). Estamos lançando as citações com as mesmas palavras do Mestre para que possamos observar a semelhança próxima dos escritos, bem como a apropriação que Henry faz de suas terminologias, aplicando-as à sua crítica ao mundo. Com esse uso de fontes e citações, Henry busca explicar que a finalidade do existir na terra consiste em tornar-se humano. Não há modelo do próprio humano ao humano, há o modelo de Cristo como seguimento de sua pessoa, o que dispensa as condições institucionais estruturadas e demanda o reconhecimento de que é Nele que encontramos a anamnese possível entre o que somos e o que seremos; é em Cristo que esclarecemos e atualizamos a nossa “parusia”.

¹⁴³⁹ HENRY, 2015, p. 85.

¹⁴⁴⁰ HENRY, 2015, p. 86.

¹⁴⁴¹ “Todavia, como não são o próprio Deus, e como são criadas na alma e com a alma, devem depor sua forma própria e revestir a forma de Deus somente, a fim de que, nascidas de Deus, outro Pai não tenha senão Deus; e assim também elas são filhos de Deus e filho unigênito de Deus. Pois sou filho de tudo o que me forma e engendra à sua imitação e em si e à sua semelhança” (ECKHART, 2022, p. 8).

¹⁴⁴² HENRY, 2015, p. 87.

¹⁴⁴³ O Espírito supõe uma primeira unidade de consentimento de estar juntos e de iniciativa feita nesse sentido; o Espírito manifesta-se e doa-se em comunidade, no *pathos* com. Não é por que há um só corpo, ou seja, uma junção meramente ideal, racional, mundana, em torno de acordos e afinidades de pensamento, que há esse “um só espírito”. Ele existe por causa da condição de verdade pela vida de princípio, uma experiência do agir bem, tendo por base a experiência no “Espírito”, pois é nele que há um só corpo e é nele que se forma o corpo de Cristo, e o corpo de Cristo é um corpo de quem sabe-se Filho. O Espírito é doado a uma comunidade cujo afeto está conectado ao seu ser originário e cujo comportamento tende a inclinar-se à origem de agir conforme age o seu fundamento. Recebido no batismo, o Espírito torna-se um memorial de

arquifilho. Esse conceito de nascimento¹⁴⁴⁴ revoluciona, sem relativizar, o nascimento entendido nas esferas do mundo, oferecendo-lhe dignidade e significado pleno e divino para a elaboração da verdade comportamental para além das moralidades racionais-doutrinárias vigentes. Pelo novo nascimento acontecem as conversões¹⁴⁴⁵, as mudanças de vida e as atitudes de bondade¹⁴⁴⁶, surgindo o compromisso responsável

contínua conversão, que leva o ser pessoa, desde que em sua comunidade de amor, a descobrir-se quem é. Portanto, o Espírito é doado a comunidade e, dessa forma, à pessoa, que se torna na inter-relação uma condição de alteridade, cuja fraternidade não se limita à ordem de uma moral teórica ou de um agir obediente, mas à experiência de afetar-se com, sendo seu harmonizador o Espírito que o interpela à conversão a Si via comunidade, e, seja ela em condições de alegria ou de sofrimentos, o princípio que une é o mesmo: a Vida Absoluta em seu Espírito, que é o afeto (CONGAR, 2005, p. 30-31).

¹⁴⁴⁴ O Filho encarnado é o eterno celebrante supremo da salvação, que nos comunica os frutos do Espírito e de sua páscoa. Através do Espírito, o cristão é configurado à páscoa do Senhor; é Nele que os fiéis são batizados para formar o seu corpo, que é a Igreja, cujo batismo é o selo do Espírito (CONGAR, 2005, p. 139-141).

¹⁴⁴⁵ Segundo a doutrina católica, batismo, “*baptizein*”, significa mergulhar, imergir; é o sepultamento do catecúmeno na morte de Cristo, da qual ressuscita com Ele, tornando-se nova criatura, ou seja, um nascido na vida (GÁLATAS 6, 15, 2004, p. 2038); é o “banho” que regenera e renova, e esse banho é o banho do Espírito Santo (TITO, 3, 5. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2080), também chamado de “[...] o nascimento a partir da água e do Espírito”, “[...] banho de iluminação” pelo qual o batizado se converte em filho da luz (CATECISMO..., 1999, p. 340, N° 1214-1216) e entra em comunhão com a morte de Cristo (CATECISMO..., 1999, p. 342, N° 1220). O caminho do batizado tem estreita ligação com o batismo de Cristo, mesmo não sendo o batismo de Cristo um batismo de conversão; é o batismo, com a eucaristia, simbolizado no jorrar a água e sangue do lado aberto de Cristo, sacramento da vida nova pelo qual, desde então, é possível nascer da água e do Espírito para entrar no reino de Deus: “[...] quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus” (JOÃO 3, 5, 2004, p. 1847; CATECISMO..., 1999, p. 343, N° 1225). O Espírito e a renovação, portanto, são aliança atualizada em cada eucaristia, na qual realinham-se os laços de amor com uma comunidade “por”, “com” e “em” Cristo, o arquifilho, pois o batismo conecta a fé e a salvação, quando, pelo abraço à fé, a pessoa muda de vida, converte-se e adere a Cristo, possuindo um novo agir (ATOS 16, 31-33, 2004, p. 1935); “[...] em sua morte é que fomos batizados [...] como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos [...] assim também nós vivemos vida nova” (ROMANOS 6, 3-4, 2004, p. 1974-1974; CATECISMO..., 1999, p. 343, N° 1226-1227). O batismo é um banho de água em que a semente incorruptível da palavra de Deus produz seu efeito vivificante (CATECISMO..., 1999, p. 344, N° 1228), cuja fé aponta para uma esperança de desenvolvimento (CATECISMO..., 1999, p. 348, N° 1253); o batismo é a fonte da vida nova em Cristo, fonte de onde brota toda a vida cristã, cuja comunidade de fé, o que associamos ao “afeto com”, torna-se responsável pelo seu desenvolvimento e pela conservação da Graça recebida no novo nascimento (CATECISMO..., 1999, N° 1254-1255). O batismo, o novo nascimento, faz do vivente, filho no Filho, “uma criatura nova”, “participante da natureza divina” (CATECISMO..., 1999, p. 351, N° 1262-1265), nascida na Vida, não mais pertencente a si, que se sabe si em Si pertencente ao Cristo (CATECISMO..., 1999, p. 352, N° 1267-1269), configurada pelo selo espiritual e “indelével” recebido (CATECISMO..., 1999, p. 353, N° 1271-1272), selo marcado pelo Espírito, tendo em vista a redenção. Esse selo é o selo da Vida que se dá no afeto de Cristo, que procede do Pai; é o Espírito, selo da vida eterna em sua efetuação afetiva (CATECISMO..., 1999, p. 354, N° 1274).

¹⁴⁴⁶ “A mutação decisiva que opera a superação desse esquecimento não acontece no campo da memória. A *teoria cristã do segundo nascimento* afirma que não é por recordação, pensamento ou representação que se procede essa mutação, mas no *pathos*, no movimento que mora dentro de cada percepção, sentimento ou modalidade da vida. Justamente a imanência da Vida Absoluta na vida singular do ego torna possível a salvação para este ego. Ou seja, não é algo que dependa do desenvolvimento das capacidades *mundanas*, como abstração ou pensamento, mas acontece na imanência, lá onde a Vida Absoluta se dá e gera a vida do ego. Trata-se de uma “[...] autotransformação da vida segundo as suas leis e a sua própria estrutura” (WONDRACEK, 2010,

de viver na vida original e essencial, o que as religiões definem como estado de santidade¹⁴⁴⁷, embora impossível em sua completude na verdade do mundo.

Com essa direção conceitual, Henry não trata de um “vir a ser”, como em Heidegger, ou como uma vinda ao mundo simplesmente, haja vista que tais condições biológicas não indicam o ser nascido na vida, esse visto é exterioridade pura, dado que o nascer é vir à vida.¹⁴⁴⁸ A vida é autoengendramento¹⁴⁴⁹, sendo Cristo a imagem visível¹⁴⁵⁰ do invisível¹⁴⁵¹, capaz de revelar, em relação à trindade, o conteúdo do Cristianismo, que é uma rede de relações originais e essenciais fundamentados na intersubjetividade, cujas relações indicam o laço que constitui essa matéria¹⁴⁵²

p. 424, grifos do autor). “Essa transformação está no cerne da ética cristã, e nela acontece assim um *deslocamento* da ordem da palavra (pensamento e conhecimento) para a ordem do agir” (WONDRACEK, 2010, p. 110, grifo do autor); isto é, “[...] existe outra palavra além da que falam os homens” (HENRY, 2015, p. 304).

¹⁴⁴⁷ O Espírito Santo é quem suscita a irradiação da santidade e torna visíveis as condições do seu Reino pelos princípios da “[...] justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (ROMANOS 14, 17, 2004, p. 1988; CONGAR, 2005, p. 86). Somente Deus pode, porque Nele está a Graça e o Dom, isto é, o seu Espírito, ser em nós o princípio radical dessa vida eterna, que é a comunicação de sua própria vida (CONGAR, 2005, p. 89). Eckhart (2022, p. 33) observa que, “[...] quanto mais próximos estamos do Uno, tanto mais verdadeiramente somos filhos e filho de Deus e tanto mais também emana de nós Deus, o Espírito Santo”. E mais: “[...] beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á fonte de água jorrando para a vida eterna” (JOÃO 4, 14, 2004, p. 1850-1851).

¹⁴⁴⁸ HENRY, 2015, p. 88-89.

¹⁴⁴⁹ O Espírito Santo atualiza a páscoa de Cristo pela escatologia da criação; atualiza a revelação de Cristo; impulsiona para frente o evangelho para o não ainda advindo da história (CONGAR, 2005, p. 57); e o Verbo que forma o espírito é o sopra; o espírito é o espírito de Jesus Cristo, e não faz outra coisa diferente de Jesus Cristo. Segundo Congar (2005, p. 58), só o Espírito sabe o que se forma no mais íntimo dos corações, pois é o responsável por sua pura compreensão da Palavra, ou seja, o Cristo. É a partir dessa palavra que ele move e toca a pessoa, a vida de tal vivente, na revelação, e em comunidade descobre o seu sentido (CONGAR, 2005, p. 48). A unção pelo Espírito não se resume a um ato pontual, ela se estende na história, visto que o Espírito Santo é a ética, e a ética é o afeto de Deus que atualiza e esclarece a promessa feita pelo Pai na pessoa de Cristo. Pela graça, somos guiados em direção à verdade da vida (CONGAR, 2005, p. 49-50).

¹⁴⁵⁰ “Em Cristo a graça tornou-se visível” (SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo sacramento do encontro com Deus*. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 16-19).

¹⁴⁵¹ COLOSSENSES 1, 15, 2004, p. 2054.

¹⁴⁵² Para Henry, a matéria em suas condições originais não coincide com o pensamento (DIMAS, 2014, p. 70-74); para Henry, não é possível a dimensão do invisível tornar-se totalmente visível, dado que a sua visibilidade em totalidade significaria ausência ou desconstrução da essência ou destruição do que se dá via objetividade. Nesse viés, na linha da moralidade, definir por onde todos os indivíduos devem agir de forma externa significaria negar a manifestação da vida que se dá sem reservas, uma doação total – ainda estaríamos sob o pensamento de como conciliar tudo e todos para uma convivência social, cuja resposta não está na geração de mais doutrinas de moralidade cerceadoras das dimensões afetivas do humano. Continuamos a buscar uma doutrina ética universal em seu ponto desenvolvedor de todas as outras, pois toda doutrina está limitada pelos limites de sua produção na verdade do mundo. Precisamos unicamente da verdade da vida, e na verdade da vida não podemos estabelecer os graus ou níveis geometricamente. Para a fenomenologia afetiva, a preocupação não é com o “objeto” que aparece, e sim com o “ato” do aparecer de tal objeto. As dimensões ontológicas não estão acima das fenomenológicas, não exercem sobre estas quaisquer influências, ou subordinação, dado que a fenomenologia é a condição da busca pela pureza para além do ser que vemos em seu contexto, como afirma

fenomenológica a conduzir a vida ao que ela é: processo.¹⁴⁵³ Portanto, o conceito de novo nascimento ganha destaque e importância para um novo comportamento ético frente à Vida; esse vir à vida é autoengendrado absoluto que se observa e se torna possível de viver mediante o testemunho de Cristo. Acerca disso, Henry entende que somente Cristo pode dar testemunho de Si e do que ele é¹⁴⁵⁴, somente Cristo pode dar testemunho de seu arquinascimento transcendental; e esse testemunho sobre Si é verdade: “Nasci [...] para dar testemunho da verdade”.¹⁴⁵⁵

Então, pensar o monoteísmo é iludir-se com a realidade de abstração, por ser essa a condição de unidade de Deus e por ser acessível unicamente pela razão, o que o torna um objeto. Se Deus não se deixa ser um objeto, a tarefa da teologia em sua proposta etnológica é impossível; no entanto, é possível à teologia uma reflexão a partir das experiências de Deus; não de Deus em Si mesmo, o que o tornaria um objeto e, ao ser um objeto, uma realidade do mundo, um objeto da ciência, exterioridade.

Aos poucos, Henry vai substituindo os conceitos abstratos¹⁴⁵⁶ por definições fenomenológicas, místico-espirituais¹⁴⁵⁷, aproximando-se mais das realidades e

Heidegger, ou em sua intencionalidade, como pensava Husserl, ou mesmo em sua condição de sensibilidade sensível na pele, como pensado por Merleau-Ponty. A fenomenologia está para além das condições ontológicas do humano em sua manifestação contextual, pois a pessoa em seu contexto não se mostra, ela copia a sua condição comportamental tendo em vista a necessidade de aceitação e correspondência racionalizadas e repetíveis; a ipseidade oferecerá, à pessoa em sua comunidade, o estabelecimento seguro de ser-Si. Cada pessoa deve ser reconhecida não na simples inteligência do mundo, mas na arqui-inteligibilidade que revela e confunde, e apresenta as verdadeiras condições de liberdade.

¹⁴⁵³ HENRY, 2015, p. 90-91.

¹⁴⁵⁴ JOÃO 5, 31, 2004, p.1855.

¹⁴⁵⁵ JOÃO 18, 37, 2004, p. 1890.

¹⁴⁵⁶ Foram as concepções de mundo abstrato inseridas na relação com as pessoas que acabaram por desconfigurar a verdadeira percepção da subjetividade, desfavorecendo o ser pessoa e a sua manifestação viva de cuidado como expressão da verdade invisível da vida, pois é a subjetividade que torna o mundo real. Ao observar o mundo real, vemos que ele também pertence à vida (KANABUS, Benoît. O conceito de corpopriação em Michel Henry e Christophe Dejours. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 101-113, 2014. p. 105-106).

¹⁴⁵⁷ Há críticas sobre ser a filosofia de Henry uma mística. Nesse sentido, questionamos: o que teria de ruim nisso? As mentalidades dogmáticas e o fundamentalismo filosófico se entendem pendurados em uma verdade que só a lógica da destruição da essência conta. O humano é interioridade; e a filosofia deve denunciar as instituições que querem, via pressão moral, dominar e conduzir humanos a direções desumanas. Não há qualquer status epistemológico da filosofia que conduza à verdade da vida sem a experiência da Vida, e essa será única; o ver além está no olhar para dentro, ou seja, na mística. Não foi isso que Sócrates, o guru do racionalismo, “ensinou”? “Conhece-te a ti mesmo”. Ora, como isso se dá na ekstase? Na experiência só externa, de uma razão abstrata, se produz ilusão e moralidades sem correspondência com a originalidade afetiva do vivente, distante da Vida Absoluta. “Janicaud faz uma análise crítica do pensamento henryano da imanência e da ‘interioridade secreta’ do ser. A acusação de um *giro teológico* na teoria de Henry é trazida pelo autor sob o viés da essência da manifestação e, principalmente, pelo conceito de revelação e de absoluto. Esse ‘mistério’ fica em suspenso pela condição de

compreensões de fé.¹⁴⁵⁸ Para que ocorra o novo nascimento, é preciso que o vivente favoreça a repetição do arquinascimento¹⁴⁵⁹ que o conduz ao Pai; a vida em Cristo lançou-se a Si para se autoexperimentar.¹⁴⁶⁰ Nesta investigação pela fenomenologia de Cristo, buscamos encontrar fundamentos, fundamentados em Henry, para uma moral afetiva; na fenomenologia de Cristo encontramos as bases da fenomenologia da Vida de Henry, intimamente ligadas. A partir da compreensão de Cristo elaborada por Henry, sabemos que nenhum ser é filho legítimo de nenhum homem, pois todos somos filhos da Vida, viventes na vida, filhos de Deus; a verdade do existir é o caráter sublime que gera a diferença dos filhos de Deus, por isso toda pessoa é filha da vida, ou seja, Deus mesmo, no Filho. Dessa condição, não participa ou compartilha a verdade do mundo, pois Cristo não se dá como essa verdade, “Cristo se dá como a ‘verdade da vida’”.¹⁴⁶¹ Se tratamos do Cristianismo e de sua moral, ética, o seu conteúdo essencial é Cristo em sua condição arquiafetiva e não via estruturação autocompreensiva derivada de categorias racionalizadas. Cada pessoa só compreenderá a sua condição à luz da verdade da Vida.

O discurso barbarizante da ciência moderna transforma a pessoa em estrutura metafórica, o que demanda o retorno à compreensão de Si a partir de Cristo, “[...] o próprio homem que é arrancado da natureza e entregue à vida”.¹⁴⁶² Qualquer compressão de verdade derivada das genealogias humanas é uma configuração do

unidade entre a manifestação fenomenológica e o ‘fundo mesmo’ da vida”, o que mostra supostas “[...] incompatibilidades metodológicas e conceituais concernentes à própria fenomenologia” (PAGNUSSAT, 2024, p. 94). Para a autora, Henry é aquele que realiza uma “[...] expropriação da casa fenomenológica e de seus instrumentos fenomenológicos” (JANICAUD *apud* PAGNUSSAT, 2024, p. 94). Janicaud (*apud* PAGNUSSAT, 2024, p. 94)) questiona: não haveria uma confusão “[...] entre o enfoque afetivo do absoluto e a constituição de um corpus metodológico unificado que se impõe como de seu, no sentido de uma talentosa – mas dogmática – autorreferência? Como conduzir ao mesmo tempo para o não saber da noite mística e utilizar para isso os instrumentos conceituais ou terminológicos da boa e velha filosofia acadêmica? Esta incompatibilidade coloca dificuldades e nos obrigará – uma vez atravessada a inevitável fase da crítica – a propor ou a reconhecer outras vias para a fenomenologia”. A fenomenologia, com Henry, ganha uma nova direção, além de possibilidade de novo nascimento metodológico.

¹⁴⁵⁸ A fé é lançar-se em um abismo misterioso e insondável. Cada experiência de fé é também esse abismo misterioso, que modifica o humano e o ajuda a ser bom. Por isso, dizer-se com fé sem atos de bondade originários da estrutura do “coração” é uma mentira objetiva.

¹⁴⁵⁹ A comunhão do Espírito Santo é inseparável da nossa comunhão com Cristo. O Espírito, que identificamos como afeto do divino, em sua condição direta e imediata, penetra todos os espaços sem agredir, pois ele é a verdade escatológica pela qual estabelecemos a comunicação com Deus, e que nos santifica tal como a humanidade de Jesus (LUCAS 1, 35, 2004, p. 1857). Mesmo na diversidade de dons, o Espírito é o mesmo; o Espírito de Deus se deixa acessível a cada nascido na Vida nova em Cristo (CONGAR, 2005, p. 32-35).

¹⁴⁶⁰ HENRY, 2015, p. 98-99.

¹⁴⁶¹ HENRY, 2015, p. 105.

¹⁴⁶² HENRY, 2015, p. 107.

absurdo; Jesus mesmo afirmou a nossa condição filial: “A ninguém na terra chameis ‘Pai’, pois só tendes o Pai do Céu”.¹⁴⁶³ Não o céu “imaginário e vazio”, pois lá se realizam os desejos que não foram realizados na terra, o que faz nascer uma moral de ilusão transcendental firmada sob aspectos irrelevantes, estruturados conforme a vontade do mundo e seu contexto circundante, o que conduz a pessoa a uma dupla moral: a do mundo, que está na verdade do mundo; e a da vida, que está na verdade da Vida, que é Cristo.¹⁴⁶⁴

Nesse viés, a ética¹⁴⁶⁵ é a originalidade que indica o princípio do que é visível na moralidade, e a moralidade da vida é contatada pelos afetos, que não vemos, experienciamos nas ações, principalmente quando reconhecidos como derivados do arquifilho. A moral é filha de Abraão, deriva do mundo onde o sacrifício expiatório não se completa e não completa a verdade da ética¹⁴⁶⁶, realizada e profunda, essencial, que origina todas as demais ações morais e encontra sua correspondência no Filho de Deus, que é a vida, que realizou o verdadeiro sacrifício na cruz¹⁴⁶⁷; ao filho de Deus não é possível viver em condição mundana, por ser de condição “não mundana”.¹⁴⁶⁸ O arquifilho não se insere em uma genealogia que se alinhe em sua estreiteza tendente à exterioridade; à luz de Cristo compreendemos que o nascimento é vindo à vida a partir da própria vida¹⁴⁶⁹, quando apresenta o verbo em seu logos como

¹⁴⁶³ MATEUS 23, 9, 2004, p. 1745.

¹⁴⁶⁴ HENRY, 2015, p. 108-109.

¹⁴⁶⁵ Em seu aspecto de consciência, a ética é compreendida como “autoimpresscionabilidade originária” (ROSA, 2006), ou seja, a vida que se autorrevela na Vida, sem a necessária intervenção moduladora das verdades do mundo. Essa consciência, ao fazer a experiência de Si, gera não a sua verdade, mas faz a experiência de uma verdade invisível, que o afeta e encaminha para as condições de finalidade da vida como ação de si. As mesmas experiências não modulam, de forma única, as diversas consciências. A rigor, dado que é o afeto a condição radical da vida original, não existe a experiência em si, mas a afetividade de tal experiência; não há uma consciência, mas a afetividade autoconsciente, sem a declinação da intencionalidade (ROSA, 2006).

¹⁴⁶⁶ GÊNESIS 22, 2004, p. 61.

¹⁴⁶⁷ Na paixão, na elevação de Cristo na cruz, Ele se mostra como o rei em sua visibilidade. Ali mesmo, pela expressão “Eis o homem” (JOÃO 19, 5, 2004, p. 1890), Deus se revela em Jesus Cristo, que veio para mostrar-nos Deus e o seu verdadeiro rosto; um Deus amor, não um rei carrasco, capaz de dar a vida por muitos. Na paixão o amor se manifesta plenamente. Quando a cruz está sendo levantada, a vida especulativa da razão desaparece e as explicações tornam-se desnecessárias e vazias diante de tal mistério. Contudo, Jesus continua, mistagógicamente, a ser incompreendido, pois como pode um Deus dar-se pelos pobres mortais, esvaziar-se totalmente até a morte, no amor e na cruz? A dimensão catafática desaparece, e a apofática deve se fazer presente como sustentáculo de uma possibilidade investigativa dos motivos de tanto amor (GUILLET, Jacques. *Jesus Cristo no Evangelho de João*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 64). “Eis o homem” (JOÃO 19, 5, 2004, p. 1890) indica revelação, e ao mesmo tempo, mistério insondável e sondável (GUILLET, 1985, p. 66). Perguntamo-nos, então: Qual homem? Por quê? Para quê? Qual o sentido? Mais uma vez, Jesus continua a mergulhar-nos em seu mistério; agora, não mais o mistério da morte, e sim aquele da vida pela cruz (GUILLET, 1985).

¹⁴⁶⁸ HENRY, 2015, p. 112.

¹⁴⁶⁹ HENRY, 2015, p. 112-113.

revelação, vida; no verbo está a verdade da Vida, visto que não foi criado, foi “gerado”, o que, em Henry, significa que estava “junto de” e “nele era a vida”.¹⁴⁷⁰

Só a vida não tem necessidade de ter cumprido sua obra em Cristo, como em todo e qualquer outro vivente, para que o Primeiro Vivente seja vivente, se a geração do Filho copertence à autogeração à Vida como aquilo sem o qual esta autogeração não se cumpriria. E isso na medida em que ela só se cumpre estreitando-se a si mesma na Ipseidade essencial cuja efetividade fenomenológica não é senão o Verbo.¹⁴⁷¹

Depreendemos, então, que o Verbo é o primeiro vivente; em algumas cartas bíblicas, “o primogênito dentre os mortais”. Jesus rejeita toda a genealogia humana, visto que a ilusão de Cristo pode destruir o próprio Cristo, por isso a rejeição de toda a genealogia humana. Quando Jesus pergunta “[...] quem é minha mãe e meus irmãos?”¹⁴⁷², essa condição subverte o visível indicando uma genealogia verdadeira; Jesus pertence a uma realidade não vista, e o pai humano é uma realidade operante, mundana. Essa fenomenologia de Cristo é para indicar a sua condição essencial, que é a vida, e o significado profundo do Cristianismo.¹⁴⁷³

Henry entende o Verbo como autorrevelação de Deus. No entanto, podemos questionar “o ver”, já que o ver não possibilita o acesso. Nesse sentido, observemos o que afirma Henry no colóquio com Felipe¹⁴⁷⁴: Jesus revela uma interioridade condutora de um comportamento moral que se dá pelo desenvolvimento da fé.¹⁴⁷⁵ As mudanças de comportamento se dão pela conversão, o que representa, em primeiro lugar, um desenvolvimento da fé¹⁴⁷⁶ e, em segundo lugar, um desenvolvimento da moralidade¹⁴⁷⁷ ou de suas leis.

¹⁴⁷⁰ HENRY, 2015, p. 114.

¹⁴⁷¹ HENRY, 2015, p. 115.

¹⁴⁷² MATEUS 12, 48-50, 2004, p. 1727.

¹⁴⁷³ HENRY, 2015, p. 117.

¹⁴⁷⁴ JOÃO 14, 7-10, 2004, p. 1879-1880.

¹⁴⁷⁵ Barbosa (2019, p. 122) assume a ideia de que a consciência, em sua condição original, é como uma centelha de amor acesa pela Vida-divino, cujo fruto é a experiência de totalidade, dom de Deus, fruto do Espírito que busca semear o bem. Esse acesso passa pelo exercício de prudência, que vigia a sua fidelidade ao amor misericordioso, que testemunha o seguimento de Cristo, visível em suas atitudes, o que possibilita o desenvolvimento pleno e a total abertura a uma vida afetiva alcançada pela fé.

¹⁴⁷⁶ Antes da fé não existe o cumprimento real da lei. Paulo aplica a sua tese decisiva quando ensina que a finalidade da lei é Cristo, cuja justificação vem pela fé (ROMANOS 10, 4, 2004, p. 1983). A imagem da situação objetiva do ser humano sob a lei, tal como ela é, só se tornou visível para ele pela fé. Desse modo, se em oposição, o caminho das obras da lei e o caminho da graça e fé se excluem (ROMANOS 4, 4, 2004, p. 1971; BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 327).

¹⁴⁷⁷ Para que a pessoa em sua consciência, mesmo mediada pelo ego, possa desenvolver-se, é necessária a abertura à vida, que se dá mediante a confiança, e confiança é fé. Então, é pela fé que a potência de bondade do humano alcança a perfeição, e não possui limites; é no dom-querer

Uma moralidade não convertida é uma ação pontual, e a fé torna a ação convicta e constante. Essa interioridade do crer faz com que mudemos o rumo na busca pelo que faz o humano moralmente bom em seu agir via arquiconsciência. Pela fé, o humano é tocado e ninguém pode ver tal toque, porque arquiafetivo, único em sua condição de provar-se a Si, de ipseidade. Esse tocar é a Vida que se manifesta pela fé como dialética hermenêutica, com o que não é visto, para encontrar a fenomenologia de Cristo, que toca¹⁴⁷⁸ arquiafetivamente no humano invisível, expressível, inacessível. Portanto, crer é

da vida-graça que a potência moral se manifesta no seu eu sem limites, em sua autoafecção (HENRY, 2015, p. 297).

¹⁴⁷⁸ Diante do livro *Ele me tocou* (POWELL, John. *Ele me tocou*. Tradução Lourdes Menegale, Mary B. Ribeiro de Oliveira e Santuza Corrêa Lima. 6. ed. Belo Horizonte: Crescer, 2002) interessa-nos saber isto: onde, quando, como Deus me tocou? Por que Ele me tocou? Diante das evidências alcançadas pela fé, Deus tem um projeto em nossas vidas, em minha vida? Esse projeto é, pelo próprio desejo de Deus, desenvolvido com o auxílio e a transparência de nossa humanidade? Pela nossa condição demasiadamente humana, constantemente somos tentados, motivados pelas diversas realidades de poder que o mundo em que vivemos propõe, com seus matizes utilitaristas, pragmáticos e materialistas, que nos leva ao afastamento da proposta inicial, do nosso primeiro amor, da sensibilidade originária pela qual nos deixamos tocar-afetar. Ficamos à deriva, fragmentados na espiritualidade, às vezes buscando alcançá-la, às vezes entendendo-a como projeções próprias, criação do pensamento, faltas, neuroses, obsessões, porque nos deixamos fechar à graça, ao afeto – ao toque transformador. Algumas vezes até desejamos nos deixar tocar; outras não permitimos que o Senhor nos toque; outras vezes, ainda, não nos lembramos de termos sido tocados por Deus. Eis uma forma de desafio constante: manter viva a memória de que fomos tocados. Assim, a conversão e o desejo constante de converter-se tornam a lembrança um símbolo que nos assegura a re-conexão com o totalmente outro, o lembrar-se de ser em Si filho, o que, conseqüentemente, nos conduz a um contínuo processo de conversões – o que é a vida senão uma existência de conversões via o tocar afetivo? Se de tal forma não for, esbarraremos nos mais diversos obstáculos que o caminho, por sua natureza, se encarrega de nos proporcionar. Não obstante as dificuldades no caminhar, somos livres para decidir quando e onde convergir (convertermo-nos) e continuar buscando pelos mais variados caminhos o encontro que nos levará a quem nos tocou. Destarte, assumir-se tocado é assumir a missão que Deus confiou a cada um de nós; e convergir (converter) sempre será assegurar o dom de ter sido chamado, escolhido, tocado; deixar-se tocar por Deus é fazer a experiência de amor. Experiência de entrega a quem é absoluto e originariamente poder, mas que, por amor, esvazia-se desse poder para caminhar com os seus escolhidos e tocá-los com sua “divina humanidade”, o afeto, o Espírito que nos conduz ao reto agir. As experiências da Vida Absoluta, em seu Espírito, em seu afeto, nos dão força e serenidade para manter o equilíbrio nas noites escuras. Assim, buscar encontrar na memória as lembranças de quando fomos tocados, discernindo as razões e o sentido de termos sido escolhidos, representa o mostrar-se aberto para, mais uma vez, deixar-se tocar, não de forma melhor, mas diferente, no tocante ao tempo e ao contexto, ao experienciar profundamente o envolvimento com o mistério essencial, de tal modo que a razão não seja capaz de explicar – isso é ipseidade, arquiafetividade, Vida em sua condição originária. A vida tem nos afetado e não pode não querer tocar-nos, porém a decisão de observar e contemplar esse toque-afeto é de cada pessoa. Ele, Deus-Vida-Espírito-Afeto, já nos tocou em seu amor de cruz; estamos apenas esquecidos e, por isso, distantes da realidade primeira que moveu o nosso corpo-alma ao encontro do Pai. Quando ele nos toca, somos impulsionados a mergulhar cada vez mais nas profundezas do espírito e, assim, tornarmo-nos mais Si mesmos, não porque conseguimos vencer por nossas próprias forças, o que seria uma ilusão transcendental, mas porque com amor fomos tocados e com amor devemos responder: aceito, Senhor, a experiência do encontro, deixo-me afetar pelo teu poder, pela tua luz que faz tremer as minhas seguranças na verdade do mundo, que rasga as várias cortinas da minha vida, como rasgastes as cortinas do santuário que me separavam de Ti; Senhor, aceito o teu toque que redime, salva e transforma; aceito o novo nascimento. “Se” Deus

[...] designar a substituição de um modo de manifestação radicalmente inadequado por uma revelação mais essencial e de outra ordem, saber, a do próprio verbo, da própria vida, na medida em que ela se autorrevela neste verbo e em forma dele.¹⁴⁷⁹

Ao citar texto bíblico, “crede-me”¹⁴⁸⁰, Henry indica a substituição da fenomenologia do mundo pela fenomenologia da vida, pela qual o Cristianismo, em tese, realiza a inversão dos conceitos seguros de uma metafísica para uma fenomenologia que prefere viver da luz, que apreende o mundo como este “lá fora” e cuja troca tem por finalidade a equivalência da condição de uma luz que vem para iluminar o mundo e, assim, mostrar a sua verdade, que não está em si, mas na verdade da vida.¹⁴⁸¹ Cristo é a luz verdadeira, é nele e por ele que somos conduzidos a condições do ser de moralidade; é nele que encontramos o esplendor da verdade; por sua luz são dissipadas as trevas do mundo, representadas pela ideologia barbárica de um racionalismo que esconde a afetividade e gera ilusão; Cristo é luz do mundo¹⁴⁸², o conhecimento de Jesus torna-se impossível à luz desse mundo, à luz da história; é à luz da história da salvação que se resgata a grandeza do amor derramado, e não pelo fixismo por descobrir o chamado Cristo histórico, que pode ser apenas uma complexa reflexão redutiva que enxerga Jesus com a luz do mundo e obnubila a verdade do seu ser em sua ipseidade e arquimanifestação.¹⁴⁸³

Percebemos que Cristo se despojou de sua condição divina para ser visto; e ser visto não significa permissão para ter acesso à sua originalidade, que se dá na interioridade do manifesto.¹⁴⁸⁴ Na verdade do mundo, Cristo é apenas mais um homem como qualquer outro; só há acesso a Cristo na Vida que se pergunta como ir ao Filho. Essa realidade é afirmada em Henry em diálogo com o movimento de “autoestreitamento” e conjugação entre as dimensões “vida-estreitamento”. Assim, o verbo em sua revelação com o termo “estritamente” requer disciplina, abandono,

me tocou, as minhas atitudes serão diferentes e sempre contrárias às proposições negativas e circundantes ao mal, limitadas no mundo e na razão dominante; “se” Deus me tocou, busco agir na compaixão e misericórdia; mesmo que eu não diga explicitamente em linguagem escrita ou verbal, carrego a marca do afeto, podendo explicitá-la pelo testemunho de um assinalado que deseja fazer jus à condição de tocado, que experienciou a vida no Espírito, que continua a ecoar com frequência vibrante em nossa vida.

¹⁴⁷⁹ HENRY, 2015, p. 122.

¹⁴⁸⁰ JOÃO 14, 11, 2004, p. 1880.

¹⁴⁸¹ HENRY, 2015, 2004, p. 123.

¹⁴⁸² JOÃO 12, 46, 2004, p. 1876.

¹⁴⁸³ HENRY, 2015, p. 125.

¹⁴⁸⁴ FILIPENSES 2, 5, 2004, p. 2049.

progressão para dentro da vida, deixando o “lá-fora” do mundo – sobre isso, temos a belíssima imagem da conversão do jovem rico.¹⁴⁸⁵

Cristo manifesta a condição do “[...] eu engendrado¹⁴⁸⁶ como ipseidade essencial na qual a vida se autoexperimenta e se autorrevela nele”.¹⁴⁸⁷ Essa autoexperimentação deriva da autorrevelação e informa que a vida verdadeira se experimenta em Cristo, onde tudo é transmitido pela vida¹⁴⁸⁸, visto que tudo vem do Pai, e o Pai está em Cristo. A isso Henry chama de “arquicondição”, da qual deriva o conceito de ensinar como “ensinar e dizer a verdade”, uma verdade que não é a minha, ou produções do pensamento, é a verdade da vida, que é a própria vida que manifesta a sua “arquigeração”.¹⁴⁸⁹

Por essa interioridade fenomenológica, no agir, se chega à glória: ver o pai. Contudo, Henry faz uma distinção importante ao afirmar que nem o Cristo nem o Pai se mostram na verdade do mundo; na verdade do mundo há Jesus¹⁴⁹⁰, pois o acesso a Cristo está na vida.¹⁴⁹¹ Segundo Henry, há aí em um sistema “autárquico”, através do qual, no mundo, Jesus, em sua condição essencial, difere de Cristo, que é a vida; a vida não pode mostrar-se no mundo, e o acesso ao que vemos no mundo ainda não é a vida, só Jesus indica a vida. Dito isso, Henry afirma que Cristo não se mostra no mundo como Cristo, dá-se a conhecer, visto que o que aparece no homem é o que está na vida.¹⁴⁹² A teoria teológica de Henry é a da inversão que transtorna a verdade do mundo, pois “transtorna” e “[...] introduz o homem no sistema autárquico da Vida fenomenológica absoluta e de seu verbo tornando possível seu acesso a Cristo como tal e, ao mesmo tempo, seu acesso a Deus, sua salvação”.¹⁴⁹³

¹⁴⁸⁵ MATEUS 19, 16-22, 2004, p.1738-1739.

¹⁴⁸⁶ “A bondade não é criada nem feita nem gerada; no entanto, é geradora e engendra o bom, e o bom, como bom, é não feito e inciado, e contudo, é prole gerada e filho da bondade. A bondade engendra-se, e tudo o que ela é, no bom: o ser, o saber, o amar e o operar ela os derrama todos juntos no bom, e o bom recebe todo o seu ser, saber, amar e operar do coração e do mais íntimo da bondade e dela somente” (ECKHART, 2022, p. 6). Nesse sentido, Saldanha (2014) destaca que o humano, ao “embrenhar-se” na “hiperpreocupação”, se distancia da vida por pensar ser ele mesmo o gerador de si; e nesse processo de distanciamento da vida, o humano não se reconhece mais a si mesmo, porque, mergulhado na barbárie, foi “roubado de si” (SALDANHA, 2014, p. 93).

¹⁴⁸⁷ HENRY, 2015, p. 127.

¹⁴⁸⁸ HENRY, 2015, p. 127.

¹⁴⁸⁹ HENRY, 2015, p. 129.

¹⁴⁹⁰ Essa afirmação soa como herética, com forte inclinação ao docetismo.

¹⁴⁹¹ HENRY, 2015, p. 130-131.

¹⁴⁹² HENRY, 2015, p. 132.

¹⁴⁹³ HENRY, 2015, p. p. 133.

6.1.5 Uma antropologia moral arquiáfetiva a partir do Filho de Deus

Em relação à antropologia cristã, Henry aprofunda e oferece novidades, ressaltando que o realismo é uma condição de materialismo, por isso, ingênuo e fraco, pois iguala o homem ao mundo. O humano não é um ser “intramundano”¹⁴⁹⁴, ele possui abertura¹⁴⁹⁵ e relação com o mundo, mas não pertence a ele.¹⁴⁹⁶ Por isso, o transcendental adquire o significado de uma atualização da possibilidade de doação, pela qual a definição de filho torna-se a mola mestra moral como caráter da vida, em que a verdade é uma inversão e se diferencia do inteligível em relação ao sensível, que consiste na exclusão por descobrir-se nascido na Vida Absoluta de Deus.¹⁴⁹⁷ Portanto, basta ser filho – já é de Deus, da Vida.

Encontramos, então, uma nova direção da cristologia que desprende Jesus Cristo da compreensão apenas modular, segundo as formas da cultura grega. Henry assume a pessoa de Cristo como princípio afetivo desenvolvidor da ética para cada vivente, diferentemente da estrutura difundida por igrejas e religiões que se baseiam nos princípios históricos do Cristianismo. Dito isso, perguntamos: em que consiste o caminho do ser ético em Henry? Descobrimos que esse caminho está na imitação¹⁴⁹⁸ de Cristo, o arquifilho; aludimos, ainda, à ética do seguimento¹⁴⁹⁹, que, por sua vez,

¹⁴⁹⁴ HENRY, 2015, p. 138.

¹⁴⁹⁵ Segundo Pagnussat (2024, p. 88), “[...] a passividade, na perspectiva henryana, é a condição e possibilidade de abertura a todo conhecimento. É porque a essência é passiva que é capaz de ser receptiva, a anterioridade da intencionalidade”.

¹⁴⁹⁶ HENRY, 2015, p. 139.

¹⁴⁹⁷ HENRY, 2015, p. 140-141.

¹⁴⁹⁸ Barbosa (2019) entende a existência cristã como um seguimento consciente e disponível, derivado do encontro com o outro, que, no rosto do outro, manifesta as condições possíveis de agir em forma de cuidado, condição mais segura para revelar a ação subjacente da afetividade. É a lei do amor que torna o humano capaz de acolher o outro e de agir bem; e essa lei é a Vida quem doa. Para Barbosa (2019, p. 111), “[...] a consciência é aquela que dialoga com outras esferas do mundo em busca do bem e da afinação correta e completa com o realizar e realizar-se, amar e ser amado”.

¹⁴⁹⁹ Conforme observa Gustavo Gutiérrez, perseguir uma espiritualidade fundamentada no encontro com o Senhor, optando por segui-lo, é ser livre; é pelo seguimento que o cristão demonstra sua profunda compreensão da fé e da experiência de encontro pessoal com o Cristo crucificado-ressuscitado (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. No itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000. p. 49-111). Essa experiência não se limita ao intelecto, ela toca o profundo do sentir humano, impulsionando o consciente seguimento que deseja encontrar o estado de habitação no Senhor (JOÃO 1, 39, 2004, p. 1842); e a espiritualidade do seguimento é fonte de constante procura pela morada do Senhor. Com o encontro, que pode se tornar seguimento, o discipulado é aquele que encontrou o Senhor e é capaz de transcender do momento de puro êxtase para o “passo” seguinte: testemunhar a alegria e o valor do caminhar com e por Cristo, comunicando a possibilidade da livre adesão pessoal a esse itinerário. Seguir Jesus é, concretamente, a resposta sincera de uma consciência com maturidade de fé e que visa crescimento do todo, tanto pessoal como comunitário. Esses discipulados são guiados pelo poder do Espírito Santo, que, reconhecendo a fraqueza da carne, reconhece também a possível fortaleza da vida em sua totalidade e unidade pelo Espírito; aquele que decide seguir um caminho exigente,

desemboca em uma espiritualidade, muito mais que normas ou leis, cujo mérito moral em Cristo é evidenciado em sua condição de subordinado à vontade de Deus, como modelo e imitação; e cada pessoa vivente é também chamada a essa condição, dado que em Cristo tudo é Vida, traduzida na figura do arquifilho.

Assim, não há uma dupla cristologia, o que seria incoerente com a própria encarnação; e a consubstanciação é indicação da verdade da Vida, na qual o Filho é essência igual, e nele somos em Deus. A especulação de uma cristologia dualista fica no mundo, existe apenas uma essência da vida, uma só vida; cada vivente, para agir bem no mundo, deve agir com o único imperativo categórico válido: obediência no amor, vida, compaixão¹⁵⁰⁰, misericórdia, afetividade, compreendida em Cristo, cuja vida possui o mesmo sentido de Cristo homem encarnado, pois a essência do homem é a vida divina.

Compreender a Cristo é compreender a Si mesmo como lugar de abertura da arquiconsciência à interioridade arqui afetiva do seu Si; entender a abertura da consciência ao mundo gera falsificação à pessoa¹⁵⁰¹, inclinando-a ao escondimento

ou seja, o próprio Cristo, não vive mais sob a possível sombra do pensar que as próprias forças bastam, ou em busca da igualdade plena do caminhar, ou ainda, também, sentindo-se um desgraçado à espera da “sorte da graça”. Quem segue a Cristo é conduzido pela graça divina que se oferece e permanece; a espiritualidade do caminhar nos passos do Cristo conduz a uma libertação, que pulsa no ser de cada crente que acolheu e se deixou envolver pelo chamado de Cristo, reconhecendo-o e aceitando-o; aquele que busca é porque deseja o encontro. Na busca há princípios da libertação, porta que se entreabre para a plena liberdade, sinal de um novo caminhar que assume uma nova vitalidade e que se encaminha para o amor *complexus*. Querer sair de si e ir ao encontro do Cristo em sua totalidade é uma aventura própria daquele que crê que realmente mergulha corajosamente nas suas “noites escuras”, em busca do encontro transformador com a luz, visto que o caminho que escolhemos trilhar não é movido por moções psíquicas, mas pelo Espírito. Por isso, o agir daquele que encontrou o Senhor é dotado de espiritualidade, desde o seu olhar, janela da alma, até seu agir, expressão concreta da “inhabitação” do Espírito que o torna espiritual. Só o Espírito conduz o caminhar para a conversão e para o não se perder da Vida; caminhar aqui, não por aqui, mas por vias que transcendem a existência humana sem desprezá-la, elevando-a a alcançar o seu verdadeiro status de dignidade em Cristo, dimensão escatológica da espiritualidade que compreenderemos. Portanto, o caminho é Jesus, a quem seguimos pela palavra revelada, iluminados pela atuante presença do Espírito.

¹⁵⁰⁰ Em relação ao estágio 6, no qual não foram gerados dados evidenciais suficientes e os quais o autor entende como apenas simbólicos e pertencentes à verdade do mundo, Barbosa (2019, p. 137) afirma o seguinte: “Neste estágio, numa visão religiosa, se encontram grandes líderes das religiões em sua encarnação. Para os cristãos, é Cristo, pois se Ele se encarnou e revelou o seu altruísmo em sua morte de cruz, só se consegue alcançar o estágio 6 pela Graça, a sua Graça, e por aquilo que mais pode se identificar a sua pessoa que perpassa na entrega total e na dinâmica da verdade na existência. O tornar-se semelhante a Cristo dá-se pelo seu seguimento, garantindo a possibilidade de por sua atitude livre adquirir impulso para atingir o estágio 6 da moralidade. Este desenvolvimento dá-se quando for compreendido como princípio, valor ético apontado para a misericórdia e a compaixão. Este é o estágio do afeto que se alinha com o estágio 7, perfeito em seu número, não descrito, mas existente e que une as duas naturezas de Cristo, revelando a pessoa a própria pessoa, apontando-lhe seu sublime chamado”.

¹⁵⁰¹ HENRY, 2015, p. 142-147.

da verdade como se esta fosse apenas uma “consciência de algo”, ou seja, do mundo que lhe aparece, e não da ipseidade condutora da condição de experiência aquitranscendental, via Filho. Por isso, em Henry, o que vale para toda a ação de moralidade é a essência da Vida, de Deus; e Deus deu a cada vivente a sua essência da vida, um afeto que se experimenta a Si mesmo e do qual nada há “lá fora”.

Os conceitos de nascimento e criação adquirem direções diferentes. A esse respeito, Henry recorda que o fato de o ser humano ter sido criado à imagem e semelhança divina o confirma como não apenas uma pessoa “precisamente criada”¹⁵⁰², por isso não é um ser do mundo. Além disso, explica que o humano não é imagem, já que a imagem é uma realidade que existe só no mundo; se fosse uma “[...] imagem, se fosse criado do mundo como o mundo foi criado, ele já não poderia precisamente ser ‘imagem’ de Deus, trazer em si essa essência, a essência da Vida”.¹⁵⁰³

Por essa fenomenologia do nascimento, o único filho no mundo é o arquifilho. Dessa forma, abandonando a fenomenologia do mundo, passamos a observar a existência de cada vivente segundo a fenomenologia da vida, uma Vida que é Absoluta¹⁵⁰⁴; assim se compreende esse Si transcendental e a condição do vivente; eu e você somos esse Si, pois “[...] a vida se autoengendra¹⁵⁰⁵ como eu mesmo”¹⁵⁰⁶; o meu Si singular vem da Vida Absoluta, “[...] a vida me engendra como a si mesma”.¹⁵⁰⁷

Esse outro si que eu posso em Cristo, que sou eu, refere-se a quando tenho todo poder e força pela experiência que se dá em sua manifestação original, sem conceitos do pensamento, de forma experiencial e, por isso, verdadeira. Os conceitos de verdade e afecção adquirem equivalência, não são mais uma realidade de fora,

¹⁵⁰² HENRY, 2015, p. 148.

¹⁵⁰³ HENRY, 2015, p. 148.

¹⁵⁰⁴ HENRY, 2015, p. 149.

¹⁵⁰⁵ “Bom e a bondade são uma só bondade, plenamente una em tudo, menos o engendrar (de uma) e o ser-engendrado (de outro); e contudo, o engendrar da bondade e o ser engendrado no bom é plenamente um ser, uma vida. Tudo o que pertence ao bom, Ele o recebe da bondade na bondade. Ali Ele existe e vive e mora. Ali Ele se conhece a si mesmo e tudo o que conhece, e ama tudo o que ama, e opera com a bondade na bondade, e a bondade com Ele (opera) todas as suas obras, como está escrito e diz o Filho: “O Pai opera as obras permanecendo e morando em mim” (JOÃO 14, 10, 2004, p. 1880); “O Pai opera até agora, e eu opero” (JOÃO 5, 17, 2004, p. 1853-1854); “Tudo o que é do Pai é meu, e tudo o que é meu e daquilo que é meu, é de meu Pai: dele no dar e meu no receber” (JOÃO 17, 10, 2004, p. 1887). (ECKHART, 2022, p. 6).

¹⁵⁰⁶ HENRY, 2015, p. 150.

¹⁵⁰⁷ HENRY, 2015, p. 150.

mas dentro, por si mesma.¹⁵⁰⁸ Portanto, a condição da Vida deixa de ser especulação e passa, em sua inversão, à verdade fenomenológica, pela qual a alegria¹⁵⁰⁹ não é vista sob a luz do mundo, em sua modalidade patética, como a vida se experimenta, e sim em sua autafecção, que possui em seu conteúdo a inversão e, ao engendrar-se, se oferece como doação a si mesma, como afetividade transcendental. Por isso, a vida é afetada por ela mesma, e a imanência é apenas uma extração derivada da autoafecção.¹⁵¹⁰

Contudo, não sou eu a fonte da experiência, não sou um si dado a mim que me torna bom¹⁵¹¹ por uma vontade apenas, visto que a doação¹⁵¹² não é derivada de mim, onde eu me afeto e me autoafeto¹⁵¹³; a autoafecção não é uma emoção ou sentimento, um feito meu produzido voluntariamente pelas emoções do mundo; é uma

¹⁵⁰⁸ HENRY, 2015, p. 151.

¹⁵⁰⁹ “Quando o espírito de Deus desce sobre o homem e o envolve com a plenitude de sua presença, então a alma transborda de uma alegria indizível, pois o Espírito Santo enche de alegria todas as coisas nas quais ele toca” (CONGAR, 2005, p. 102).

¹⁵¹⁰ Nas palavras Magalhães (2014, p. 59), “[...] a imanência é a revelação da transcendência”. A ligação entre o cuidado e a dimensão afetiva em Henry pode ser entendida como a realidade imanente, e o afeto como a realidade transcendente. A visibilidade do cuidado, e o agir do outro manifestam a dimensão de contato profundo, subjetivo e experiencial do provar-se a Si, pelo qual revela-se ser quem se é na dimensão moral do agir. Por esse agir é que se descobre a sensibilidade escondida em qualquer humano, não a manifestação de tal verdade em si mesma, mas a sua imanência; Cristo é o rosto do Pai, é a imanência divina, portanto, a encarnação de Deus; e o cuidado é a encarnação da vida, do afeto, a imagem da vida invisível. As características da imanência são a ausência de um “horizonte” no mundo e a “experiência de Si mesma” (MAGALHÃES, 2014, p. 59). Na teoria de Henry, em seu percurso de demonstração, não se manifesta com clareza e certeza, como se obrigada a mostrar-se verdadeira, pois a sua teoria é uma autonarratividade, que ensina que, na dimensão da moralidade, o cuidado observado narra o afeto originário, e a verdade não se encontra na linha da visibilidade principal, e sim no escondido e singelo agir, como um detalhe de nota de rodapé. Para Magalhães (2014, p. 60), a Vida é uma “parusia”, por ser surpresa, liberdade e independência, cuja acesso acontece em mediações da racionalidade – eis aí a revolução dentro da dimensão da moralidade, já que uma moralidade da razão é detentora de uma dominação, limitada a um percurso doutrinal entendido como único. De certo que ao se tratar da convivência humana são necessárias combinações que não se imponham sobre as demais, que resguardem a autoafecção em todas as dimensões da pessoa de forma integral – na medida da imposição, também não seria uma autoafecção? As dimensões de alienações e de fundamentalismos morais devem ser compreendidas como derivadas da barbárie racionalista, um esquecimento da Vida, uma negação de ser na Vida. Tanto o cuidado como o descuido mostram-se nessa dimensão da “parusia”, que é “[...] uma manifestação que faz o que revela” (MAGALHÃES, 2014, p. 60), e que “[...] acontece no interior da experiência” (MAGALHÃES, 2014, p. 61).

¹⁵¹¹ “[...] que o homem bom, na medida em que é bom, tem algo próprio a Deus, não só porque tudo ama e opera por causa de Deus a quem ama e por quem opera, mas porque aquele que ama, ama e opera também por causa de si mesmo; pois o que ele ama é o Deus-Pai ingênito, e a quem ama é o Filho-de-Deus engendrado” (ECKHART, 2022, p. 36).

¹⁵¹² Quando falamos do “bom”, o que se quer dar a entender é que o seu ser bom lhe é dado, infundido e inengendrado pela bondade não engendradora” (ECKHART, 2022, p. 7).

¹⁵¹³ A meta da oração está em alcançar o afeto de Deus e desejar o desejo de Deus em nós. A oração possui a função de lugar de quietude capaz de apresenta o Espírito como o mistério de Deus em nós, que educa e desenvolve o nosso comportamento e desejo a tal ponto que “[...] já não sou eu quem vivo mas é Cristo que vive em mim” (GÁLATAS 2, 20, 2004, p. 2033).

condição de encontro profundamente arquiespiritual em que se faz a experiência profunda de ser e de sentido.¹⁵¹⁴ O si singular se autoafeta em relação à vida em sua autoafecção absoluta; e essa determinação fenomenológica não permite ao humano escapar-se de si; é nessa tentativa que se gera na pessoa o estado de angústia, na fuga de ser quem é em Si mesma; ao fugir de si, a pessoa nega a pulsão doada na vida, que conforma e converte o sofrimento¹⁵¹⁵ em alegria.¹⁵¹⁶

Certamente, somos predestinados como filhos¹⁵¹⁷ em Cristo, como coopertencentes ao processo de autoafecção absoluta que nos compreende e ilumina nossa vivência. Todas as relações morais e de comportamento para se estabelecerem como vida devem ter como parâmetro a pessoa de Cristo, devido à impossibilidade de viventes fora da Vida, de ser Ele o arquifilho e cada um de nós filho no Filho.¹⁵¹⁸ O nascimento transcendental é fundamento essencial para que cada

¹⁵¹⁴ HENRY, 2015, p. 153.

¹⁵¹⁵ A dor, o sofrimento, e a dor do sofrimento são fundamentais para que a pessoa possa reconhecer-se como corpo-vida (BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. No corpo está a possibilidade de se revelarem os afetos. Reflexões sobre os aspectos da clínica psicanalítica e da fenomenologia da Vida de Michel Henry. *Humanística e Teologia*, Lisboa, 35, nº 2, p. 129-134, 2014. p. 132-134). Na dor do sofrer se ativa a capacidade do ser pessoa de reconhecer-se a si como Si mesmo, buscando diferenciar-se do momento angustiante e, por vezes, inominável das condições nas quais está; a dor da paixão, a dor do amor, a dor da distância de quem se ama, a dor da preocupação para com a amada/amado são dores que se mesclam com a alegria da chegada e o medo da perda, pois antes de se perderem todos em si mesmos assumiram a Vida como realidade da Vida. Assim, o vir a ser pessoa não é uma fantasia forjada pelas estruturas estatais sociais; se assim for, não é a verdade da vida; quanto mais produzida é a argumentação, menos de vida ela possui; e a justeza em sua delicadeza encaminha à originalidade, tornando possível que a artificialidade da polidez esconda a verdade do agir humano, cujo fim é a manutenção dos status de determinadas classes dominantes e cuja educação e grade estão em suas mãos. A dor do sofrer é a revolução do desejo de vir a ser, como a dor do parto; é anseio agonizante e agonizante que, ao morrer do mundo, faz nascer para a vida. Nesse sentido, “suportai-vos” significa acolher o que a vida é, sem limites, imprevisível, é um abraço ao seu ser-Si mesmo. “O afetar-se que existe dentro do ser humano necessita ser escutado de forma ética” (BRÍGIDO, 2014, p. 134), visto que a ética da escuta do afeto está na contemplação por uma atitude de misericórdia, ultrapassando o dito resumido em sistemas, narrando vidas em suas experiências de forma tal que cada pessoa seja valorizada e respeitada em sua estrutura por ser vivente na Vida Absoluta. “O sofrer faz parte do querer-ser-filho” (ECKHART, 2022, p. 39); se queres ser filho de Deus, mas sem querer sofrer, então andas muito errado” (ECKHART, 2022, p. 39); “[...] se Deus está comigo quando sofro, que mais quero, que outra coisa desejo? Pois se sou homem de bem não quero outra coisa, e nada desejo fora de Deus” (ECKHART, 2022, p. 41).

¹⁵¹⁶ “Deus está conosco na adversidade” significa que Ele próprio sofre conosco (ECKHART, 2022, p. 41-42). “Tão grato lhe é o sofrer que o sofrimento, para Ele, não é sofrimento. E por isso, se procedêssemos com retidão, para nós também o sofrimento não seria sofrimento, e sim, deleite e consolação” (ECKHART, 2022, p. 42).

¹⁵¹⁷ HENRY, 2015, p. 154-155.

¹⁵¹⁸ HENRY, 2015, p. 157-158.

humano se compreenda como herdeiro da vida no arquifilho, tendo Cristo como o portador e a condição transcendental da essência da Vida¹⁵¹⁹, o verdadeiro templo.

Vem à luz que o novo nascimento se dá em referência a Cristo, em quem temos a salvação. Por essas condições, iluminados pela trindade, compreendemos a relação dos filhos com o arquifilho e a nossa relação com Cristo “porta”¹⁵²⁰, pelo qual se estabelece, de forma gradual, o reacender, na memória do vivente, do retorno à sua origem identitária, que revela ao que ela é à medida que passa pela porta-Cristo.¹⁵²¹ Por essa passagem, páscoa, se faz a experiência da ipseidade original da vida em sua “carne patética”¹⁵²², cujo modelo é Cristo total em sua condição transcendental, pois esse Si é na primeira relação consigo na Vida mediado. Todo si (pessoa) possui a substância da carne¹⁵²³ no arquifilho, que é o intermediário entre o eu o tu, Ele mesmo. Portanto, a minha carne é a carne de Cristo-porta¹⁵²⁴, que nos dá acesso aos transcendentais por meio dos quais o eu chega a Si por uma espécie de autoafetação contínua, em processos de verdadeira alteridade que se dão no Filho. Mediados pela doação do Cristo, através de Cristo, e ao tocar alguém, tocamos a Cristo como Ele mesmo afirmou: a mim o fizeste.¹⁵²⁵

Não há na realidade moral cristã alusões metafóricas; somos carne, e essa carne inclina-se a mostrar a vida através do seu estreitamento patético no agir. Da mesma forma se dá o desenvolvimento moral¹⁵²⁶ em sua esfera pura e de verdade,

¹⁵¹⁹ Henry usa a expressão “vida transcendental” (de Descartes) como sinônimo das “modalidades da alma”; e essa escolha visa uma diferenciação linguística para evitar confusão com as nomeações da biologia (HENRY, 2010, p. 6).

¹⁵²⁰ JOÃO 10, 9, 2004, p. 1869.

¹⁵²¹ A identidade é esclarecida na cruz-ressurreição; e sua compreensão como parâmetro de comportamento humano está ligada à dialética que não reduz a ressurreição à cruz, ou a cruz à ressurreição. Negamos a ideia de que alguma realidade seja um prelúdio, já que é a intrínseca característica identitária inseparável entre as duas condições básicas de afetação provocadoras da reflexão pessoas que impulsiona o vivente a níveis mais elevados (MOLTMANN, 1971, p. 232).

¹⁵²² HENRY, 2015, p. 165.

¹⁵²³ “A carne é, portanto, doada na vida e constituída por uma substância impressional que é o Pathos, afetividade originária pura” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2024, p. 151), e à moralidade do mundo não se adiciona a verdade da moralidade vida, pois uma deriva das ideias e a outra da prática da compaixão, pela qual a justiça não é compreendida como uma lei externa, e sim como “inscrição no coração” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2024, p. 151).

¹⁵²⁴ Segundo Saldanha (2014, p. 96), só Cristo é a “[...] porta que nos dá acesso ao nosso eu”.

¹⁵²⁵ MATEUS 25, 40, 2004, p. 1750.

¹⁵²⁶ Os que se nomeiam religiosos não devem ser “presunçosos” simplesmente entendendo que, ao afirmar-se em contato com princípios sagrados, garantem a verdade da sua moralidade (DUSKA, Ronald; WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia a Piaget e Kohlberg*. São Paulo: Edições Loyola, 1994. p. 90). Isso atesta as duas condições da existência da moral cristã, tendo em vista a perspectiva do seu desenvolvimento. Aquela que se manifesta via experiência da transcendência; a experiência de Deus, arquiafetiva, que impacta a vida da pessoa e a torna melhor; o que reforça a ideia de que uma “pura curiosidade intelectual” em nada ajuda na transformação da pessoa e do seu agir. E aquela outra, para a qual é necessária a

na qual o eu, ao fazer algo ao outro, assemelha-se ao fazer a Cristo, pois o outro é outro Cristo, tendo em conta a autogeração da vida, filho no Filho, pelo qual todos somos filhos. Quem entra pelo caminho moral da racionalidade abstrata não entra pela porta; quem exclui os parâmetros de cuidado e humanidade nas relações e dilemas, em face dos discernimentos éticos, é ladrão e assaltante¹⁵²⁷, que caminha na verdade do mundo, escondendo-se ou negando a experiência de autoafetação por não viver a Vida no primeiro vivente ou por não reconhecer-se a Si no bem desejado, ipseidade.

Então, questionamos: quem é o ser humano? Entendemos que a pessoa humana é um eu transcendental vivente¹⁵²⁸, indivíduo na vida e que na vida se movimenta, e nela é.¹⁵²⁹ Não cabe, aqui, pensar em um comportamento de representação, uma vez que essa tendência significa inclinar-se a caminhar guiado por uma força que não enxerga, “força cega”¹⁵³⁰ que, ao negar a pessoa em sua condição de subjetividade afetiva, nega-se a si e não experimenta-se, por adentrar na via do inconsciente, tornando-se plasticidade aparente que elimina a subjetividade de ação na ilusão da salvação, pela racionalização de verdades falseadas e construídas no abstrato da dominação psicossocial. Para manutenção da memória da vida, para que não sejam creditadas realidades de desaparecimento, via pensamento ou contendidas de comparação que ocasionem a aniquilação, urge que busquemos rituais que simbolizem o humano e o que ele realmente significa; rituais que se dão via contemplação de Si.¹⁵³¹

condição de reconhecimento, abertura e fé em um “ser supremo”, que deve ser desenvolvido no humano como aquele que visa o “bem-estar da criação”, entendido como uma solução às questões históricas que interrogam sobre o mal; necessário como fonte originária que desenvolve a moral na esfera cristã com o encontro com Deus, que quer encontrar a pessoa, e a pessoa que quer encontrar a Deus, para face a face edificarem o novo mundo, construindo um novo céu e uma nova terra (APOCALIPSE 21, 1, 2004, p. 2165). Sem esse encontro, “Deus não estaria interessado nas coisas dos homens e não teria nada a dizer ao homem que tentasse tomar uma decisão” (DUSKA; WHELAN, 1994, p. 91). Da mesma forma, Bento XVI (2005), cujo discurso é afetivo e mobilizador da essência do ser cristão, em que a abertura do encontro é fundamental para viver a originalidade da vida moral, afirma o seguinte: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”. O Papa repetiu a mesma frase em seu discurso aos participantes da Assembleia da Doutrina da Fé, em 2006, no intuito de compreender a caridade divina “[...] através do Coração de Jesus Cristo”, difundida “[...] mediante o seu Espírito no mundo, como amor que tudo renova. Este amor nasce do encontro com Cristo na fé” (BENTO XVI, 2005).

¹⁵²⁷ JOÃO 10, 1, 2004, p. 1868.

¹⁵²⁸ HENRY, 2015, p. 166-169.

¹⁵²⁹ ATOS 17, 28, 2004, p. 1935.

¹⁵³⁰ HENRY, 2015, p. 172.

¹⁵³¹ Byung-Chul Han afirma que uma sociedade na qual não há promoção de espaço para a contemplação sobre o cansaço e o desaparecimento dos rituais, o que o faz retomar a discussão

Destarte, só é possível a Vida original arquiáfetiva no indivíduo que vive a verdade da vida em sua ipseidade e essência individual.¹⁵³² Esse individual não se dá conforme a concepção de mundo, que se individualiza no espaço que ocupa ou no tempo em sua maneira de mostrar-se na verdade do mundo, no aparecer. O que confere a individualidade é a verdade, o lugar que em sua condição arquiáfetiva, sem cair no absurdo da redução mundana pela qual não se reconhece no humano valor superior, o que o lança na ação racionalizada sob a forma do utilitarista¹⁵³³, que lhe

sobre reconsiderar a função do símbolo como reparadora e reestabilizadora das condições de sentido perdidas, muitas são as consequências danosas para a sobrevivência e para a vida de qualidade do humano. Para o autor, “[...] o mundo está desprovido do simbólico”, tudo se apresenta como fugaz e consumível, inclusive a afetividade e os valores éticos (HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução Gabrile Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021. p. 10-15).

¹⁵³² HENRY, 2015, p. 170-172.

¹⁵³³ Conforme o pensamento utilitarista de Jeremy Bentham, “[...] o mais elevado objetivo da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor”, e a “[...] coisa certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade”, que, para ele, “[...] é qualquer coisa que produza prazer ou felicidade e que evite a dor ou o sofrimento. Pois somos todos governados pelos sentimentos de dor e prazer e é a partir daí que vem os conceitos de certo e errado, pois todos desejamos por consequência o prazer e evitamos o que causa dor. Desejamos ‘maximizar a felicidade’. Sendo assim, temos o ponto de partida utilitarista para o argumento moral que é o ‘princípio da utilidade’” (SANDEL, 2015, p. 48-49). Esse pensamento encontra objeções no fato de que não respeita os direitos individuais, quer justificar a felicidade de uma maioria sem observar o sofrimento da minoria (SANDEL, 2015, p. 51-52); e, além disso, considera apenas os custos e os benefícios finais. O utilitarismo “[...] pesa as preferências sem as julgar, sendo que preferências de todos têm o mesmo peso, o que torna sua proposta atrativa. Assim, seria possível traduzir todos os bens morais em uma única moeda corrente sem perder algo na tradução” (SANDEL, 2015, p. 55- 59), pois tudo tem seu preço. Citando Thorndike, o autor destaca que, a partir do utilitarismo, “[...] toda mercadoria pode ser medida e comparada em uma única escala” (SANDEL, 2015, p. 61). Reformulando o conceito e o tornando menos calculista ao conciliar os direitos do indivíduo com a ideia utilitarista, John Stuart Mill chega ao “utilitarismo humanitário”, pelo qual as pessoas devem ser livres para fazer o que quiserem, contanto que não façam mal aos outros, sem interferência do governo. Nessa lógica, devem explicações à sociedade e à sua comunidade só quem, em suas ações, atinge os demais viventes; se não prejudicam o próximo, está garantida a independência absoluta e indivíduo vive em soberania (SANDEL, 2015, p. 63-64). Para Mill (*apud* SANDEL, 2015, p. 65), “[...] devemos maximizar a utilidade em longo prazo e não caso a caso”, haja vista que respeitar “[...] os direitos individuais com o objetivo de promover o progresso social torna os direitos reféns da contigência”. Portanto, não é correto impor à força ao indivíduo um comportamento em acordo com costumes ou acordos convencionais; se assim se age, impede-se a liberdade humana de manifestar quem é (SANDEL, 2015, p. 65-66), pois o humano é humano e exerce a sua condição afetiva quando no exercício das suas estruturas humanas, e frente às suas sínteses morais faz o exercício de escolha. Quem age pelo costume não escolhe e, portanto, não age conforme a sua condição afetiva de liberdade, o que faz aparecer a sua incapacidade de discernimento do próprio desejo; negar-se a decidir é repetir, como animais, as estruturas de condicionamento nas quais estão inseridos; estruturas condicionadas pela repetição e armazenadas na razão lógica (MILL *apud* SANDEL, 2015, p. 66). Uma pessoa de caráter desenvolve, por suas experiências e afetos, seus impulsos e desejos direcionados ao bem comum e ao seu próprio bem (MILL *apud* SANDEL, 2015, p. 65). De acordo com o utilitarismo, que precisa ser analisado quanto ao aspecto das condições afetivas, as ações são certas quando promovem a felicidade e erradas na produção do seu oposto; felicidade é o prazer e a ausência do sofrimento; infelicidade é a dor e a privação do prazer (SANDEL, 2015, p. 67-69). É necessário lembrar o teste de Mill (*apud* SANDEL, 2015, p. 69): “Entre dois prazeres, se houver um que obtenha a preferência de todos ou de quase todos que tenham experimentado ambos, independentemente de qualquer sentimento de obrigação moral para tal preferência, esse será o prazer mais desejável [...] a única

confere o valor de uma coisa ou fato. Frente à dignidade das pessoas, ipseidade reflexiva, asseveramos que a individualização do humano e de sua condição comportamental não está nesse mundo¹⁵³⁴; não há indivíduo no ente, no ente há uma designação exterior; só há individualidade no indivíduo em sua ipseidade e vida que nasce na autoafecção, pela qual só aí existe o filho no arquifilho. Portanto, o indivíduo empírico, determinado e descrito exteriormente, não é uma realidade de ipseidade; a pessoa do mundo, via suas modalidades de representação, nada mais é que uma ilusão transcendental.¹⁵³⁵

Dito isso, observamos que só a pessoa em Cristo é a verdade: vida, porta, ipseidade.¹⁵³⁶ Sendo Cristo o arquifilho, é ele mesmo que dá a Vida e a nutre; oferece a determinação essencial do seu Si a cada um de nós para “[...] ser um vivente na Vida”¹⁵³⁷; só há lugar para o vivente na vida¹⁵³⁸, que é a verdade, e a verdade é Cristo, e ele é o mesmo caminho que nos conduz a ele mesmo¹⁵³⁹, que é em seu si a verdade autoafetiva que se manifesta em sua condição de arquirrevelação, pois a “[...] a fenomenalidade se fenomenaliza originariamente numa autoafecção patética que define a única autorrevelação concebível, autorrevelação em que consiste a essência da vida”.¹⁵⁴⁰ A verdade e a vida são equivalentes, dizem da mesma coisa, visto que “[...] o caminho de acesso a uma coisa qualquer consiste na manifestação dessa coisa”¹⁵⁴¹; e por esse caminho temos acesso, no mostrar-se no mundo, à própria verdade do mundo. Assim, a vida é o próprio caminho que conduz ao que é diferente

prova de que algo seja desejável é alguém o desejar”. Para Mill (*apud* SANDEL, 2015, p. 71), “é melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E, se o tolo ou o porco tiverem uma opinião diferente, é porque eles só conhecem o próprio lado da questão”.

¹⁵³⁴ HENRY, 2015, p. 174-175.

¹⁵³⁵ Henry considera maldita a ilusão transcendental do ego, por ser a fonte de tudo o que experimenta. Eis onde está o esquecimento da condição de filho, que, por consequência, leva ao fechamento à graça derramada pelo Espírito. Essa vida não se desenvolve, visa apenas o cumprimento estrito e obediente do que é a convenção e a convivência em meio à sociedade (HENRY, 2015, p. 290).

¹⁵³⁶ Na realidade, o mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor; Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime (GAUDIUM..., 2018).

¹⁵³⁷ HENRY, 2015, p. 178.

¹⁵³⁸ JOÃO 14, 16, 2004, p. 1880.

¹⁵³⁹ É o afeto, o Espírito, “chama do amor”, que nos leva ao Filho, que nos leva ao Pai (CONGAR, 2005, p. 145). O Espírito Santo é a caridade divina derramada em nossos corações no mesmo princípio da comunhão dos santos e dos bens espirituais (CONGAR, 2005, p. 152); é o espírito, o fogo, o que queima os corações, o movimento afetivo doador que vem em socorro das nossas fraquezas, pois a nossa oração no Espírito é oração que se faz na cruz-ressurreição das nossas vidas, com “gemidos inexprimíveis” (ROMANOS 8, 26, 2004, p. 1980; CONGAR, 2005, p. 157).

¹⁵⁴⁰ HENRY, 2015, p. 179.

¹⁵⁴¹ HENRY, 2015, p. 179.

do mundo, desde que essa vida seja a que se revela na automanifestação; e esse caminho é o que constitui a verdade e a vida; somente o eu do arquifilho é o caminho que conduz à Vida a Ele mesmo, designado pelo “Eu”, que, por sua vez, conduz a vida até os viventes; primeiro em si e, depois, fazendo-se dom no Espírito, a vida de cada vivente nasce na arquiconsciência de ser absoluta.¹⁵⁴²

Como Deus basta a Si mesmo, a vinda à vida implica essa ipseidade que tem como modelo o que nos afetou primeiro¹⁵⁴³ na Vida; essa arqui-ipseidade se dá na experiência de Si mesmo, ou seja, eu sou a vida “por”, “com”, “em”, no “arquifilho”; uma única vida em suas múltiplas ipseidades singulares e sempre novas, as quais não provêm do mundo, mas da Vida. O ser humano é irreduzível em sua humanidade e experiência de moralidade, pois seu gene vital é indestrutível como origem essencial.¹⁵⁴⁴ Nessa visão, a palavra e Cristo não se limitam a uma moral da lei, a ultrapassam em direção ao seu fundamento, desde que a pessoa vivente saiba-se alimentada pelo pão da vida¹⁵⁴⁵; o “Eu sou”¹⁵⁴⁶, o Si mesmo do Filho nos filhos pela Graça afetiva, no Espírito; esse comportamento se forma quando, na liberdade, imita o arquifilho em seu agir. Dessa forma, o fracasso só se dá via acidente, e não essencialmente pelo Si mesmo em sua ipseidade, constituída ao se negar a nascer do Espírito e não aceitar-se o que é em meu Deus-Vida, para tornar-se filho, o que o lança para o desespero angustiante do esquecimento de ser filho, o Filho, neo-catencumenal.¹⁵⁴⁷

¹⁵⁴² HENRY, 2015, p. 180.

¹⁵⁴³ 1 JOÃO 4, 19, 2004, p. 2132.

¹⁵⁴⁴ HENRY, 2015, p. 181-185.

¹⁵⁴⁵ JOÃO 6, 36, 2004, p. 1858.

¹⁵⁴⁶ O Jesus entendido pela comunidade de João apresenta-se de forma diferente dos evangelhos sinóticos, demonstrado pelo fato de Ele falar de si mesmo e apresentar-se com títulos indicativos da sua missão como ser-Si pelo “Eu Sou”: Messias (JOÃO 4, 26, 2004, p. 1851); pão da vida (JOÃO 6, 48, 2004, p. 1858); luz do mundo (JOÃO 8, 12, 2004, p. 1863); porta das ovelhas (JOÃO 10, 7, 2004, p. 1869); porta (JOÃO 10, 9, 2004, p. 1869); bom pastor (JOÃO 10, 11, 2004, p. 1869); ressurreição (JOÃO 11, 25, 2004, p. 1872); caminho, verdade e vida (JOÃO 14, 6, 2004, p. 1879); verdadeira vide, videira (JOÃO 15, 5, 2004, p. 1882); rei (JOÃO 18, 37, 2004, p. 1890) (GUILLET, 1985, p. 8-9). O Evangelho quer ser a revelação de Deus para manifestar claramente a todos quem é Jesus, suas ações e o seu ser. No entanto, a hora reservada para a manifestação esplêndida do Filho do homem, tempo no qual tudo ficará transparente a respeito do “Eu sou”, é a da paixão, que demonstrará a clara necessidade da revelação de Jesus (GUILLET, 1985, p. 10); Ele não é mais promessa, é a própria palavra de Deus lançada realmente na vida de cada homem e mulher cujo objetivo é seu cumprimento e sua realização (GUILLET, 1985, p. 15). Essas indicações estão no prólogo, quando narra de forma magistral, com alta teologia, de onde veio esse homem misterioso, o que ele é e o que ele faz, fez e fará por cada um (JOÃO, 1, 1-18, 2004, p. 1842-1844; GUILLET, 1985).

¹⁵⁴⁷ HENRY, 2015, p. 186-187.

6.1.6 O esquecimento como condição da queda e da imoralidade

A pergunta que continua a fazer eco em nosso afeto é desejosa de saber quem somos, e sua resposta só nos é dada pela Vida. Como vimos nas descrições investigativas, apenas o Cristianismo pode mostrar-nos essa vida que revela a nós quem somos. Podemos, ainda, questionar se as ciências podem ajudar. Segundo Henry, as ciências modernas, bem como a sua filosofia, apenas desassossegam, desviam e desesperam o ser humano. Desse ponto de vista, quanto mais ciência, menos conhecimento de si, pois a ciência apega o homem a buscar respostas nas direções biológicas, que nada sabem da Vida em sua realidade da verdade, unicidade absoluta. Portanto, a pessoa descobre-se e conhece-se a Si como filho, só no Filho: “[...] ele não é um homem senão como é um eu, e ele não é um eu como um Filho, um Filho da vida, isto é, Deus”¹⁵⁴⁸.

Evidentemente, essas palavras se dirigem a Cristo, mas se a vida de Cristo é nossa vida, porque Ele é nossa vida, essas palavras também se dirigem a todo vivente como potência de ativação da sua memória, como possível lembrança de quem é, no Filho. Então, aparece no mundo da vida esta relevante questão: por que os filhos não sabem que são filhos? Precisamos voltar à doutrina do pecado¹⁵⁴⁹ original, ou até mesmo à origem platônica da água do esquecimento, para compreender o que Henry propõe: “É no nascimento do eu que está a razão oculta pela qual esse eu não cessa de esquecer este Nascimento [...] a sua condição de filho”.¹⁵⁵⁰

Há, então, necessidade de um novo nascimento? De onde deriva esse nascer de novo? Nas sagradas escrituras, percebemos que o nascer de novo não é mais da carne, é do espírito. Podemos encontrar eco na reflexão da teologia cristã sobre o batismo, a nova água, entretanto o novo coração não se dá via condições rituais externas, o que pode indicar algo mais profundo chamado, hoje, batismo¹⁵⁵¹ no

¹⁵⁴⁸ HENRY, 2015, p. 193.

¹⁵⁴⁹ “[...] A pessoa humana não é só físico-material; é transcendental, espiritual, é, portanto, ‘psiconoosomático’. Na dimensão somática, o corpo traz características próprias de sua semelhança com Deus. Observa-se que os corpos humanos são verticalizados, indicando a dimensão de transcendência, bem como a capacidade de moralidade e possibilidade de resistência à prática do mal. Portanto, não somos só inclinados ao pecado, mas, principalmente, aos bens superiores, eternos e espirituais pela superabundância da Graça” (BARBOSA, 2019, p. 75).

¹⁵⁵⁰ HENRY, 2015, p. 193.

¹⁵⁵¹ O Espírito se revela no batismo, na concepção e ação de Jesus, e pelo evangelho comunica a promessa de salvação de Deus em Jesus Nazaré, aquele que, por seu designio, sacrifício e na ação do Espírito, dom messiânico e escatológico (CONGAR, 2005, p. 31-32) O Espírito é o agir

Espírito¹⁵⁵², e não uma condição externa. O batismo no Espírito¹⁵⁵³ seria uma experiência de autoafecção, apenas visível, jamais comunicada. No entanto, permanece a pergunta: como diferenciar a charlatanice das experiências religiosas da verdade autoafetiva? Certamente, somente pela própria experiência. Sobre isso, Henry lança as condições do humano em um ciclo de doação sem possibilidade de verificação, levando-nos à estrutura de um eu que se autoafeta e é constantemente afetado; por essa característica de ser afetado a pessoa é lançada no seu “me”, “eu”, os quais procedem da experiência de Si mesmo em sua autoafetação.

Para Henry, esse experimentar na ipseidade da Vida “[...] entra em posse de si mesmo e ao mesmo tempo de cada um dos poderes que o atravessam. Entrando em posse desses poderes, ele está na condição de exercê-lo”.¹⁵⁵⁴ Esse exercício confirma-se no agir, que o faz ter posse de Si do eu, o que o torna a efetuação entre

de Deus que expressa o seu amor e engendra uma união correspondente a ele, no qual o próprio Jesus toma consciência de ser aquele que o Pai consagrou e enviou ao mundo (CONGAR, 2005, p. 33- 35). Após o batismo e sua vitória sobre o tentador, Jesus experimentou nele a presença do Espírito em ação, que presentificou o reinado de Deus e eliminou o demônio de seu reino. Jesus iniciou sua missão conduzido pelo Espírito Santo de Deus, que desceu sobre ele em seu batismo; batismo que renovamos quando reunimos a nossa comunidade, que continua, até hoje, a ser um novo Pentecostes; como em Jesus, a descida do Espírito Santo torna cada pessoa um agente que, em sua ação, se mostra por uma unção profética. Portanto, é na força e pela força do Espírito que a Igreja é consagrada para a missão e para o testemunho, e também ao martírio (CONGAR, 2005, p. 37- 39).

¹⁵⁵² Segundo a teologia católica, é enviado no Sacramento do Crisma, por meio do qual a pessoa é preparada para o combate pela fé. A recepção desse sacramento é necessária à consumação da graça batismal; e os fiéis são vinculados mais perfeitamente à Igreja, enriquecidos de força especial do Espírito Santo, obrigados à fé que devem difundir e defender, por palavras e obras (CATECISMO..., 1999, p. 355, Nº 1285). No Antigo Testamento, os profetas anunciaram que o espírito do Senhor repousaria sobre o Messias esperado; e a descida do Espírito Santo sobre Jesus, por ocasião de seu batismo por João Batista, foi o sinal que era ele quem deveria vir. Por várias vezes, Cristo prometeu a efusão do espírito, e os que então cresceram na pregação apostólica e se fizeram batizar também receberam o dom do Espírito Santo. Os apóstolos comunicaram aos neófitos, pela imposição das mãos, o dom do Espírito que leva a graça do batismo à sua consumação (CATECISMO..., 1999, p. 356, Nº 1286-1288). Para melhor significar o dom do Espírito Santo, foi acrescentada à imposição das mãos uma unção com óleo perfumado (crisma): “[...] Deus ungiu como o Espírito Santo” (ATOS 10, 38, 2004, p. 1289). A unção, óleo, é sinal de abundância e de alegria, é sinal de cura, faz irradiar a beleza, saúde e força, é o sinal de uma consagração. Os que são ungidos participam mais intensamente da missão de Jesus e da plenitude do Espírito Santo, a fim de que em sua vida exale “o bom odor de Cristo”. Aquele que nos fortalece em Cristo e dá a unção é Deus, que nos marcou com um selo e colocou em nossos corações o penhor do espírito (CATECISMO..., 1999, p. 358, Nº 1293-1296.); a filiação divina unenos mais solidamente a Cristo, aumenta em nós os dons do Espírito Santo, torna mais perfeita a nossa vinculação com a Igreja, nos dá força especial do Espírito Santo para difundir e defender a fé pela palavra e pela ação, como verdadeiras testemunhas de Cristo; imprime na alma um caráter, marca espiritual indelével (CATECISMO..., 1999, p. 360-361, Nº 1303-1304).

¹⁵⁵³ A união do Espírito com o corpo jamais pode ser dissolvida, pois é ato divino. O Espírito distribui uma multidão de dons e carismas na Igreja de Cristo presente visivelmente na história, o que se torna uma verdadeira expressão pneumatológica na qual se descreve e comenta a vida na liberdade de Espírito e na comunhão concreta da Igreja histórica, cuja essência não está nela, mas na força de Deus que age através dela (CONGAR, 2005, p. 205-207).

¹⁵⁵⁴ HENRY, 2015, p. 194.

o sujeito e o verbo – “eu posso”. Quando dispõe desses poderes, a pessoa define as condições do seu ego, rumando a uma experiência que a faz dizer em todo o seu agir “eu”, mesmo na contraposição de cada “eu posso” por um “não posso”, caindo numa instabilidade e impotência. O eu só está na medida em que o poder lhe é doado, e não produzido, pois se é produção é falsificação, ilusão; esse poder só nos é dado no “Eu” de Cristo, sem Cristo “nada podeis fazer”¹⁵⁵⁵; e o Eu de Cristo é o seu Espírito, e Jesus Cristo é a fonte de todo poder¹⁵⁵⁶, Filho, cuja apresentação original da vida se manifesta e se revela em sua poesia como ipseidade original da vida, poder doado por Deus, que é Vida no Espírito.¹⁵⁵⁷

Na dimensão teórico-cristã do ego, que difere da teoria do ego¹⁵⁵⁸ no mundo, que é apenas produção ou condições de desejo pessoal, encontramos o ego de Cristo, pelo qual edificamos e desenvolvemos o nosso ego¹⁵⁵⁹, que nos encaminha a um poder pelo qual obtemos a liberdade, imutável, pois é vida que se movimenta. Portanto, o homem “[...] não é senão produto de múltiplos determinismos que compõem a trama do universo objetivo. Somente o ego não é nada no mundo, cuja

¹⁵⁵⁵ JOÃO 15, 5, 2004, p. 1882.

¹⁵⁵⁶ “Para o Antigo Testamento, o Espírito Santo é sobretudo um poder que se apodera dos indivíduos, em ocasiões particulares. Ao contrário, o Novo Testamento começa descrevendo como o Espírito Santo desceu sobre Jesus e como permaneceu nele” (NEWBIGIN *apud* CONGAR, 2005, p. 103).

¹⁵⁵⁷ HENRY, 2015, p. 195-197.

¹⁵⁵⁸ Todos somos um ego, um eu. No entanto, toda a relação do nascido na vida tem por base o cultivo daquilo que ele é: filho. A relação com o outro só é possível com o outro, com o contato com o outro Si que em si carrega as mesmas condições de filho no Filho; sua carne é carne de Cristo, na qual se funda uma alteridade essencial, que ao tocar qualquer carne se toca a carne do “arquifilho”. É mentiroso amar a Deus e dizer não amar a cada Si (1 JOÃO 4, 20 (2004, p. 2132); o amor é condição de ser Filho (HENRY, 2015, p. 352-353). As teorias que tomam o ego no mundo como porto de partida têm decretado, desde o início, o seu fracasso; a verdade é o “ser em comum” na vida, que é o ponto de partida, e não o ego, e sim a vida. Em outras palavras, a relação com o outro só é possível em Deus, mesmo nos processos da vida em suas modalidades (HENRY, 2015, p. 355); todo o desenvolvimento do vir a ser filho ocorre pela graça, pois o Filho não pode trazer a Si a condição que já é sua. A compreensão do desenvolvimento moral do mundo está fundada em juízos amparados nas leis abstratas, porém a moral da vida é a moral da graça, da autoadoação do filho como autogeração na ipseidade de si mesmo na Vida Absoluta, que se dá na experiência de si. No amor se acomoda toda ética, e esse amor é derramado pelo espírito nos corações (ROMANOS 5, 5, 2004, p.1973); é somente como filho que um amor desenvolvido se entende como capaz de amar. Entretanto, com o desaparecimento da “radical” moral cristã do amor, surge no mundo a ruína da barbárie, que desenvolve o humano não para a vida, mas para o mundo; a moral se desenvolveu no mundo pelo direito individual, descambando em vazios, horrores, barbárie, por basear-se em seu próprio “poder”, em sua autoilusão transcendental, considerando-se doador de si, sem a Vida e, por isso, sem o outro, sem amor, sem comunidade, em um solipsismo que desconsidera quem somos: filhos no Filho (HENRY, 2015, p. 359).

¹⁵⁵⁹ “O ego experimenta a sua própria passividade porque ele é autoafectado e não constituído através da atividade da consciência intencional. A passividade é a própria manifestação do ego, sem necessidade de um meio que vivifique sua matéria fenomenológica. Por isso, ela não tem acesso, se revela antes da consciência dela mesma” (PAGNUSSAT, 2004, p. 89-90).

Ipseidade não pertence senão à Vida”¹⁵⁶⁰; o ego do mundo acredita ser o centro e a origem do seu próprio ser, e então nasce a “ilusão transcendental”, o pecado, no acreditar ser ele próprio o seu fundador, o que o leva à queda¹⁵⁶¹ e, assim, ao esquecimento, e, por conseguinte, à falsificação da vida, que passa a ser vivida como um “hiperpoder”.¹⁵⁶²

Nessa dimensão não se pode esquecer a teoria da graça. Paulo¹⁵⁶³ ensina que tudo o que temos e recebemos¹⁵⁶⁴ é dom¹⁵⁶⁵; e a ilusão, o “engano” é pensar ser alguma coisa sem que o tenha recebido; o engano não é no lá fora; o ego que pensa constituir-se só em si adquire as características de um ladrão de si, que rouba e esconde a verdade da vida.¹⁵⁶⁶ A ilusão transcendental é uma das causas do esquecimento da condição de filho, o que torna o ego uma vítima de tais ilusões e agente do mal; o esquecimento se intensifica quando está no hiperpoder, pois quanto mais o exerce, mais amplia a possibilidade de esquecer de tão suja origem de poder; quanto mais oculta a vida, mais se inclina ao esquecimento e à verdade do mundo; ao esquecer o “ego”, Cristo, o símbolo presente do “eu”, a pessoa se lança no mundo como forma de buscar encontrar-se, por que perdida. Nessa dimensão, a vida adquire uma condição factual de um ente que vive na exterioridade.

Dito isso, a ética não pode ser encontrada no mundo¹⁵⁶⁷, “no mundo não há valor”, há preocupação única consigo mesmo, o que torna o ego responsável por todo

¹⁵⁶⁰ HENRY, 2015, p. 199.

¹⁵⁶¹ É a partir da acolhida responsável de Abraão da benção divina que se inaugura a história da salvação (LACOSTE, 2004, p. 1081). A economia da Salvação consiste em Deus, por meio da história e mediante sua aliança com Abraão e Moisés, e por intermédio dos profetas prepara os homens para a vinda do seu filho, para nos redimir e nos erguer da queda e da desobediência de Adão; e por Jesus Cristo nos salvar (LACOSTE, 2004, p. 1081).

¹⁵⁶² HENRY, 2015, p. 200.

¹⁵⁶³ Henry descarta a lei, contudo a lei não exclui, ela privilegia os mandamentos éticos, direcionando-os como uma regra (BAUER, Johannes. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 234). A esse respeito, Paulo propõe não um acréscimo, mas um preceito que está acima de todos os outros, e por isso os plenifica: “o amor ao próximo”. Essa é a lei das leis, e quem não a cumpre não obtém a redenção e revela a sua débil experiência de fé. Se alguém faz o mal, é porque não conhece o bem, e não ama porque não cumpre a lei, a lei pura que é a “[...] a presença do Espírito Santo dado por Cristo, como inspiração para a nova vida das pessoas” (LÉXICON: dicionário teológico enciclopédico. Tradução João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. p. 435).

¹⁵⁶⁴ O ser humano não será justificado por obras da lei porque não deve presumir poder conquistar sua salvação por forças próprias; só encontrará sua salvação quando se compreender em dependência a Deus, o Criador (BULTMANN, 2004, p. 327).

¹⁵⁶⁵ 1 CORÍNTIOS 4, 7, 2004, p. 1997.

¹⁵⁶⁶ HENRY, 2015, p. 201.

¹⁵⁶⁷ A ética do mundo possui a vontade de normatividade, o que requer uma estrutura de representação, uma “metafísica da representação”. A ética, com seu desejo de ser ciência, ao definir as condições de objeto, lança fora de si a verdade sobre o qual caminha a pessoa: a sua condição subjetiva. Decidir, ou discernir, sob a condição de normatividade é amostra de um vivente

exercício de poder moral mundano no mundo, em todas as suas condições. Cristo é fonte de moralidade e de seu desenvolvimento essencial, pois só ele é “o alfa e o ômega”.¹⁵⁶⁸ Se de um lado há um poder e de outro um não poder, há de um lado o ego transcendental e de outro, um egoísmo transcendental, cuja única preocupação é “lançar-se fora”. Nessas condições, a preocupação é unicamente consigo, o que ocasiona a exclusão recíproca.

Em uma segunda etapa, a sua preocupação volta-se a si na vida; quanto mais preocupado consigo, mais sua essência lhe escapa, e mais ainda se esquece de que é filho. Observamos que Henry não se distancia de uma ética do cuidado, aproxima-se e a corrige, oferecendo sua origem via dimensão de uma ética que, ao se preocupar com o outro, preocupa-se consigo pelo cuidado de Si no outro¹⁵⁶⁹, pois o outro é também a vida minha em outra condição de vivente. Por isso, o egoísmo é uma relação consigo no mundo¹⁵⁷⁰, o que se ausenta da vida cristã de comunidade¹⁵⁷¹, da

do mundo e não da vida. A direção do desenvolvimento humano está no mergulho a decidir-se ser Si na vida com o que é em Si mesmo (ROSA, 2006). Portanto, se há uma ética destruída, e pessoas paralisadas nas normas da exterioridade, deriva da desconsideração da sua subjetividade; e, sem valor à subjetividade, todo humanismo se perde; com a perda do humanismo, a sociedade entra em barbárie (ROSA, 2006).

¹⁵⁶⁸ HENRY, 2015, p. 203.

¹⁵⁶⁹ “A Fenomenologia da Vida, segundo Michel Henry revela em si mesmo, no afetar-se em si e consigo desvelando por imediato a originalidade, ao outro; manifestação da vida que comprovamos a partir das afecções indispensáveis em nós” (ALVES, Valdecyr Herdy *et al.* Fenomenologia da Vida no cuidado afetivo de enfermagem na pandemia da COVID-19: um estudo de reflexão. *Escola Anna Nery*, v. 25, e20200469, 2021. p. 2).

¹⁵⁷⁰ Sandel (2015, p. 278) afirma que, na medida em que os filhos são obrigados a ajudar até mesmo os maus pais, o argumento moral transcende a ética liberal de reciprocidade e consentimento. Em um mundo com enormes disparidades entre países ricos e pobres, as reivindicações da comunidade entram em conflito com as reivindicações de igualdade (SANDEL, 2015, p. 281-283). Nos tempos atuais, vive-se, derivado quem sabe das estruturas das bolhas das redes, um “egoísmo coletivo”, uma preocupação com os que são da nossa família, grupo, igreja, círculo social. Reparar os erros do passado de nosso país é uma forma de afirmar lealdade a ele. A capacidade de sentir orgulho e vergonha pelos atos de membros de nossa família e de nossos concidadãos tem relação com a responsabilidade coletiva; o fato de pertencer a um determinado grupo nos torna, de certa forma, responsáveis (SANDEL, 2015, p. 287-288).

¹⁵⁷¹ Jesus é impensável sem sua comunidade de salvação, o seu “*pathos-com*”. Cristo morre para que a sua comunidade nasça em sua morte, e para ser no mundo a aparição dessa realidade de salvação no plano da visibilidade histórica (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 53). A comunidade, nesses termos entendida como eclesial, se queremos seguir a teoria cristã de Henry, é a forma da manifestação histórica da vitória conseguida por Cristo; tendo Cristo por cabeça, e o corpo sendo a igreja, comunidade, contexto, seja qual for a nomeação; esses viventes são a comunidade, a própria salvação do Cristo, em sua forma corporal de salvação. Se a Igreja é o Cristo sacramental, isso significa que também, como Cristo, ela é de maneira mística “cabeça e membros”, o Cristo sacramental ou místico, corpo glorificado de Cristo (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 54-55); é Igreja-comunidade de salvação e santificação, que contém em si a realidade da redenção do Cristo; é expressão de sua própria comunhão de graça e de vida com Cristo, e não apenas a manifestação do próprio Cristo; a Igreja é comunidade de santificação e comunidade de culto que visibiliza a graça da redenção, que se realiza pelo ministério e pelo carisma como sinal social prenhe dessa união interior com Deus (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 57-58).

vida fraterna.¹⁵⁷² A ética cristã em sua pureza essencial é a ética da Vida, visto que não condena os bens necessários e se relaciona com a condição da verdade da vida no “ego” como Filho. Se o cristão deseja a verdade, não deve se permitir esquecer a sua origem e nascimento, acabando por definir-se com o mundo. A nossa realidade de imanência não é o mundo, é a Vida; temos, então, a duplicidade do mundo, e outra que não é do mundo, definidas por sua condição egoísta de relação com o que o mundo oferece. A preocupação do mundo não pode oferecer a verdade essencial daquilo que a ela preocupa, pois o que oferece, já suprimido pela preocupação, oferece como destruição; e já o entrega destruído. O fazer, o colocar para fora de si, se derivado do mundo, não vem de dentro, e sim da consciência¹⁵⁷³ intencional que se esvazia na ética na moralidade contextual e dominada por vontades de hiperegos.¹⁵⁷⁴

O mundo deseja, mas não alcança – “vós cobiçais e não tendes”¹⁵⁷⁵; então, o que vem do mundo é desrealização, devido ao seu modo de manifestação; o que ocasiona um sofrimento¹⁵⁷⁶, amparado em um desejo de ser, no vazio, no nada, modelado unicamente nas paixões.¹⁵⁷⁷ “Pois se a Luz que há em ti são trevas, quão grandes serão as trevas”¹⁵⁷⁸, e essa preocupação é uma desrealização; “[...] é o

¹⁵⁷² ATOS 2, 2004, p. 1902-1905.

¹⁵⁷³ A verdade designada, representada, posta diante de si, não é a verdade em sua originalidade (DIMAS, 2014, p. 79); é tradução e descrição conforme condições de afetividade. Para Henry, não há uma separação brusca entre o que é visto e o que não vemos, visto que a encarnação supõe uma realidade invisível, que ao tornar-se carne é visível, mas não objetivante. Da mesma forma, a ética e sua moralidade em desenvolvimento não se limitam a estágios estanques e determinados, são a própria movimentação da pessoa na Vida e em suas experiências aí estruturadas. Não há passos, estágios ou níveis, o ser é para além de onde ele se revela. Como lembra o poeta, o “caminho se faz caminhando”, e a revelação se dá revelando-se. Ao olhar o ser humano, deparamo-nos com a incapacidade de o humano doar-se a Si e revelar-se a Si de forma contínua e perfeita. Se o humano é vivente na vida, a revelação absoluta não possui um nome abstrato de “autoprojetividade”, “inconsciente”; essa realidade é a própria Vida; e se a vida é eterna, só há uma possibilidade de iniciar o que seja essa invisibilidade do invisível: Deus. No fim, em sua condição parenética, o agir é verdadeiro quando baseado na inclinação da manifestação do autor, que se manifesta em sua pureza ao indicar a invisibilidade do ver – “ainda não”, contudo “já”. A Vida Absoluta é Deus mesmo em comunidade, “autofenomenalidade”, “*pathos* originário”; “[...] o que revela é o mesmo revelado” (DIMAS, 2014, p. 83).

¹⁵⁷⁴ HENRY, 2015, p. 203-208.

¹⁵⁷⁵ TIAGO 4, 2, 2004, p. 2110.

¹⁵⁷⁶ “Deus e a natureza não consentem que haja um mal ou sofrimento puro” (ECKHART, 2022, p. 12). “Sêneca, um mestre pagão, pergunta: Qual é a melhor consolação no sofrimento e no infortúnio? E responde que o homem deve aceitar todas as coisas como se assim as tivesse desejado e pedido (ECKHART, 2022, p. 15-16). “O homem que sofre deve recordar, outrossim, que Deus fala a verdade e que as suas promessas são feitas em seu próprio nome, como Verdade” (ECKHART, 2022, p. 21).

¹⁵⁷⁷ 1 PEDRO 1, 14. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2114.

¹⁵⁷⁸ MATEUS 6, 22-23, 2004, p. 1714.

estatuto fenomenológico da Vida, sua dissimulação original e essencial, que o mergulha num esquecimento aparente”.¹⁵⁷⁹ Para Henry, esse esquecimento é o modo de pensar como se a vida não existisse para além das configurações da materialidade; e no Cristianismo Henry encontra uma voz que grita para além do já estabelecido, e apresenta as suas origens: na vida não há nenhum lá fora; por isso é esquecimento de si, de forma radical, sem memória, o que a esta escapa. Nas palavras do autor:

A Vida é sem memória¹⁵⁸⁰ porque nenhuma intencionalidade, nenhum desígnio de um objeto qualquer é capaz de acontecer nela [...] é porque a Vida escapa a qualquer memória possível que o homem esquece sua condição de filho – na medida em que essa condição é a de um vivente cuja essência é a Vida.¹⁵⁸¹

Henry afirma a vida em sua relação consigo como uma realidade, ego invisível e, por isso, impossível de ser superado; que está no mundo das representações, se analisada por um ego em sua inversão do “eu” para o “si”. Lembrar-se de Deus, da vida, não é um esforço que se dá na racionalidade da memória; esse esforço é uma ação contra si, um formar-se ser à luz do mundo; e a memória se constitui onde a vida já não é mais, onde toda lembrança não é a vida, pois a vida é vivida em sua condição de ato afetivo.

Ao ser não é possível a ética, que não é possível como normas¹⁵⁸² direcionadoras, somente como ação na qual, pateticamente, o ser está submerso a Si

¹⁵⁷⁹ HENRY, 2015, p. 209.

¹⁵⁸⁰ Karl Rahner afirma que a memória é uma busca cujo efeito é animar a fé; pela memória, a pessoa entende-se marcada por um período que, mesmo em seu esquecimento, deseja ardentemente, atraído, encontrá-lo em suas mesmas condições de afeto. A memória “[...] orienta-se para o portador absoluto da salvação” (RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de Cristianismo*. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989. p. 375); e a conversão e o encontro pessoal da pessoa com a vida ocorrem devido às suas condições “apriorísticas” de espera, de busca, de esperança. É pela possibilidade apriorística, a memória, que podemos realizar experiências unicamente individuais na história (RAHNER, 1989, p. 376); experiências que são “radicalizadas” e “elevadas” pela graça a nós dada pelo Cristo no Espírito, arquifilho em sua condição arquiafetiva, doador na fé (RAHNER, 1989, p. 377). Pela fé somos movidos a adentrar, pela memória, na busca do fazer o bem, pois, como viventes, vivemos na Vida Absoluta, que é o sumo bem. O desenvolvimento/ discernimento moral é um lembrar-se de ser Filho, e esse lembrar-se se concretiza pela escuta da palavra que provoca e esquenta o coração à conversão, que implica um novo nascimento. O novo nascimento, batismo no Espírito, acontece toda vez que o ser humano avança em seu processo de reconhecimento de ser Filho pela mudança gradual da vida. No arder de uma inquietude em seu coração de ser melhor, de forma invisível, reside a chama que o lembra de ser novo, renascido, “[...] nova criatura [...] que se fez nova realidade” (2 CORÍNTIOS 5, 17, 2004, p. 2022). O novo nascimento é uma forma de atualização do mistério em sua estrutura de “anamnese”, quando, de alguma ou para alguma realidade na e da Vida Absoluta, pelo provar-se a Si mesmo, a pessoa deseja ser mais e melhor de forma livre e gratuita, movida pela graça transparente na misericordiosa compaixão (RAHNER, 1989).

¹⁵⁸¹ HENRY, 2015, p. 2010.

¹⁵⁸² A lei não era só compreendida apenas como uma norma a ser observada sob pena ou castigo; as interpretações levavam em consideração o “culto”, significando a manifestação da vontade de

mesmo, capaz de superar parcialmente, de forma gradual, o esquecimento de si na autogeração, na origem do esquecimento de ser filho.¹⁵⁸³ Assim, não possuindo a possibilidade da memória de ser filho, só poderemos caminhar na luz guiados pela luz, e só saberemos o caminho, dado não lembrarmos do caminho, pelo Cristo, Verbo de Deus, que conduz a cada pessoa pelo caminho da humanidade. É possível que, derivados do esquecimento da condição de filho, o ego a nós escape, por ser uma demonstração da dissolução como característica da intencionalidade com a qual a ilusão se estabeleceu no mundo.

Na relação com o ego da vida, o “eu sou”, o ego em si, une cada vivente à Vida; não é possível lembrar e seguir tranquilamente o caminho de uma vida ética sem que sejamos guiados pelo arquifilho, pois nossa condição de filhos, pervertida pelo pecado¹⁵⁸⁴ de escravizado no mundo da intencionalidade, não é revertida pelo próprio mundo, e a nossa memória de ser quem somos será um arquesquecimento. Não há possibilidade de automoralidade, visto que o que possuímos na consciência é memória de uma realidade vivida, e não experiência autoafetiva da Vida. A ética em seu desenvolvimento está na figura de Cristo¹⁵⁸⁵, em sua condição baseada

Deus. Quando, para muitos, a norma virou legalismo, pura letra, veio Jesus para tirá-la do seu vazio e devolver-lhe o espírito, a afetividade, a Vida (GRUEN, Wolfgang. *Pequeno vocabulário da Bíblia*. 13. ed. São Paulo: Paulus, 2002. p. 44).

¹⁵⁸³ HENRY, 2015, p. 211-212.

¹⁵⁸⁴ A lei interpretada em termos de “pecado” provoca transgressão por que existe (ROMANOS 4, 15, 2004, p. 1972); onde há lei, há o pecado pela lei ou pelo infligir da lei e deixar-se guiar pelos legalismos que se constituem perigo para a visão da graça de Deus, invalidando os direitos por ela concedidos. “A lei provoca a Ira no sentido de que ela revela o pecado, e manifesta o que há de pecado no homem, como também a sua impotência para superá-lo” (MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983. p. 542). O pecado quando toma conta da pessoa anula-a; a lei, tomada em absolutismo, toma lugar da verdade até omitir e/ou não reconhecer as propostas da nova lei; a lei da qual Paulo trata é a lei judaica que descende de Moisés, o decálogo, sobre o qual, muitas vezes, faz referência. Essa questão de legislação não manda pecar, mas são os pecadores imbuídos dos seus interesses pessoais que se aproveitam da lei, interpretando-a de forma mais conveniente e favorável às suas situações particulares, tornando-se “força de pecado”, mesmo sem o objetivo para tal. A lei provoca oportunidade para que os pecadores revelem a sua causa de pecado. Possivelmente, reconhecendo o impulso e a concupiscência natural do homem, são necessárias normas como guia de convivência e de relacionamento com Deus e com o próximo. No entanto, não se pode deixar escravizar por elas; quando isso acontece, não é mais a lei, é sim fundamentalismo legalista, e não mais estará a favor do homem e do bem, e sim contra a pessoa e a favor do pecado. Pela graça a pessoa se torna livre do peso do pecado; peso que, segundo Henry, é o da vida, a infelicidade. Todos carregam o peso indesejado, que afeta; porém, a leveza da vida é o amor que experimentamos no arquifilho pelo mesmo caminho que ele a nós abriu, mesmo no auge da impotência humana que se experimenta no sofrimento e é nesse mesmo auge que se dá a ipseidade e pelo ego; Deus no nada é o tudo pelo qual mergulha a pessoa em sua “hiperpotência”; a moralidade do ser-Si (HENRY, 2015, p. 293-295).

¹⁵⁸⁵ Segundo Duska (1994), a igreja esteve disposta a desenvolver na pessoa as suas condições mais maduras de virtudes, o que significa uma ação livre dos condicionamentos nos quais está inserida. O estágio mais elevado é o da liberdade, como explicado no Gaudium et Spes 17, que afirma ser na liberdade que encontramos na pessoa o sacramento da “imagem divina”, uma verdadeira

unicamente no agir no amor.¹⁵⁸⁶ A superação do esquecimento é apresentada pelo Cristianismo como a vida eterna, a salvação; e reencontrar a condição original seria um nascer de novo, um nascer de novo para a eternidade, um voltar à vida¹⁵⁸⁷, uma ressurreição, e não uma ressuscitação.¹⁵⁸⁸

6.2 A PALINGENESIA¹⁵⁸⁹: NOVO NASCIMENTO

liberdade, ou seja, arquiconsciente do seu agir. Assim, “Cristo vem para livrar-nos, e não para nos fazer de robôs sob as leis de um ditador. Toda aceitação madura de Cristo ou do Pai deve ser livre e espontânea, e não um mero reflexo condicionado” (DUSKA, 1994, p. 99). Para Duska (1994), a justiça e o amor são os ideais que possuem uma ordem mais elevada, pois estão em sintonia sobre o que é o reinado de Deus. Pela justiça e amor é que descobrimos o nosso ser filhos. “Se o mais elevado nível de raciocínio é o nível de princípio, se os princípios mais elevados são a justiça e o amor e se justiça e amor podem vir somente de uma escolha livre, então dificilmente se encontrará uma afirmação mais coerente de tais princípios do que aquela expressa no Novo Testamento” (DUSKA, 1994, p. 102). O Novo Testamento não é uma lei, ou estrutura de letra, mas evangelho, uma pessoa, Cristo.

¹⁵⁸⁶ Deus nos ama com movimento e, portanto, com um desejo que é eco de seu próprio desejo, que ele nos revelou como sendo seu Espírito. O Espírito consumará em nós o princípio com amor, sendo realizador de nossas vidas de filhos de Deus como dom (CONGAR, 2005, p. 95-96).

¹⁵⁸⁷ HENRY, 2015, p. 213-214.

¹⁵⁸⁸ JOÃO 3, 4, 2004, p. 1847.

¹⁵⁸⁹ O termo novo nascimento aparece no Novo Testamento como conceito de “renascimento”, “palingenesia”, indicando nova realidade: a vida cristã. A palingenesia é uma palavra metafórica para esclarecer o que é o mistério da salvação. Em 1 Pedro 1, 3; 23 (2004, p. 2113-2114), significa os “novamente gerados”; em João 3, 3 (2004, p. 1847), “nascidos de cima”, operados pelo Cristo, o Filho do homem. Esse termo indica o renascido do mistério, possível devido à encarnação. A realidade de novo nascimento só é possível porque realizada no Espírito Santo, pelo batismo (JOÃO 3, 6, 2004, p. 1847). Pelo Espírito nos tornamos filhos da Vida Absoluta, cuja semente permanece em nós como caráter intocável, essencial, invisível. Esse novo nascimento é, à luz da palavra, uma “adoção escatológica” pela qual o humano permanece em Deus em suas duas condições: fé e amor. O renascimento é comunhão com Cristo no Espírito da verdade, que torna a pessoa desejosa de, gradualmente, desenvolver e discernir pelo bem, e em Cristo ser livre do pecado, da morte. Na “períclope de Nicodemos” (JOÃO 3, 1, 2004, p. 1847), ilustra o reino de Deus que se alinha ao renascimento; o novo nascimento não é uma simples conversão, mas uma “[...] renovação radical para a salvação” (BAUER, 2000, p. 370), possível pelo Espírito da Vida Absoluta. Em Paulo, expressa-se pelo termo “nova criatura” (GÁLATAS 6, 15, 2004, p. 2038), característica da cruz. Esse ser novo é uma realidade escatológica, já, mas que ainda não opera “[...] em virtude da ressurreição de Cristo [...] nova maneira de viver [...]” (BAUER, 2000, p. 370). Pelo banho da regeneração, novo nascimento, “[...] em que estão resumidos a encarnação, a obra salvífica de Cristo, o Espírito Santo, o batismo e a ética, os batizados sabem que, pela misericórdia de Deus são salvos, renascidos, renovados, herdeiros” (BAUER, 2000, p. 370), que pela graça derramada nos corações são justificados, tornados novos nascidos, povo da Vida, da afetividade, herdeiros da glória, em íntima unidade e abertura, pela “efusão do Espírito Santo”, que renova a vida (2 TIMÓTEO 3, 6. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2080). Em 1 Pedro 1, 3 (2004, p. 2113), Deus é chamado de “[...] o Deus que gera a nova Vida”. Com esse termo, estamos diante do fundamento da existência como ser filho, que tem por base o seu ser “misericordiado”. É dessa forma que o cristão na vida é vivente, no cultivo da “viva esperança” que sustenta a memória de ser Filho na vida. Gerados hoje, nascem pela palavra de Deus, semeada na cruz. Em 1 Pedro, os cristãos são chamados de “recém-nascidos”, sempre desejosos do alimento apropriado para o crescimento e desenvolvimento espiritual e moral, para que assim possam chegar a sua meta: a salvação (BAUER, 2000, p. 371).

O que é a salvação? Em termos cristãos, em Henry, encontramos uma resposta que versa sobre a originalidade, entendendo a salvação¹⁵⁹⁰ como um encontro¹⁵⁹¹ com a Vida Absoluta. A pessoa verdadeira não é a condição plástica observável no mundo, é um “eu transcendental”; a própria pessoa não pode ser doadora de si mesma, não é fonte da sua vida em sua condição de autoafetação. Dada a condição da doação, encontramos-nos nos limites solicitantes de uma teologia da graça¹⁵⁹², sendo essa graça o centro da existência humana. Por isso, tornar-se filho é a condição para acessar a salvação¹⁵⁹³, e este é o novo nascimento que salva; reinventar-se¹⁵⁹⁴, “reinventar” a sua própria vida na Vida Absoluta que não se encontra na verdade do mundo via algum conhecimento sistematizado, empírico¹⁵⁹⁵; a

¹⁵⁹⁰ Deus não fala aos homens como opressor ou alguém distante, mas como amigo, próximo, que se fez capaz de sentir com o outro as suas dores, permanecendo em Si mesmo divino e humano, indicando o caminho verdadeiro de comunhão com o Pai. É por Cristo mediador que a história da salvação se manifesta na história humana, mesmo a sua ação já estando presente desde os nossos pais nas mais diversas formas; pelo Verbo encarnado, agora, mostra-se em plenitude. A salvação é a realização plena e definitiva de todas as aspirações do homem e desejo de estar bem, sadio, realizado (*salus*); a nossa salvação vem do alto, e com amor assume a nossa natureza; salvação que liberta do inimigo, ajuda, cura em afeto (*soteria*); salvação que vem do primeiro testamento, libertando os oprimidos de toda a escravidão e os inserindo na terra prometida, selando um pacto com os seus escolhidos como aliança, sacramento de amor cujo ápice é Jesus de Nazaré, que em sua condição arquiafetiva nos salva pelo perdão, nos redime, nos justifica (LÉXICON..., 2003, p. 677-678).

¹⁵⁹¹ O ser é, em princípio, aberto ao outro, e no encontro comunica a Si mesmo; em todo encontro de homem a homem existe uma revelação e fé; a revelação e a fé religiosa possuem um aspecto carnal de visibilidade de apreensão histórica, que culmina no homem Jesus (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 5-7).

¹⁵⁹² O empenho de Paulo é esclarecer que o ser humano não pode alcançar ou alterar qualquer “status” seu perante Deus, o que está a mercê da doação, da Graça. Nenhum humano pode realizar sobre si – “autojustificação”; tudo o que se realiza na vida do humano, até sua evolução moral, que se expressa na atitude de benevolência ética, é fruto do ato divino da Graça. Portanto, a conversão não se dá via esforço, e sim via Graça divina (HARRINGTON, Wifrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação: a promessa: a realização*. Tradução Josué Xavier, Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulus, 1985).

¹⁵⁹³ HENRY, 2015, p. 217.

¹⁵⁹⁴ Wondracek (2010) afirma que o nascer não é da vida temporal, mas do reconhecimento de que foi gerado na Vida Absoluta. Esse reconhecimento, conhecer de novo, acontece na conversão movida pelo afeto, pelo Espírito. Por esse caminho é possível superar o esquecimento, pois o nascimento transcendental implica o renascer. A segunda vida é uma conversão que se dá com a confissão do afagamento da vida; o dar-se conta de estar na vida afetado afetivamente. É nessa volta que o vivente entende que fora da vida é impossível viver. “A Vida permanece em cada filho como a pressuposição interior a sua condição e da qual o filho não pode excluir-se; isso nem o filho pródigo esqueceu” (WONDRACEK, 2010, p. 110).

¹⁵⁹⁵ Essa condição pode ampliar a reflexão do que Henry chama de *pathos* com, que podemos associar em sua condição ao que a tradição cristã chama de comunhão dos santos. Em que consiste essa realidade? Na “participação”, no que há de mais puro e santo, que é a Vida que se dá em forma sublime, e que só pode ser experienciada pelos carismas, os dons do Espírito Santo. Essa condição encontra seu ápice como unidade na Vida Absoluta, no “sacramento do pão eucarístico” (CONCÍLIO..., 2018, p. 78, Nº 3); e entre as pessoas, as que ainda peregrinam e as que já estão no triunfo da glória, pois todas vivem da e na mesma vida, um só corpo (CATECISMO..., 1999, p. 267, Nº 946) que comunga dos bens espirituais (ATOS 2, 42, 2004, p. 1905) operados na fé, que as une e incorpora Vida em Deus por Cristo, no Espírito Santo (CATECISMO..., 1999, p. 268-269,

salvação¹⁵⁹⁶ escapa a qualquer tentativa de aprisionamento de uma razão ou lei¹⁵⁹⁷, não é uma realidade que se dá em uma consciência intencional.

6.2.1 Simone Weil (1909-1943): nascida na vida tocada pelas causas sociais

O testemunho de Simone Weil (1909-1943) é o relato de uma nascida que dispensa representações, não requer fórmulas ou sinais externos de adesão. Sua vida mudou radicalmente após a experiência de Si mesma, ao provar-se mediante o sofrimento do próximo. De origem judia, cresceu em Paris, estudou filosofia e engajou-se nas lutas sociais; foi uma pacifista que se envolveu em questões políticas e se dedicou a trabalhar próximo a operários, experiência que se tornou relevante para a sua vida. Nesse contato com a “miséria” humana, ela se ligou a Cristo; foi ali que Ele a tocou.¹⁵⁹⁸

Nº 950). Essas pessoas manifestam, em sua vida peregrina, carismas em comum para o crescimento da comunidade (1 CORÍNTIOS 12, 7, 2004, p. 2008; CATECISMO..., 1999, p. 269, Nº 951; ATOS 4, 32, 2004, p. 1908); essa comunhão de Vida é santidade, partilha do que de graça já receberam, nascimento de um agir, uma ética que privilegia os que mais sofrem, por reconhecer-se como administradores, viventes na Vida Absoluta (CATECISMO..., 1999, p. 269, Nº 952). Pela condição de ser-Si doado, exercem no mundo uma vida de caridade e solidariedade, ou seja, cuidado (ROMANOS 14, 7, 2004, p. 1988), o que conduz a um comportamento de alteridade, cujo sair de si leva ao encontro de Si no seu Si mesmo, que chora e grita pela sua própria vida, na partilha de uma vida em sua dignidade. No agir em prol de, em sua liberdade, a vida se abre à totalidade de ser ipseidade (CATECISMO..., 1999, p. 80, Nº 267-269); ser comunidade, viver esse *pathos* com, na condição moral, é saber-se vivente e integrante, de “caráter indelével”, de forma peregrina e celeste, purificados e glorificados, participante de modos e graus diversos da caridade de Deus e do próximo (CATECISMO..., 1999, p. 269-270, Nº 954). Quem já passou pela grande tribulação se torna testemunha de coragem e perseverança, na esperança da glória eterna, vencendo as tribulações e tentações do mundo, unindo-se a Cristo pela caridade e fraternidade (CATECISMO..., 1999, p. 270, Nº 956-957).

¹⁵⁹⁶ A lei mostra como o pecado está inserido na humanidade decaída e concupiscente. A salvação nada mais é do que o cumprimento da destinação e da real intenção do ser humano para a vida, para si mesmo, que estava pervertida sob o pecado (BULTMANN, 2004, p. 333).

¹⁵⁹⁷ A garantia de descendência do povo de Deus não foi dada pela lei, mas pela fé (ROMANOS 4, 13, 2004, p. 1972); do contrário não teriam validade as promessas de Deus. O conselho de Paulo é que todo ser humano deve basear-se na fé, acolhendo-a como dom, pois só pela fé temos a salvação (ROMANOS 4, 16, 2004, p. 1972), que o próprio Cristo doou para nós com sua morte e ressurreição. Por isso, os povos precisam reconhecer que o que nos une é a lei pela fé, e a nossa fé descende do pai Abraão, persistente e confiante naquele em que acreditou (ROMANOS 4, 19, 2004, p. 1972). Não há maior nem menor, primeiro ou último a receber os beneplácitos divinos; a fé não é um desenvolvimento pela mudança de conceito de lei do antigo para o novo, no sentido de pecado, é “[...] decisão perante a graça, com a qual o ser humano se depara na palavra pregada (BULTMANN, 2004, p. 332); Cristo é a lei, e a partir dele não há mais intérprete entre Deus e o homem, estando a lei antiga não mais com função de indicar as ações desejadas por Deus. Agora, ele próprio, na pessoa de seu Filho, é a lei em si, não mais escrita em pedras, mas no coração, na consciência humana, personificada na interioridade, sendo capacidade espiritual concreta do ser humano. Se Cristo é a lei, ela não é mais uma legislação, é uma vida, uma ética do agir, um puro afeto, uma ipseidade na qual a pessoa, em sua subjetividade, contém valor de comunidade, e respinga em seu próprio conteúdo de ser a comunidade a que, como originalidade, pertence.

¹⁵⁹⁸ GRÜN, 2013, p. 215.

Para Weil, a vida cristã é uma expressão de amor a Cristo, cuja realidade independe do batismo e da vinculação a uma comunidade – Igreja. Foi uma opositora do Nazismo, o que lhe rendeu a vigilância da Gestapo. Em 1942, deixou a Europa e ingressou na luta pela libertação em um comitê em Londres. Recebeu o batismo em seu leito, quando acometida por uma tuberculose pulmonar; e, em 1943, aos 34 anos, faleceu em Ashford, Kent.

Em uma carta enviada ao Padre Perrin, ela afirma que não foi o padre, o que representa, à luz de Henry, a instituição do mundo, que lhe “trouxe” Cristo, pois o espírito cristão atua sem a intermediação de seres humanos, o responsável por sua conversão. Ela considerava-se nascida no espírito cristão: “[...] nasci, por assim dizer, no espírito cristão, nele cresci e nele sempre permaneci”, [...] eu tinha a concepção cristã de maneira explícita, rigorosa, juntamente com as noções bastante específicas pertinentes a ela”.¹⁵⁹⁹

Weil entendia a verdade como “beleza”, “virtude”, relacionada de maneira profunda com “graça e desejo”. Sua confiança era firme, e entendia que, mesmo sem ler o evangelho, a graça pedida e vivida seria derramada em seu coração.¹⁶⁰⁰ Ela não entendia o Cristianismo como algo que se dá na forma de conversão externa, sua conversão não tinha a ver com os dogmas ou as estruturas: “[...] jamais me passou pela cabeça que eu pudesse entrar para o cristianismo. Eu tinha a impressão de ter nascido nele”.¹⁶⁰¹ O centro da sua conversão foi o ser tocada pelo sofrimento observado em seu tempo na fábrica: “[...] a infelicidade dos outros penetrou-me a carne e a alma [...] o selo da escravatura foi impresso em mim [...] desde então tenho me considerado sempre uma escrava”.¹⁶⁰²

Eis um excerto do relato que ilustra a aplicabilidade da discussão desenvolvida nesta pesquisa:

Com esse estado de espírito, e em uma condição física miserável, certa noite entrei naquele povoado português que era, infelizmente, de igual modo bem miserável; sozinha, à luz da luz cheia, justamente no dia da festa do padroeiro. Era à margem do mar. As mulheres dos pescadores giravam, com velas nas mãos, em uma procissão ao redor dos barcos e cantavam cantos certamente bem antigos, com uma tristeza de cortar o coração. Nada pode dar uma justa noção daquilo. Jamais ouvi algo tão tocante, exceto o canto dos barraqueiros do Volga. Ali, de repente tive a certeza de que o cristianismo

¹⁵⁹⁹ GRÜN, 2013, p. 217-218.

¹⁶⁰⁰ GRÜN, 2013, p. 219.

¹⁶⁰¹ GRÜN, 2013, p. 219.

¹⁶⁰² GRÜN, 2013, p. 219-220.

é, por excelência, a religião dos escravos e que os escravos outra coisa não podem fazer senão aderir a ela, eu entre eles.¹⁶⁰³

Em meio à dor, compreendeu como era possível amar o Amor e a vida pela “infelicidade”, tendo por base seus próprios sofrimentos.¹⁶⁰⁴ Tocada pelos poemas, em especial aquele intitulado “Amor”, “[...] certa vez, como o recitava [...] o próprio Cristo desceu e tomou conta de mim”.¹⁶⁰⁵ Pelo sofrimento, sentiu a presença de um amor como de dois amantes quando veem-se mutuamente no rosto do outro e, por um sorriso, encontram a alegria.¹⁶⁰⁶

Weil manifesta o benefício de não ter lido os místicos para não correr o risco de uma ilusão, ou invenção; não teria como inventar.¹⁶⁰⁷ Sobre o batismo, não descartou que acontecesse, mas que seria mediante seu “desejo”, por entender que “[...] a ação da graça nos corações acontece oculta e silenciosamente”.¹⁶⁰⁸ Afirmava que essa realidade não acontecer, ou poderia chegar ao dia em que sentisse amar a Deus “suficientemente”, sendo merecedora da “graça do batismo”, e assim se lançaria sem reservas como forma de agradar a Deus. Entendia não ser por esse mergulho nas águas que se entregaria, pois considerava a existência de outras formas.¹⁶⁰⁹ Entendia-se, portanto, já afetada por Deus, pois “[...] a infinita abundância da misericórdia divina já está presente aqui embaixo, misteriosamente, em toda a sua plenitude”.¹⁶¹⁰

6.2.1.1 Henry e a fragilidade da conversão racional

Considerando o testemunho de Simone Weil, retomemos o que Henry afirma sobre a fragilidade nas religiões ao descuidar do acesso concreto afetivo a Deus, Vida. Diante desse descuido, há a troca por uma relação racional, ilusória e absurdo da negação da Vida. A fé busca compreender, e a fé, conforme proposições de Henry, não possui acesso via racionalidade; a razão não entende a verdadeira fé em sua concretude afetiva, pois esconde-se nos silogismos mentais influenciados por seu tempo e necessidades individuais.

¹⁶⁰³ GRÜN, 2013, p. 221.

¹⁶⁰⁴ GRÜN, 2013, p. 221-222.

¹⁶⁰⁵ GRÜN, 2013, p. 222.

¹⁶⁰⁶ GRÜN, 2013, p. 223.

¹⁶⁰⁷ GRÜN, 2013, p. 223.

¹⁶⁰⁸ GRÜN, 2013, p. 224.

¹⁶⁰⁹ GRÜN, 2013, p. 224.

¹⁶¹⁰ GRÜN, 2013, p. 226.

O desenvolvimento da moralidade que buscamos não se dá via estrutura externa, e sim pela fé, condição mais pura que a consciência mais afetiva que a razão é capaz de estimular em abertura à Vida e, conseqüentemente, a um desenvolvimento humano mais sólido. Entendemos, com base em Henry, que, se cremos e buscamos a justificativa na razão, temos um acesso reduzido ao pensamento e não acessamos a Deus, o limitamos em sua manifestação àquilo que consideramos inteligência, redução de estruturas que elucida contradições internas e dificuldades no verdadeiro conhecimento, pois Deus, Vida, não é conhecido pela razão ou pensamento, e sim pela experiência em sua condição original, que é a dimensão arqui afetiva.

Nada pode ser maior que Deus; e para que algo o conheça, é necessário ser maior que ele; conhecer a Deus não é senão uma expressão para indicar um acesso afetivo ao que o vivente experimenta na Vida Absoluta, e a partir daí comporta-se conforme tal experimentar.¹⁶¹¹ Quando se tenta a Deus, provar a sua existência, cai-se na verdade do mundo, visto que “[...] provar, com efeito, é fazer ver”.¹⁶¹² Portanto, ao mostrar Deus como prova apenas, o reduzimos a uma verdade racional; buscar provas da existência de Deus é desejar, exigir uma sentença obscura do mundo sobre se a Vida existe ou não.

Reclamar uma prova da existência de Deus é citar Deus para que compareça diante do tribunal do mundo e submetê-lo à obrigação de aparecer segundo esse modo de aparecer que é a luz desse mundo, o ek-stase da exterioridade: ali onde se mostram coisas e ideias.¹⁶¹³

Estabelecer qualquer que seja um critério de verdade sobre Deus é uma estrutura absurda, dado que Deus deveria, para se alcançar tal objetivo, ser submetido ao mundo, o que o tornaria subordinado à condição de ser, subordinado ao mundo em sua condição contextual; e dessa forma a verdade não seria mais a verdade, seria uma ideia sobre o que é a verdade, pois é da razão que nega a verdade da vida que brota o relativismo, onde o ser é uma ideia que pensa autodoar-se e pela qual se ilude no determinar a existência pela individualidade de sua subjetividade racional.¹⁶¹⁴

¹⁶¹¹ HENRY, 2015, p. 220-221.

¹⁶¹² HENRY, 2015, p. 221.

¹⁶¹³ HENRY, 2015, p. 222.

¹⁶¹⁴ HENRY, 2015, p. 223.

6.2.2 Blaise Pascal (1623-1662): só o afeto revela Deus

Profundo conhecedor das ciências matemáticas, Blaise Pascal entendia que a razão em sua estrutura plástica é insuficiente para desenvolver no humano uma fé capaz de mudar sua vida. Uma vida é transformada, de fato, a partir de um encontro, que não possui o poder de acesso profundo no conhecimento, embora o conhecimento possa lançar o humano em uma vontade de ser um com o que amou no conhecer. Pascal, reconhecido por suas capacidades intelectuais e científicas, especialmente na área matemática, voltou-se para a religião a fim de compreender a relação entre Deus e os humanos.¹⁶¹⁵

Aos três anos de idade, perdeu a mãe e foi levado por seu pai a Paris, onde obteve a melhor educação possível. Jovem, enfermo e frágil, aderiu ao movimento Jansenista. Em 23 de novembro de 1654, fez uma experiência religiosa que o despertou. Após sua morte foram encontrados pergaminhos que descreviam várias experiências de êxtases, cujas descrições como “[...] fogo, certeza, alegria, paz” tinham a finalidade de recordar sempre a sua experiência da Vida. Deixou cerca de 1.000 bilhetes com anotações e fragmentos.¹⁶¹⁶

Pascal observava que, na verdade do mundo, tudo era “inquietação”, “escuridão”, “dúvida”, por isso buscava a verdade.¹⁶¹⁷ O desejo do seu coração era conhecer o “verdadeiro bem” para poder segui-lo; manifestava-se disposto a tudo para encontrar esse misterioso tesouro.¹⁶¹⁸ Acreditava que os nascidos contrários ao amor de Deus, ou seja, os que se reconhecem nascidos para o mundo e não para a vida, aplicando a nossa base metodológica e hermenêutica, mostram-se culpados, pois, ao nascer na direção do amor de Deus, a pessoa é purificada, nascida na vida; sua injustiça é redimida, caminha no caminho de Deus, que é Cristo¹⁶¹⁹, seu sentimento¹⁶²⁰ é de gratidão por ter sido, mesmo em sua fragilidade, liberto pela graça de Deus.¹⁶²¹

No trecho a seguir, vejamos como Pascal discorre sobre a conversão e o papel da razão nesse processo:

¹⁶¹⁵ GRÜN, 2013, p. 85.

¹⁶¹⁶ GRÜN, 2013, p. 87.

¹⁶¹⁷ GRÜN, 2013, p. 87.

¹⁶¹⁸ GRÜN, 2013, p. 88.

¹⁶¹⁹ GRÜN, 2013, p. 91.

¹⁶²⁰ Para Henry, todo sentimento é uma autorrevelação da Vida Absoluta, tendo por base Cristo. Essa verdade absoluta habita cada sentimento, em Si mesmo seu próprio julgamento. Assim, a verdade do sentimento é um fato da Vida, de Deus (HENRY, 2015, p. 299).

¹⁶²¹ GRÜN, 2013, p. 91.

[...] nada é tão adequado a razão do que este não reconhecimento da razão. Se tudo for submetido a razão, já não restará mais nada de misterioso, de sobrenatural em nossa religião; se os princípios básicos de nossa razão forem contraditos, então nossa religião será absurda e ridícula. Com frequência, as pessoas trocam, equivocadamente, a imaginação pelo coração, e acreditam estarem convertidas, quando apenas pensam em converter-se.¹⁶²²

Ele acreditava que o humano não é tão racional quanto pensa, e que a razão não é a dominadora da vida do vivente: “O coração tem razões que a própria razão desconhece”.¹⁶²³ Só se chega à conversão, à Vida, pela fé, e a fé não pode ser acessada pela razão, mas pela experiência pessoal de encontro com Deus: “O coração é que sente Deus, não a razão. Isto é a fé: Deus sensível ao coração e não a razão”.¹⁶²⁴ Pascal entendia que a fé não pode ser doada pela razão, é dom da Vida, Deus. Tratava, ainda, da impossibilidade de a razão levar alguém à fé. Entendia que “[...] conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração”¹⁶²⁵, pois a razão é uma estrutura frágil. Alguns possuem acesso a Deus apenas pela reflexão, porém somente a fé dá o verdadeiro conhecimento, que é um dom oferecido a poucos, via experiência que transforma suas vidas e atitudes.¹⁶²⁶

O acesso a Deus, o acesso à verdade da ética, o acesso à condição do desenvolvimento moral e de sua estabilidade de compreensão, não está na razão, e sim na vida em sua autorrevelação. O Cristianismo em sua pureza, Cristo, não é como uma religião que se estrutura em teorias, é um dinamismo que mostra o que é a vida em sua realidade temporal ao revelar a essência dessa própria vida.

6.2.3 Gianni Vattimo (1936-2023): o retorno à vida

Gianter시오 Vattimo, conhecido como Gianni Vattimo, mesmo com todas as suas reticências em relação à fé, em função de sua experiência, não se exclui de ser filho. O agir do cristão é o indicador de seu caráter moral; é por ele que se mostra o invisível, a fé escondida; o que ele faz é o que cada vivente é chamado a fazer, retornar à casa da qual saiu.

¹⁶²² GRÜN, 2013, p. 93.

¹⁶²³ GRÜN, 2013, p. 94.

¹⁶²⁴ GRÜN, 2013, p. 94.

¹⁶²⁵ GRÜN, 2013, p. 94.

¹⁶²⁶ GRÜN, 2013, p. 95.

Vattimo nasceu em Turim, em 1936, onde estudou Crítica Literária e Filosofia; sua pesquisa voltou-se às obras de Aristóteles e Heidegger. Foi professor de Estética e de Teoria da Filosofia e um dos principais expoentes do modernismo europeu, cujo conceito se destaca pela ideia de um “pensamento fraco”, orientado por Nietzsche e Heidegger. Defendia a distância do pensamento ocidental por se afirmar em categorias de “forte”, cuja rigidez leva à destruição da dinâmica e do movimento natural da vida. Defendia o “nihilismo alegre” que, por sua pluralidade, se fragmenta na possibilidade de a pessoa tornar-se quem é em si mesma. Empenhava-se pelo direito dos casais do mesmo sexo. Em seus livros, descreveu o que chamou de o “retorno” a Deus, à fé, mesmo em combate crítico e dialógico com a fé cristã.¹⁶²⁷

Em uma de suas obras deixou transparecer, sem explicitar, o seu encanto com o Cristianismo, chamado de retorno. Percebendo renascer em seu meio o interesse religioso, afirmou que a religião é feita da “[...] retomada de uma experiência de algum modo já feita”.¹⁶²⁸ Revelou as marcas de uma fé que lhe foi passada de forma familiar: “Por muito tempo levantei-me cedo para ir à missa antes de ir à escola, ao escritório, às aulas na universidade. Este livro poderia começar assim, quem sabe acrescentando um fácil calebum de que se trata de uma ‘busca do tempo perdido’”.¹⁶²⁹ Escrevendo em primeira pessoa, por considerar tal necessidade amparada no tema que constrói sua reflexão, a fé, afirmava que “[...] o tema da religião e da fé parece requerer uma escrita necessariamente ‘pessoal’ e comprometida”.¹⁶³⁰

Escolhemos esse autor para mostrar como as pessoas são afetadas pela vida de diferentes formas, não sendo possível distinguir ou dizer qual a melhor forma, pois a conversão, abraço radical à salvação, que ele chama de “retorno”, modifica mentalidades e visões de mundo, e também comportamentos. Vattimo entendia que “[...] nenhum de nós [...] começa do zero no caso da questão da fé religiosa”¹⁶³¹, quando decaímos no mundo nos aproximamos da secularização, e essa condição nos afasta do sagrado, da vida. Destacava a existência de uma

[...] origem esquecida, tornando-a plenamente presente, mas de lembrarmos que sempre nos esquecemos dela e que a recordação desse esquecimento

¹⁶²⁷ GRÜN, 2013, p. 241-242.

¹⁶²⁸ VATTIMO, Gianni. *Crer que se cré: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Tradução Klaus Brüsckke. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 8.

¹⁶²⁹ VATTIMO, 2018, p. 7.

¹⁶³⁰ VATTIMO, 2018, p. 7.

¹⁶³¹ VATTIMO, 2018, p. 8.

e dessa distância é a única coisa que constitui a autêntica experiência religiosa.¹⁶³²

Ele buscou responder à questão sobre o seu retorno¹⁶³³, afirmando que tem a ver com “experiência da morte”.¹⁶³⁴ Esse é o seu ponto de retorno, ou seja, não encontrar explicações plausíveis no mundo sobre as perdas de pessoas queridas e amadas com as quais desejou estabelecer um caminho longínquo e frutuoso o faz desejar mergulhar na dimensão própria de incerteza que entende como morte, e que não pode ser apenas a realidade ali invisível. Sua experiência de “provar-se a Si” no sofrimento o retira de uma razão fantasiosa e alienante que seculariza e infantiliza o humano, colocando-o como centro de Si mesmo.

“Talvez a promessa cristã da ressurreição¹⁶³⁵ da carne convide justamente a que ele não seja resolvido de maneira demasiado ‘fácil’, como seria se nos resignássemos, sem dúvida, a postergar todo cumprimento possível ao ‘além’”.¹⁶³⁶ Assim, o retorno à religião não se reduz a uma questão de “passagem de fase”.¹⁶³⁷ Ele entendia que Deus é limite, ou seja, Vida, e os nossos limites ao se conectarem nos levam a um choque com as nossas fantasias e idealizações.

[...] acreditávamos poder realizar a justiça na terra, vemos que não é possível, e recorremos à esperança em Deus. A morte ameaça qual ocorrência inescapável, e evadimos do desespero dirigindo-nos a Deus e à sua promessa de nos acolher em seu reino eterno. Então Deus só será descoberto lá onde nos chocamos com algo radicalmente desagradável?¹⁶³⁸

Para Vattimo, “Deus, se existir, não é certamente apenas o responsável pelos nossos problemas, tampouco apenas alguém que se dá a conhecer principalmente em nossos fracassos”.¹⁶³⁹ E mais:

¹⁶³² VATTIMO, 2018, p. 9.

¹⁶³³ Para Henry, todo conhecimento é um reconhecimento, um reencontrar. A moral cristã, fenomenologia da vida, retoma o diálogo necessário que nos conduz ao que somos na Vida: bons e puros no agir, perfeitos na ação (HENRY, 2015, p. 323). A condição de filho se manifesta nesse conhecer radical e original, que em sua natureza é autorrevelação da vida, na condição patética que se dá a vida em nós, pela experiência de filho. O esquecimento da condição de filho de cada um de nós motivou a vinda do Cristo, o Messias, o redentor, para mostrar a cada humano o caminho perdido, esquecido. As estruturas são para lembrar da nossa condição de filho, que, devido a nossa preocupação com o mundo, nos esquecemos; o sabor do que a vida sabe de si é uma “alteração patética” (HENRY, 2015, p. 325).

¹⁶³⁴ VATTIMO, 2018, p. 10.

¹⁶³⁵ Se a sua ressurreição é o acontecimento prévio, a antecipação, a prolepse do fim universal, então no seu destino, de forma indireta, se revela como o Deus de todos os homens (MOLTMANN, 1971, p. 79).

¹⁶³⁶ VATTIMO, 2018, p. 12.

¹⁶³⁷ VATTIMO, 2018, p. 12.

¹⁶³⁸ VATTIMO, 2018, p. 13.

¹⁶³⁹ VATTIMO, 2018, p. 13.

[...] o pensamento chega à consciência de que aquilo que é verdadeiramente real, como dizem os positivistas, é o fato 'positivo', ou seja, o dado certificado pela ciência, mas justamente a certificação é uma atividade do sujeito humano (embora não do sujeito individual), e a realidade do mundo de que estamos falando se identifica com aquilo que é 'produzido' pela ciência, em seus experimentos, e pela técnica, como seus aparatos. Não existe mais 'mundo verdadeiro' algum, ou melhor, a verdade reduz-se toda àquilo que é 'posto' pelo homem, ou seja, à 'vontade de potência'.¹⁶⁴⁰

Para Vattimo, os objetivos traçados pela ciência são cada vez mais sem sentido, quando comparados aos da “experiência cotidiana”. Ele questiona o que seria a realidade e qual estrutura mereceria a nomeação de realidade – a ciência ou a experiência.¹⁶⁴¹ Assim como Henry, Vattimo se apoia na herança cristã para resolver e solucionar dilemas e conflitos no hoje da vida.

Ao inaugurar a expressão “pensamento fraco” como uma teoria do enfraquecimento do ser após o fim da metafísica, considerou a história da metafísica a própria história do ser humano, o que se conecta com a encarnação¹⁶⁴² de Jesus. Além disso, rejeitou a leitura vitimista da escritura, na qual o Cristo se dá em sacrifício como vítima perfeita. Para ele,

[...] Jesus não se encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo justamente para desvelar e, por isso, também liquidar o nexos entre violência e sagrado. Ele é morto porque tal revelação resulta em ser intolerável demais aos ouvidos de uma humanidade arraigada na tradição violenta das religiões sacrificiais.¹⁶⁴³

Entendia a revelação bíblica como o processo educativo entre Deus e a humanidade, cuja encarnação é “[...] abaixamento de Deus ao nível do homem [...] kenosis de Deus [...] sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós metafísica tem como traço distintivo na mesma vocação ao enfraquecimento”.¹⁶⁴⁴ Assim, a “[...] herança cristã que retorna no pensamento fraco é [...] herança do preceito cristão da caridade e de sua rejeição à violência”, e da ontologia “[...] decorre uma ética da não violência¹⁶⁴⁵, o que conecta a história da salvação à da interpretação,

¹⁶⁴⁰ VATTIMO, 2018, p. 19.

¹⁶⁴¹ VATTIMO, 2018, p. 21.

¹⁶⁴² A encarnação é toda a vida terrestre de Cristo, que realmente se fez carne. Deus fez de Cristo pecado, e, embora pessoalmente sem pecado, o Cristo terrestre vive numa situação de afastamento de Deus por representar a humanidade pecadora ante o Pai na cruz. No despojamento de Si mesmo, Jesus se consagra ao Pai, em quem acha sua glorificação e elevação (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 32-34).

¹⁶⁴³ VATTIMO, 2018, p. 29.

¹⁶⁴⁴ VATTIMO, 2018, p. 32.

¹⁶⁴⁵ VATTIMO, 2018, p. 38.

cujo ponto hermenêutico é acentuado por Jesus na intensidade entre Amor-Deus-Humanidade.¹⁶⁴⁶

Nas palavras do autor:

[...] deveríamos todos reivindicar o direito a não sermos afastados da verdade do Evangelho em nome de um sacrifício da razão exigido apenas por uma concepção naturalista, humano demais humana e, decididamente, não cristã da transcendência de Deus.¹⁶⁴⁷

Para ele, é a interpretação que salva.¹⁶⁴⁸ Em um escrito que consideramos uma carta aberta do seu retorno, afirmou o seguinte:

[...] o que eu reencontro é uma doutrina que possui uma pedra angular na kenosis de Deus e, portanto, na salvação entendida como dissolução do sagrado natural-violento; essa doutrina me é transmitida por uma instituição que [...] tende a colocar em segundo plano justamente esse cerne kenótico e secularizador, mas não aponto de não deixá-lo transparecer [...] e de se subtrair ao julgamento que, em nome dele, se faz da própria instituição. É por isso que insisto tanto no 'não se deixar afastar do ensinamento de Cristo' por causa do escândalo do ensinamento oficial da Igreja [...] não devo me escandalizar com a Igreja ou que esse escândalo é uma aprovação à qual Deus [...] me submete para se certificar da pureza de minha fé [...] o sentido deles [...] é justamente o de deixar-me alerta para a necessidade de uma interpretação pessoal das Escrituras, sem a qual Jesus e a salvação continuariam a ser incansáveis para mim.¹⁶⁴⁹

Ao discorrer sobre sua fé na salvação, por entender que o retorno foi possibilitado pela queda da metafísica, destacou que crer “[...] nela não quer, então, dizer aceitar ao pé da letra tudo o que está escrito no Evangelho e no ensinamento dogmático da Igreja”¹⁶⁵⁰; trata-se de um esforço para entender o sentido dos textos em seu contexto de origem, com base na leitura dos sinais dos tempos, cujo ponto principal é o mandamento do amor, única realidade impossível de secularização.¹⁶⁵¹

6.2.3.1 Os elementos do passado após uma conversão

Henry entende que tempo e mundo são idênticos, ek-stase, inclusive o passado.¹⁶⁵² Os conteúdos da nossa percepção são do passado, a memória é do passado, a descrição de um sentimento, mesmo submerso a ele, é, ainda assim, do

¹⁶⁴⁶ VATTIMO, 2018, p. 45.

¹⁶⁴⁷ VATTIMO, 2018, p. 52.

¹⁶⁴⁸ VATTIMO, 2018, p. 59.

¹⁶⁴⁹ VATTIMO, 2018, p. 60.

¹⁶⁵⁰ VATTIMO, 2018, p. 67.

¹⁶⁵¹ VATTIMO, 2018, p. 67-69.

¹⁶⁵² HENRY, 2015, p. 224-225.

passado. Dito isso, a vida é uma realidade presente pela qual, no mundo, a memória é passada e, portanto, uma não realidade. O que se dá no passado não é a verdade, é o mundo; o mundo se estrutura nas condições do passado e na tentativa de repetição dessa memória. Essas formatações da verdade do mundo não se alinham à verdade da vida; a sensação pura é uma relação patética pertencente à substância fenomenológica no movimento do viver, pelo qual tudo está vivo; e só o percebemos ao nos inserirmos no ego¹⁶⁵³ – Filho pelo qual nos tornamos filhos, vida que se dá, porque “[...] não há vivente além de um filho. Mas não há Filho além desta Vida única e verdadeira que se engendra a si mesma e não cessa de fazê-lo”.¹⁶⁵⁴

Ser filho de Deus é tornar-se no Filho; mas quem são os filhos de Deus? Os que não conhecem o pecado¹⁶⁵⁵, aqueles que o Espírito conduz, os que nasceram do Espírito¹⁶⁵⁶ e não da carne; os nascidos na vida são aqueles que praticam a justiça, amam e creem em Jesus. O Filho de Deus¹⁶⁵⁷ está ligado ao conceito de autoafecção e autoengendramento, ou seja, eternidade¹⁶⁵⁸ pela qual os viventes vivem pela Vida Nele e, assim, são filhos todos os filhos da vida.¹⁶⁵⁹

A parábola do filho pródigo, em Henry, serve como ilustração e retorno da dupla possibilidade de ser filho da vida ou filho do mundo¹⁶⁶⁰, como indicativo do reencontro da condição de filho, um retorno a sua condição de filho, um

¹⁶⁵³ “Henry designa o ego como a manifestação em sua ipseidade originária, que se essencializa em si mesma” (PAGNUSSAT, 2024, p. 66); ele “[...] pretende afirmar [...] que a afecção reside na essência e não no ente” (PAGNUSSAT, 2024, p. 71).

¹⁶⁵⁴ HENRY, 2015, p. 228.

¹⁶⁵⁵ O que se apresenta como uma manobra do pecado é, para Paulo, obra de Deus: “[...] onde proliferou o pecado aí superabundou e transbordou a graça” (ROMANOS 5, 20, 2004, p. 1974); onde há pecado pela lei, Deus se faz presente dando ao homem uma nova possibilidade de redimir-se com a plenitude da lei oferecida e personificada em seu Filho, o Cristo – só a graça do amor como afetividade vence a lei.

¹⁶⁵⁶ O *ruah* é o sopro de vida, respiração, vento, alma que aparece no Antigo Testamento 378 vezes; o *ruah*-sopro não se opõe ao corpo, o complementa; o *ruah-pneuma* é o sopro de Deus que comunica a vida; o sopro-espírito recebe qualificações conforme os efeitos de que é princípio; o Espírito realiza efeitos e suscita uma experiência de vivência e sabedoria; o Espírito vindo de Deus comunica um discernimento e uma sabedoria dentro da normalidade que impulsiona os profetas à missão (CONGAR, 2005, p. 17).

¹⁶⁵⁷ “Se, pois, o homem tem amor a Ele e a todas as coisas, e pratica todas as suas obras sem visar à retribuição, à honra ou ao bem-estar, mas a Deus e à sua glória somente, isto é sinal de que é filho de Deus” (ECKHART, 2022, p. 35).

¹⁶⁵⁸ O Espírito que deve renovar; possuímos seu penhor substancial, pois, se o Espírito ainda não desdobra a plenitude da ação pela qual fará com que Deus seja tudo em todos, ele é dom escatológico, presente e ativo (CONGAR, 2005, p. 41).

¹⁶⁵⁹ HENRY, 2015, p. 230-231.

¹⁶⁶⁰ LUCAS 15, 11-32, 2004, p. 1817.

renascimento¹⁶⁶¹ que implica o nascimento. Via fenomenologia, o autor apresenta a seguinte reflexão:

[...] aquele que só vive para si, que se apega a seus sentimentos e prazeres como se ele os desse a si mesmo e como se a potência que olhos dá não existisse, que crê levar uma vida autônoma e não ser beneficiário ou devedor de nenhuma herança nem de nenhuma promessa, esse não é o Filho pródigo? E por que voltaria ele, culpado e envergonhado para o Pai, ele que já não sabe que tem um Pai, que já não sabe que é um Filho?¹⁶⁶²

Com Henry, não há acesso a Deus na vida pela autogeração, que se dá a si mesma, e sim na autogeração da Vida Absoluta, a doação, a graça¹⁶⁶³ revelada a cada um como dom de tornar-se filhos no Filho.¹⁶⁶⁴ Não é o conhecimento, qualquer que seja ele, que permite ver a vida moral ou entregar-se ao agir bem; é a vida em sua condição arquiafetiva, movida pela graça de uma arquifé e cultivada na experiência, que converte contextualmente e desenvolve uma moral dentro da própria condição da pessoa conduzida por seus próprios anseios de ser-Si mesma na comunhão com.

6.2.4 Santo Agostinho (354 d.C.-430 d.C.): entrega e repouso no arquiafeto

Aurelio Agostinho, nome que lhe foi atribuído tardiamente, nasceu na África, em Tagaste. Filho de um agricultor de nome Patricio e mãe cristã de nome Mônica, que transmitiu a seu filho os conhecimentos da fé, Agostinho estudou retórica e curtiu bastante a vida. Após um relacionamento de muito tempo, nasceu Adeodato. Agostinho pertenceu ao grupo maniqueísta por muito tempo, trabalhou como professor de retórica. Devido às decepções, deixou o maniqueísmo; ouviu as pregações de Ambrósio, que foram decisivas em sua vida, levando-o a entrar para o catecumenato (catequese batismal), onde teve contato com diversos autores cristãos.

¹⁶⁶¹ O Espírito revive todas as coisas. No batismo, por meio do Espírito Santo, somos remidos e libertos da antiga maldição e santificados em Cristo; nossa salvação não está unicamente na água do batismo, está na ação do Espírito Santo de Deus (CONGAR, 2005, p. 128-129).

¹⁶⁶² HENRY, 2015, p. 233.

¹⁶⁶³ O essencial está no encontro pessoal com a Vida, onde a religião é essencialmente um diálogo de salvação entre Deus vivo e o homem, que ultrapassa todas as forças humanas, e é tão somente pela graça que podemos nos tornar religiosos. A essência da religião está numa relação pessoal do homem com Deus, de pessoa a pessoa; a consciência de ser criatura já pode ser chamada religião num sentido analógico; e o sacramento, a aqui de Vida arquiafetiva, o próprio Filho, é toda realidade sobrenatural que, por analogia e fé, se processa historicamente em nossa vida (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 9-12).

¹⁶⁶⁴ HENRY, 2015, p. 233.

Após uma crise existencial, que o levou a abandonar muitas realidades de vivência do mundo onde estava submerso, Agostinho rompeu com o que havia estabelecido por longos anos. Ao renunciar à docência, recolheu-se na zona rural, acolheu o batismo ministrado por Ambrósio e, ao retornar para a África, viveu uma vida em estilo monástico. Em 391 foi ordenado sacerdote, mesmo contra a sua vontade, e, posteriormente, bispo coadjutor; em 396, bispo titular de Hipona, vivendo em uma comunidade de estilo monástico, cujas regras, mais tarde, tornaram-se referência. Em sua autobiografia, *Confissões*, relatou o seu desenvolvimento espiritual e a sua conversão. Morreu em 430, tornando-se o pensador mais influente do Cristianismo desde então, e cujo pensamento influenciou toda a teologia cristã.¹⁶⁶⁵

Em sua autobiografia, mostra-se tocado pela Vida: “[...] faze que eu recorde tua misericórdia comigo e a proclame para agradecer-te”.¹⁶⁶⁶ Nesse texto sobressaem sua vontade e seu desejo de estar “unido”, mais que a “certeza” sobre Deus; a união com Deus de Agostinho revela a sua vontade de entrega em plenitude essencial, configurada pela dimensão da fé e não primariamente pela razão.¹⁶⁶⁷

Sobre sua condição anterior, entende-a como uma realidade da aparência, da ek-stase:

[...] Eu me desagradava da vida que ia levando no mundo, vida que era para mim um fardo pesado, agora que as paixões e a expectativa de honras e riquezas já não me ajudavam a suportar jugo tão duro. Tudo isso não me atraía diante de tua doçura e da beleza de tua casa, que eu amava.¹⁶⁶⁸

Nesse fragmento, percebemos sua atenção na escuta da palavra e nos testemunhos dos convertidos.¹⁶⁶⁹ Acreditamos que só um convertido converte, só alguém tocado pela vida é capaz de tocar os demais ao mencionar, com sua própria vida, a experiência da vida. Os testemunhos de boas ações conduzem a boas ações,

¹⁶⁶⁵ GRÜN, 2013, p. 35-38.

¹⁶⁶⁶ AGOSTINHO, 1984, p. 201.

¹⁶⁶⁷ AGOSTINHO, 1984, p. 201.

¹⁶⁶⁸ AGOSTINHO, 1984, p. 202.

¹⁶⁶⁹ A possibilidade de ouvir a palavra da vida é consubstancial à sua condição de filho; o “ruído” do nascimento manifesta uma condição de eternidade, é o “ruído” da vida. Ao ouvir a vida que fala, ela diz da minha vida que responde a palavra da Vida; como resposta a essa escuta, pela abertura, nos vemos no desejo de vir a ser presença de uma memória da verdade, esquecida no mundo (HENRY, 2015, p. 317). Pela palavra afetiva o humano é conduzido ao “estreitamento patético” pelo qual estrutura em Si o amor infinito e o amor a Si mesmo. Assim, o Filho, que se dá em contato na experiência da sua palavra, revela a Si mesmo, sua vida, felicidade, experimentos e um viver (HENRY, 2015, p. 318). A única palavra da vida é a palavra da verdade (HENRY, 2015, p. 319).

da mesma forma que são capazes de converter para salvar. A esse respeito, vejamos a afirmação de Agostinho em relação a Vitorino:

Logo que o viram, o aclamaram com alegria; e logo emudeceram para ouvi-lo com atenção. Ele proclamou sua verdadeira fé com admirável segurança. Todos desejavam levá-lo para dentro do coração e, de fato, para lá o arrebatavam com as mãos do amor e da alegria.¹⁶⁷⁰

Agostinho lembra que o sofrimento precede a felicidade.¹⁶⁷¹ Observamos, em Agostinho, como a conversão de Vitorino o animou e o deixou em estado de alegria. Por testemunho, acontece não só um saber racional de mudança, mas uma condição de testemunho que impacta as estruturas afetivas do comportamento via experiência de encontro-proximidade com quem muda o seu caminho do mundo para a Vida.

Em suas palavras:

Vamos, Senhor, age, desperta-nos, convoca-nos, inflama-nos e arrebatá-nos de fogo e doçura! Amemos! Corramos! Não são muitos os que voltam a ti, saindo de um abismo de cegueira mais profundo que o de Vitorino, e se aproximam de ti e são iluminados pela tua luz, pela qual recebem o poder de se tornarem filhos teus?¹⁶⁷²

Ao observar os testemunhos de conversão de Vitorino contados por Simpliciano, reconhece que se ativou em seu coração o “[...] imenso desejo de imitá-lo”¹⁶⁷³:

[...] E tu, Senhor, como ele falava, me fazia refletir sobre mim mesmo, tirando-me da posição de costas, em que eu me havia colocado para não me enxergar a mim mesmo, e me colocavas diante de minha própria face, para que eu visse quanto era indigno, disforme e sórdido, coberto de manchas e de chagas.¹⁶⁷⁴

Em meio a sua mudança de vida, trava em seu coração uma batalha, descrita como “tumulto do coração”, “luta violenta” com o seu próprio eu. Acreditava que Deus já o conhecia e havia traçado para ele tais planos. Assim, afetado pelo toque da graça, afirma o seguinte: “Eu enlouquecia para recuperar a razão, morria para viver”.¹⁶⁷⁵ Em seguida, relata sua indignação por resistir à vontade de Deus, mesmo assumindo que essa era a sua vontade, a sua íntima vontade, bem como o seu clamor. Diante de uma vontade, encontrou as limitações e o medo humano de mudança radical em sua vida;

¹⁶⁷⁰ AGOSTINHO, 1984, p. 206.

¹⁶⁷¹ AGOSTINHO, 1984, p. 208.

¹⁶⁷² AGOSTINHO, 1984, p. 209.

¹⁶⁷³ AGOSTINHO, 1984, p. 210.

¹⁶⁷⁴ AGOSTINHO, 1984, p. 216.

¹⁶⁷⁵ AGOSTINHO, 1984, p. 218.

uma mudança que transforma e faz evoluir o ser humano, tornando-o capaz de discernir e desenvolver-se em direção ao que é, isto é, filho de Deus.¹⁶⁷⁶

Ao conhecer as angústias de Agostinho, de modo conectivo e analítico, compreendemos suas próprias palavras carregadas de um afeto memorial “apriorístico”, sustentado na visibilidade de um sentimento emocionado. A seguir, observemos o seu relato modulado pela própria afecção, importante amostra da capacidade de desenvolvimento humano, que na dimensão cristã chamamos conversão, arrependimento, mudança de vida, novo nascimento, regeneração, retorno:

[...] em meio à tempestade [...] eu arrancava os cabelos, batia na testa, apertava os joelhos entre os dedos entrelaçados, e fazia tudo isso porque queria [...] Neste caso, poder já era querer, e querer era fazer”.¹⁶⁷⁷ [...] “E tu, senhor, não me davas trégua no íntimo do coração”¹⁶⁷⁸ [...] “Dizia de mim para mim: ‘Vamos, agora é preciso agir, agora!’ E das palavras partia para a decisão final. Estava a ponto de agir, mas não agia [...] hesitava em morrer para a morte, em viver para a vida.”¹⁶⁷⁹

Seu relato corresponde às condições nas quais vivemos, perdidos em meio a uma racionalidade solidificada pelas estruturas financeiras e de mercado, de absolutização pela racionalidade que exclui o pensamento reflexivo em sua condição original, marcada pelo afeto e que manifesta o medo de um retorno às fontes. As morais encontradas e expostas nas prateleiras formatam comportamentos e desenvolvem caracteres corroídos pelas dimensões do absolutismo formalista. Após séculos, mudar de rota exige conversão, que só se dá afetivamente, ou seja, amparada na vida, no Espírito.

Nesse sentido, Agostinho relata o medo de abandonar suas antigas paixões, como ainda hoje há o medo de abandonar as certezas da razão moralizante e dominadora para uma moralidade humana e contextual. Vejamos este fragmento:

Quando essas severas reflexões me fizeram emergir do íntimo e expuseram toda a minha miséria à contemplação do coração, desencadeou-se uma grande tempestade portadora de copiosa torrente de lágrimas. Para dar-lhes vazão com naturalidade, levantei-me e afastei-me de Alípio, o necessário para que sua presença não me perturbasse, pois a solidão me parecia mais apropriada ao pranto. Alípio percebeu o estado em que me encontrava: o tom da voz embargada pelas lágrimas [...] Deixei-me, não sei como, cair debaixo de uma figueira e dei livre curso às lágrimas, que jorraram de meus olhos aos borbotões, com sacrifício agradável a ti [...] Por que sentia-se preso a verdade

¹⁶⁷⁶ AGOSTINHO, 1984, p. 219.

¹⁶⁷⁷ AGOSTINHO, 1984, p. 219.

¹⁶⁷⁸ AGOSTINHO, 1984, p. 224.

¹⁶⁷⁹ AGOSTINHO, 1984, p. 224.

do mundo, mas atraído a verdade da vida, Agostinho gritava clamando: “Por quanto tempo, por quanto tempo direi ainda: amanhã, amanhã? Porque não agora? Por que não por fim agora a minha indignidade? Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: toma e lê [...] reprimi o pranto e levantei-me. A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse [...] peguei-o abri e li em silêncio o primeiro capítulo sobre o qual caiu o meu olhar: “Não em orgias e bebedeiras, nem na devassidão e libertinagem, nem nas rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne [...] dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza [...] fechei o livro e, de semblante já tranquilo, o mostrei a Alípio.”¹⁶⁸⁰

Em seguida, Alípio o acolheu e Agostinho contou a sua mãe sobre sua conversão. Eis a obra da graça na vida de Agostinho, uma realidade na qual não é vista. Assim ele escreve:

De tal forma me converteste a ti, que eu já não procurava esposa, nem esperança alguma terrena, mas permanecia firme naquela fé em que tantos anos antes me tinhas mostrado em sonho a minha mãe. ‘Transformaste sua tristeza em alegria’. Alegria muito maior do que ela havia desejado, e muito mais preciosa e pura do que ela poderia esperar dos netos nascidos da minha carne.¹⁶⁸¹

Esse segundo nascimento é uma conversão que redime, é o fundamento da ética cristã à luz da fenomenologia, que se dá na autotransformação da pessoa na Vida Absoluta. “A autotransformação da vida querida por ela, que consiste num fazer e que a reconduz à sua essência verdadeira, é a ética cristã”¹⁶⁸², que não se dá por palavras, e sim por atos, em uma prática¹⁶⁸³; a ética cristã se desloca do pensamento e conhecimento para a ação, reconduz da verdade do mundo à vida, na potência do fazer via autoengenhamento, que já não é mais a vontade pessoa, é a vontade do Pai, e que se torna o modo de vida.

Os nascidos na vida não nascem de ou para um lugar abstrato, nascem para os braços da misericórdia transparente em suas atitudes e ações de cuidado de si, para o outro¹⁶⁸⁴, sem necessidade de justificar por razões em sua existência, pois não

¹⁶⁸⁰ AGOSTINHO, 1984, p. 226-227.

¹⁶⁸¹ AGOSTINHO, 1984, p. 228.

¹⁶⁸² HENRY, 2015, p. 234.

¹⁶⁸³ MATEUS 7, 21, 2004, p. 1715.

¹⁶⁸⁴ “O cuidado é *éthos* de esperança que revela um novo modelo de moralidade pela convivência ao seu próximo; um princípio urgente e ‘primário’ aberto à multiplicidade relacional para a salvaguarda do todo da existência da pessoa resgatando-a das inclinações e influências pelo instinto de violência e de entorpecimentos por desejos dionisiacos do desfrute que agride a si e ao outro. O cuidado desenvolvido é o novo padrão de relações” (BARBOSA, 2019, p. 77).

agem para ser elogiados; fazem com a mão direita para que a esquerda não veja¹⁶⁸⁵, ação cujo fundamento é a certeza de que se movem baseados em um amor que já foi doado. Eis o que constitui a ética dos renascidos, uma ética arquiáfetiva¹⁶⁸⁶, que não age pela troca nem pelo mesmo repetitivo; eis a superioridade da perfeição, uma ação livre na graça de ver no outro a condição pura de filho.

6.2.5 Tereza de Ávila (1515-1582): o fervor da experiência mística

Tereza Sanchez de Cepeda y Ahumada, de Ávila, em Castela, conhecida como Teresa de Jesus, tem origem na fidalguia castelhana. Seus pais se converteram do Judaísmo ao Cristianismo. Ainda criança, já tinha uma fé fervorosa; na juventude ficou indecisa; entrou no Carmelo da Encarnação aos 20 anos. Sentia-se dividida entre a verdade da vida e a verdade do mundo. Em 1554, após uma crise influenciada por um teatro do sofrimento de Cristo, sentiu-se arrebatada por Deus e, após essa experiência, decidiu seguir radicalmente o evangelho.

Em sua relação mística, “oração interior”, desejava que mais pessoas fizessem a experiência do encontro.¹⁶⁸⁷ Erigiu seu próprio mosteiro, Carmelitas Descalças, de linha democrática, crítica do seu tempo e de sua Igreja; por causa disso, seus escritos foram censurados pela inquisição.¹⁶⁸⁸ No ano de 1622 foi canonizada e, em 1970, tornou-se a primeira mulher doutor da Igreja.¹⁶⁸⁹

Tereza relata que, mesmo quando não tinha inclinação à vida religiosa, sentia-se alegre por ver no mosteiro irmãs virtuosas. Por esses testemunhos, dedicava-se ao bem, o que despertava em si uma ideia de retorno à época em que era segura em sua fé. Por essa razão, compreendia a graça que Deus lhe oferecia por viver em uma comunidade que cultivava as virtudes.¹⁶⁹⁰ Afirmava que o que mais lhe tocou a entrar no mosteiro foi o temor de serva, mais que o amor a Deus, pois não cultivava a ideia do casamento.¹⁶⁹¹ Com o passar do tempo, desenvolveu-se e sua alma tornou-se mais dócil e encantadora no alegrar-se com os afazeres mais simples.¹⁶⁹²

¹⁶⁸⁵ MATEUS 6, 3, 2004, p. 1713.

¹⁶⁸⁶ A “[...] ética só tem sentido se for uma rememoração ao homem, se ao invés de preceitos, lhe diz para que se reconheça ad vindo na Vida” (ROSA, 2006).

¹⁶⁸⁷ GRÜN, 2013, p. 75.

¹⁶⁸⁸ GRÜN, 2013, p. 76.

¹⁶⁸⁹ GRÜN, 2013, p. 70.

¹⁶⁹⁰ GRÜN, 2013, p. 77.

¹⁶⁹¹ GRÜN, 2013, p. 78.

¹⁶⁹² GRÜN, 2013, p. 79.

Passou por crises de fé ao observar que seus pecados acabavam por diminuir o seu desejo de santificar-se no exercício das virtudes. Reconhecia em sua infidelidade à Vida a origem de todas as crises.¹⁶⁹³ Considerava-se “má” e “indigna”, o que a levava a fugir da Vida quando não realizava os exercícios pessoais espirituais, pois, para ela, na oração interior a intimidade com Deus se desenvolve, e como filhos nos tornamos mais próximos da verdade do afeto pelo qual somos nascidos, e por essa confiança a vida é vivida em sua verdade. O sofrimento de Tereza decorria do não seguimento radical: “De um lado, Deus chamava-me; de outro, eu seguia o mundo; como eu experimentava grande alegria nas coisas divinas, as mundanas me aprisionavam”.¹⁶⁹⁴

Vejamos, então, o relato de sua conversão ao ser tocada pelo afeto:

Minha alma já estava cansada; portanto, e de bom grado, alcançaria o descanso, mas seus maus hábitos não lho permitiam. Certo dia, quando fui ao oratório, aconteceu que meu olhar caiu sobre uma imagem que fora tomada emprestada e guardada ali para a ocasião de determinada festa a ser celebrada no mosteiro. Essa imagem representava Cristo coberto com muitas chagas e inspirava tamanha devoção, que eu, à sua contemplação, fiquei completamente perturbada de ver o salvador de tal maneira dilacerado; de fato, expressava-se aqui, vivamente, o que Ele sofreu por nós. Ao pensamento da ingratidão com que eu retribuí essas chagas, minha dor foi tamanha que meu coração pareceu partir-se. Prostrei-me diante dele, e, à medida que eu derramava uma torrente de lágrimas, pedi-lhe que se dignasse finalmente a fortalecer-me, a fim de que já não o ofendesse [...] acho que, na ocasião, devo-lhe ter dito que não levantaria se Ele não tivesse ouvido minha oração; e, de fato, Ele ajudou-me realmente, conforme firmemente creio, pois daquele momento em diante tudo me foi melhorando cada vez mais.¹⁶⁹⁵

Em outro livro, ela escreve a partir de suas experiências interiores, afirmando que só Deus poderia ter agido de tal forma para livrá-la dos hábitos e ações más que praticava; Ele a libertou, e essa libertação foi um nascer de novo.¹⁶⁹⁶ Assim, ele entende que o mais alto grau de perfeição não se dá na superação de si, mas na conformação da sua vida com a Vida de Deus, unida pelo Espírito, sua vontade: “[...] somente quando o amor é perfeito é que ele tem força de fazer com que esqueçamos nossas próprias satisfações a fim de alegrarmos a pessoa a quem amamos”.¹⁶⁹⁷

Em uma de suas experiências místicas, relata o momento em que, ao receber a eucaristia, que o Padre João da Cruz dividiu entre ela e as irmãs, recebeu esta visão:

¹⁶⁹³ GRÜN, 2013, p. 79.

¹⁶⁹⁴ GRÜN, 2013, p. 80.

¹⁶⁹⁵ GRÜN, 2013, p. 81.

¹⁶⁹⁶ GRÜN, 2013, p. 81-82.

¹⁶⁹⁷ GRÜN, 2013, p. 82.

Jesus “[...] estendia a mão direita e dizia: ‘vê em minha mão o prego: é o sinal de que hoje eu me caso contigo. Até agora, tu não havias merecido. De agora em diante [...] és minha verdadeira e fiel esposa. Minha honra é a tua, e a tua honra é a minha”¹⁶⁹⁸. Ela afirma que esse momento de experiência como graça a tirou de si, e na verdade a lançou em Si. Ao fazer a experiência mais profunda do seu desejo, alterando suas percepções externas, pode ver-se internamente. Por isso relata um estado de “ausência”, uma espécie de “êxtase”¹⁶⁹⁹, assim expresso: “[...] senti que tipo de presente eu recebera; maiores, no entanto, foram minhas confusões e aflições, por não conseguir, de forma alguma, corresponder a tão grandes graças”¹⁷⁰⁰. Então, ela deseja que o amor seja ela mesma, levada à sua perfeição, e pede: “[...] Que o fogo do teu amor, portanto, consuma todas as imperfeições do amor-próprio em mim”¹⁷⁰¹.

6.2.5.1 Uma Vida sem divisão ou separação

Em Henry, ou mesmo nos henryanos, notamos a tentativa de resistir a uma realidade que seja palpável, cujo temor é desconfigurar o pensamento da fenomenologia da Vida. Pelo próprio autor, vemos que a ética cristã e o desenvolvimento de sua ética tendem a ser ética da misericórdia¹⁷⁰², e não há divisão entre corpo e alma, ou qualquer cisão entre divino e humano. A ética de Henry é uma ética do cuidado afetivo¹⁷⁰³, não se limita ao fazer, é um agir por reconhecer-se como nascidos na vida, no outro, à imagem da própria vida no próprio Cristo que grita: “[...] foi a mim que o fizestes”¹⁷⁰⁴. Essa ideia não necessita de sustentação argumentativa,

¹⁶⁹⁸ GRÜN, 2013, p. 83.

¹⁶⁹⁹ GRÜN, 2013, p. 83-84.

¹⁷⁰⁰ GRÜN, 2013, p. 84.

¹⁷⁰¹ GRÜN, 2013, p. 84.

¹⁷⁰² Barbosa (2019) entende que essa ética da misericórdia é o estágio 6 indicado por Kohlberg. Vejamos este fragmento: “A consciência do estágio 6, princípios éticos universais, decide a partir de princípios de escolhas que lhe dê plena autonomia, observando a dignidade em cada pessoa. Nesta etapa, a razão compreende conceitos universais de responsabilidade, justiça, amor, cuidado, como fundamento das decisões. [...] o julgamento moral amadurecido é necessário, mas não suficiente para garantir o comportamento moral. O raciocínio deste estágio busca realizar para a pessoa o que gostaria que a mesma realizasse. Agindo com misericórdia se deseja misericórdia. Assim, deve, no sentido ontológico de moralidade, agir de forma tal que as leis sejam aplicadas universalmente e em toda ação tratar a pessoa como fim em si mesma, respeitando-a em sua dignidade, não a concebendo como meio” (BARBOSA, 2019, p. 137).

¹⁷⁰³ “[...] o cuidado afetivo se desvela como fenômeno de Si com o outro, vida e vivência como pólos inseparáveis na condição primitiva do devir afetivo, manifestação pura que mobiliza a autodoação afetando a vida no seu sentir a Si mesmo; a fenomenalidade de sentir o cuidado afetivo como originário da subjetividade traz aberturas para uma vida real vivida na carne como: amar, sofrer, duvidar, sentir, perdoar” (ALVES *et al.*, 2021, p. 4).

¹⁷⁰⁴ MATEUS 25, 40, 2004, p. 1750.

pois se sustenta apenas na verificação de atitude na experiência pelo experienciante-experenciado. E qual é a melhor atitude que indica experiência para com o outro que se faz pobre¹⁷⁰⁵, necessitado? Qual a melhor atitude de justiça¹⁷⁰⁶ para com o outro? Certamente, a misericórdia – mas como ela se dá? No agir em prol do outro, em favor do outro, no *pathos* com.¹⁷⁰⁷

A ética cristã é ação, cuja genialidade está na parábola do bom samaritano; a ação, a prática da ética cristã encaminha os filhos no Filho à prática¹⁷⁰⁸ da

¹⁷⁰⁵ Cristo se manifesta no próximo, e cada pessoa se lança a Cristo quando o ama em gestos concretos no próximo; nesse fazer para Deus no próximo a pessoa entra em comunhão com Ele via relação fraterna (1 JOÃO 4, 7-8, 2004, p. 2131). É pecado grave a recusa ao amor, à comunhão, à fraternidade e à abstinência de servir; devemos ajudar o Cristo no próximo, que “[...] não é aquele que encontro em meu caminho, mas aquele em cujo caminho me coloco” (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 166).

¹⁷⁰⁶ Sandel (2015, p. 250) entende que, para Aristóteles, a coerção é um sinal de injustiça, porque a necessidade de uso da força sugere uma inadequação natural. Aqueles que assumem papéis consistentes com sua natureza não precisam ser forçados a isso. Para a teoria política liberal, a escravidão é injusta porque é coercitiva. Para as teorias teleológicas, a escravidão é injusta porque contraria nossa natureza; a coerção é uma característica da injustiça, não sua origem. Apesar das nossas tentativas de manter a neutralidade da lei em tais questões, talvez não seja possível determinar o que é justo sem discutir a natureza da vida boa (SANDEL, 2015, p. 255).

¹⁷⁰⁷ Para Henry, a ética solicita do humano no plano individual (a condição pessoas das vidas de cada um) e comunitário (unidade humanitária comum) (ROSA, 2006).

¹⁷⁰⁸ “Tornar-se virtuoso é como aprender a tocar flauta. Ninguém aprende a tocar um instrumento lendo um livro ou assistindo a aulas. É preciso praticar [...] ouvir músicos competentes e observar como eles tocam. Ninguém se torna um violinista sem tocar violino’. Se a virtude moral é algo que aprendemos com a prática, devemos, de alguma forma, desenvolver primeiramente hábitos corretos, cultivar hábitos que façam de nós indivíduos de bom caráter. ‘O hábito é o primeiro passo na educação moral. Mas, se tudo correr bem, o hábito por fim é incorporado e passamos a entender o que ele significa. ‘Ao praticar o comportamento virtuoso estamos pensando a agir dentro dos preceitos de virtude. Você pode conhecer a regra correta e, ainda assim, não saber como ou quando deve aplicá-la (SANDEL, 2015, p. 244-245). A virtude moral “[...] é um meio entre os extremos. Isso requer a sabedoria prática, que é ‘um estado racional e verdadeiro de capacidade de agir em relação ao bem humano’, para deliberar corretamente sobre o que é bom para si, a polis e a humanidade” (SANDEL, 2015, p. 246). A vida boa em comunidade não é mais um ofício entre outros; incute bons hábitos, forma o bom caráter e nos coloca no caminho das virtudes. “A vida do cidadão nos permite exercitar capacidades de deliberação e sabedoria prática [...]. Para Aristóteles, a Política, o exercício do diálogo, via cidadania, como direito do caráter humano, tem um propósito mais elevado do que a maximização da utilidade ou o estabelecimento de regras justas para que alcancem os interesses individuais. Ela é uma expressão de nossa natureza, uma oportunidade para expandirmos nossas faculdades humanas, aspecto essencial da vida boa (SANDEL, 2015, p. 247).

Em relação à escravidão, Aristóteles afirma que, para que seja justa, é preciso preencher estes requisitos: deve ser necessária e natural. Deve ser necessária porque alguém precisa cuidar das tarefas domésticas, como os cidadãos dedicam seu tempo a reuniões para deliberar sobre o bem comum. Para ser justa, é preciso que determinadas pessoas se adéquem, por sua natureza, a desempenhar esse papel. Aristóteles conclui que algumas pessoas nascem para ser escravas, “escravas por natureza”, “comandadas por um mestre”. Para que alguém seja “escravo por natureza” e se torne propriedade de outro, que aquele seja capaz de identificar o raciocínio de outra pessoa, embora ele próprio seja destituído de raciocínio. Algumas pessoas são “livres por natureza”, outros são “escravos por natureza”, e para estes o estado de escravidão é benéfico e justo (SANDEL, 2015, p. 249). Podemos verificar diferentes formas de escravidão, pois a cópia ou a indução moral à obediência irreflexiva é uma forma de escravidão que diminui o humano que possui a mesma vida de Deus.

misericórdia¹⁷⁰⁹; pela prática da misericórdia se assume uma nova dimensão de cuidado, pelo qual se retorna à Vida. O que conta são os atos¹⁷¹⁰ de misericórdia¹⁷¹¹ para a salvação, que chamamos de atitudes de cuidado afetivo. Pelas ações de misericórdia, o convertido possui o acesso à salvação¹⁷¹², e assim se revela um segundo nascimento que permite a entrada na Vida nova, pondo em ação um poder que estabelece estrita relação entre o deslocamento da ética cristã e a transposição da dimensão de palavra para os atos.

O cuidado em sua dimensão de misericórdia é a ação arqui-afetiva da palavra que afeta e é afetada em seu autoengendramento¹⁷¹³, pois, qualquer que seja a linguagem, não possui valor em sua realidade absoluta. Por uma ética radical¹⁷¹⁴, é abolido o egoísmo transcendental pela obra¹⁷¹⁵ de misericórdia em seu “hiperpoder”¹⁷¹⁶, que transmite a ipseidade essencial na qual podemos assumir o que

¹⁷⁰⁹ LUCAS 10, 25-37, 2004, p. 1808.

¹⁷¹⁰ Cristo é uma pessoa em duas naturezas; é pessoalmente Deus; os atos salutares de Jesus são sacramentais, dom divino de salvação. O encontro humano com Jesus é, pois, o sacramento do encontro com Deus, ou da vida religiosa como relação existencial teológica. Os atos salutares de Jesus são sacramentos, ou seja, sua afetividade; e seus movimentos de cima para baixo são do amor de Deus até nós pelo coração humano de Jesus, e cujo movimento de baixo, da humanidade, vai ao pai, através da humanidade de Jesus (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 19-24).

¹⁷¹¹ A lei por si mesma não é capaz de justificar, de salvar, apenas a fé que acolhe a graça é capaz de salvar (ROMANOS 3, 20, 2004, p. 1970). No entanto, a lei era aquela que deveria ser obedecida, este foi o objetivo, mas o homem, sendo incapaz, não em sua estrutura, em sua escolha de caminho e origem que tende ao pecado, não consegue observá-la com retidão. Por isso, obteve a misericórdia do Senhor, que do primeiro plano (decálogo) passou ao segundo (enviando o seu Filho), transformando a lei no ajuste do pecado, pois ela condena e gera legalismos que provocam a transgressão (SANDERS, Evelyn. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009. p. 91-96).

¹⁷¹² Não é a ciência que redime o homem; o homem é redimido pelo amor (BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*. 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 21 jun. 2024.). “É na esperança que fomos salvos” (ROMANOS 8, 24, 2004, p. 1980).

¹⁷¹³ HENRY, 2015, p. 236.

¹⁷¹⁴ Henry não faz uma ética, indica apenas o “âmbito da sua fenomenalidade”, que se dá no agir, cujo domínio é o da “prova de Si mesmo”, em que a pessoa, em sua afetividade, é impulsionada à interação com o que a cerca, conduzida e modulada por suas tonalidades, evocadas sem a sua própria condição de desejo (ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda. Michel Henry: afetividade e alucinação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XXI, n. 2, p. 177-183, jul./dez. 2015. p. 180).

¹⁷¹⁵ Da obra provém a salvação, que consiste na realização do amor. A obra no amor é entender o amor como estrutura de edificação do desenvolvimento do humano (HENRY, 2015, p. 271).

¹⁷¹⁶ Onde Deus revela o seu poder? A resposta configura-se como indicativo humano que deve impulsioná-lo à imitação em suas ações, já que falar de Cristianismo é falar de uma filosofia do agir em nome de Deus, que em sua fraqueza, ou “impotência”, revelou a sua grandeza e força; o seu reinado e “onipotência” estão na condição de sofrimento que não se estabelece ou se permite estabelecer como estruturas de limite; o reinado do Senhor e sua condição eterna se movimentam, não são uma estaticidade apática à dor, são dor e com a dor edifica no agir que supera as condições de trevas pelo amor; um amor que se revela e comunica o seu “Si mesmo”, que se conjuga ao pensamento de um agir humano inspirado no divino: “Por isso, a transcendência de Deus é ao mesmo tempo a sua imanência; o ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor”

Paulo afirma: “[...] já não sou eu quem vivo, mas é Cristo que vive em mim”.¹⁷¹⁷

Portanto, a

[...] misericórdia e o afeto é Cristo em mim no meu Si verdadeiro. Assim, a relação consigo é o esquecimento que nada pode interromper, imemorial.¹⁷¹⁸ Dessa forma com o esquecimento ou eliminação do si mundano advém o si verdadeiro. Para isso seguem-se que: O advir, a espera desse novo nascimento, caminha sob as bases do esquecimento de Si via auto doação pela qual se relaciona a autodoação de Si na acolhida da Arqui-doação. Dessa forma, no encontro da vida pelo segundo nascimento a pessoa se torna, como afirma mestre Eckhart¹⁷¹⁹, um “não nascido”.¹⁷²⁰ Mas é pelas obras de misericórdia que alcançam a salvação¹⁷²¹ e a pessoa cede lugar ao agir original da vida e derivada dessa abertura¹⁷²² a Graça pela Vida, Afeto, Espírito de amor, Fogo Abrasador, que Nasce, há o seu novo nascimento. Assim, o desenvolvimento moral é derivado de uma ativação afetiva que produz uma ética do agir em prol dos caídos, que se manifesta no seu cuidado via ação de misericórdia.¹⁷²³

(KASPER, Walter. *Jesus el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 207). Ver também: KASPER, Walter. *El Dios de JesuCristo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

¹⁷¹⁷ GÁLATAS 2, 20, 2004, p. 2033.

¹⁷¹⁸ HENRY, 2015, p. 238-239.

¹⁷¹⁹ Henry se apropriou de vários termos do Mestre Eckhart, o que merece em algum momento receber o devido tratamento analítico e dialético, pois a construção de Henry tem por base a mística desse dominicano. Eckhart de Hochheim (Turíngia, 1260; Colônia, 1328) foi um famoso frade dominicano, teólogo, filósofo; de quem Henry retoma diversos termos, utilizando-os sem indicar as fontes. Na escrita de Henry há um apropriar-se das categorias cristãs, o que faz da sua teoria não uma novidade, mas um profetismo, um alerta, um chamado a lembrar a humanidade a quem ela pertence. Ele faz essa apropriação na forma estrutural religiosa do Ocidente, mas poderia fazê-la com categorias de outras religiões, visualizando a manifestação do sagrado e seu agir humano. Mestre Eckhart é símbolo da intelectualidade da Idade Média; produziu muitos textos de referência, cuja linguagem é definida como “paradoxal”, “incomum”, “controversa”, e de tal forma que sua catolicidade chegou a ser questionada, o que o levou a ser julgado pela Inquisição, vindo a falecer antes da sua condenação por heresia. Em 1990, Joseph Ratzinger, então presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, reconheceu os seus escritos e o valor do seu pensamento (ECKHART, 2022, p. 53).

¹⁷²⁰ HENRY, 2015, p. 240.

¹⁷²¹ Pensemos sobre a estrutura da “economia da salvação”, que significa administração ou governo, o que pela fé compreende o tempo em plenitude, em que Cristo assumiu o caminho das coisas celestes e terrenas (EFÉSIOS 1, 10, 2004, p. 2040). “Chegada a plenitude do tempo, Deus enviou seu filho nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei a fim de que recebêssemos adoção filial” (GÁLATAS 4, 4, 2004, p. 2035), para manifestar em Si mesmo a verdadeira humanidade aos humanos e mostrar o seu caminho de santidade, caminho altíssimo (CONCÍLIO..., 2018, p. 224-226, Nº 22), de encontro e de regeneração, de redenção e de condução à transcendência, à divinização. A decisão é mistério eterno, e a sua finalidade é a salvação humana prometida, que se cumpre em Jesus Cristo (GAUDIUM..., p. 225, Nº 2). A vida quis revelar a Si e fazer com que todos os homens tivessem conhecimento de seu mistério e da sua vontade; não se revelou por necessidade, mas em sua liberdade divina a Si mesmo em Jesus Cristo, oferecendo à humanidade acesso ao mistério do seu ser revelado em Cristo para o mistério de Deus, tornando-nos participantes em Deus. Foi de graça, pela intervenção gratuita de Deus, que fomos resgatados dos labirintos da morte (CONCÍLIO..., p. 122, Nº 2).

¹⁷²² É essa abertura que faz da vida um movimento, um “devir”. Como dom, essa abertura alcança as dimensões emocionais que se apresentam como um querer da vida que lança a pessoa no seu ser-Si mesma pela emoção que se apresenta como experiência da essência da vida impulsionadora ao seu ser e bom agir. Essa dimensão da fé é fundamental, evidenciada no Deus que habita a nossa carne; tanto a dimensão da fé como a dimensão moral se dão como doação, pois só a Vida pode nos fazer ser bons, só Deus pode nos fazer crer Nele (HENRY, 2015, p. 326).

¹⁷²³ HENRY, 2015, p. 241.

As doutrinas ou os discursos em suas estratégias de argumentação não são reconhecidos pela Vida; na Vida Absoluta só há o agir em sua autodoação, e não há discurso. A misericórdia em sua expressão de cuidado assume a condução da afetividade de forma que possamos revelar ser nascidos na vida, destacando-se nas obras de misericórdia¹⁷²⁴ com ações profundamente cristãs, que se dão no agir em prol do outro.¹⁷²⁵ É na essência do agir que estão os princípios da salvação¹⁷²⁶ ou da perdição, e é no agir que está o “hiperpoder” da Vida Absoluta.¹⁷²⁷ O esquecimento de Si é um agir implicado na palavra distante das obras de misericórdia.¹⁷²⁸

¹⁷²⁴ “Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia” (MATEUS 5, 7, 2004, p. 1710). A obra de misericórdia, segundo a teologia católica, é um agir na caridade, uma ajuda ao próximo, tanto em suas necessidades espirituais como corporais. As obras de misericórdia espirituais são estas: “Instruir, aconselhar, consolar, confortar, perdoar, suportar com paciência” (CATECISMO..., 1999, p. 632, Nº 2447); e as obras de misericórdia corporal são estas: “[...] dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, dar moradia aos desabrigados, vestir os maltrapilhos, visitar os doentes e prisioneiros, sepultar os mortos, dar esmola aos pobres” (CATECISMO..., 1999, p. 632, Nº 2447). Algumas passagens do evangelho ilustram tais obras morais ao tratar da partilha das vestes e do alimento com quem não os tem, pois aquilo que excede para a pessoa deve ser partilhado (LUCAS 3, 11, 2004, p. 1793). A esmola, além de um agir prático, ético, é um ritual de purificação (LUCAS 11, 41, 2004, p. 1810). Em Tiago 2, 15-16 (*In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2004. p. 2109*) vemos uma exortação à conversão para a prática da teoria da vida cristã, pois o pensamento não é condição para um agir moral correto; o pensamento ético correto é verificado no agir afetivo, manifesto no cuidado para com o outro; nesse caso, em confirmação da fé de que ao ajudar alguém, quem quer que seja, é ao próprio Cristo que ali, sofrido, se ajuda. Se em nossas comunidades ou grupos de amigos alguém passar necessidade, apenas orar, manifestar a nossa solidariedade ou empatia teórica não oferece benefício se não for acompanhado da ação, do agir em prol do outro, pelo bem. Nesse sentido, ao responder à mãe, Santa Rosa de Lima, repreendida por abrigar em sua casa doentes e pobres, afirma o seguinte: “Quando servimos aos pobres e doentes, servimos a Jesus. Não devemos cansar de ajudar o próximo, porque neles é a Jesus que servimos” (CATECISMO..., 1999, p. 633, Nº 2449).

¹⁷²⁵ HENRY, 2015, p. 237.

¹⁷²⁶ Há salvação na relação com o outro como filho que requer, do alter outro filho, responsabilidade, amor, cuidado; e realiza o que ainda não vemos doado em Cristo, pois aqui “[...] também, já, a vida estende seu reino [...] com cada pedaço do visível [...] um bocado invisível nos é dado: assim na terra como no céu” (HENRY, 2015, p. 360).

¹⁷²⁷ “Somos salvos, sim, no sofrer e no prazer, na dor e na alegria, enfim, no sentir a vida nos tocando. Este sentir [...] é o que nos salva numa graça” (SALDANHA, 2014, p. 94).

¹⁷²⁸ O Espírito realiza a obra de Deus, impulsiona e anima o fiel até a vida eterna, vem para o meio de nós com a glorificação de Cristo. Com a morte do Senhor, o Espírito é entregue aos seus discípulos; o paráclito outrora prometido pelo Senhor, agora, é presença em sua comunidade dos discípulos (CONGAR, 2005, p. 72-77), pois o Espírito é quem guia, orienta a caminhada dos discípulos de Cristo e os leva a crer e a confessar que Jesus Cristo é o Senhor, dado que é no e pelo Espírito que somos configurados ao corpo de Cristo, que é a Igreja, e nele também somos fortalecidos na eucaristia, que nos impulsiona para a missão de tal forma que, impulsionados, testemunhamos a Vida nova no Cristo glorioso, visto que o Espírito em sua realidade essencial é o “Espírito da verdade”, que dá testemunho de Cristo junto aos seus seguidores, impulsionando o seu mistério para além do lugar histórico, retirando-o da exterioridade, assinalando a humanidade por sua unção espiritual e verificando na mudança de vida, por sua experiência, o agir de Deus e sua obra (CONGAR, 2005, p. 83-88). Assim se compreendeu a Igreja primitiva, que, movida pelo Espírito Santo, testemunha os dons que derivam da abertura à Vida, do ressuscitado, que em sua autoridade de amor derrama-se todo como doador no Espírito, para a remissão do pecado de uma vida escrava da verdade do mundo (CONGAR, 2005, p. 91).

6.2.6 Charles de Foucauld (1858-1916): o voltar-se pela memória afetiva familiar

Charles Eugéne Vicomte de Foucauld, foi criado pelos avós maternos; foi um aluno de destaque. Ele renunciou à fé aos 16 anos e se tornou uma pessoa, adolescente, de temperamento difícil, indisciplinado. Em 1883 foi para Marrocos, e o contato com o Islã reacendeu o seu despertar pela religião, reavivando as lembranças do Cristianismo. Rezava sempre: “Ó Deus, se existes, deixa-me conhecer-te”.¹⁷²⁹ Impressionado pela fé de sua prima com pouca idade, 10 anos, que o ajudou enviando-o ao Abde Huvelin, em outubro de 1885, pediu a instrução na fé. Após a confissão e a comunhão, encontrou a fé¹⁷³⁰ na qual queria se entregar a Deus.

Sua vida foi marcada pelo desejo de ser testemunha entre os mais pobres. Em 1901, foi ordenado sacerdote, estabelecendo-se em Saara, onde viveu como missionário e eremita na prática da ascese e na dedicação aos que estavam à sua volta. Foi morto em 1916, a tiros, por rebeldes do Saara; e em 2005, beatificado pelo Papa Bento XVI.¹⁷³¹

Charles de Foucauld iniciou sua caminhada sem acreditar, mas buscava, desejava crer, lembrar-se, converter-se. Prova disso foi ter buscado um professor para receber formação adequada. Envolvido e encantado com seu contexto de experiência, afirmou o seguinte: “[...] tão logo acreditei que existe um Deus, também compreendi que eu podia viver apenas para ele: minha vocação religiosa provém da mesma hora que minha fé”.¹⁷³² As memórias afetivas de sua família ficaram em sua estrutura vital, que reconhece por meio destas próprias palavras:

Tu, meu Deus, enraizaste a afeição por elas tão profundamente em meu coração, que as tempestades subsequentes não conseguiram arrancar, e Tu, mais tarde, quando eu estava morto e afogado no mal, usaste este afeto para salvar-me”.¹⁷³³ Foi conservada em sua memória boas lembranças dos seus

¹⁷²⁹ GRÜN, 2013, p. 114.

¹⁷³⁰ A fé é uma condição mística da certeza do vivente que vive em forma de entrega na Vida Absoluta; uma abertura que se consolida via experiência e o conduz a ser mais em relação ao todo da vida, o que influencia suas ações. Essa fé não diz respeito a uma adesão doutrinal religiosa, e sim a uma fé de saber-se Vida na Vida. Não é uma mistura ou confusão com as crenças que se apresentam na realidade temporal, é uma relação na pessoa da sua condição de filho, que em seu agir se entende no e pelo agir da Vida; e assim possui o discernimento para si, o que em seu testemunho toca o outro (HENRY, 2015, p. 274).

¹⁷³¹ GRÜN, 2013, p. 115.

¹⁷³² GRÜN, 2013, p. 116.

¹⁷³³ GRÜN, 2013, p. 117.

tempos de educação de fé, o que estava adormecido, esquecido, não significava que estava ausente.¹⁷³⁴

Resistente, entendia aos poucos que a graça de Deus o guiava, compreendia que lhe eram desatadas “[...] as más conexões que me mantinham longe de ti”.¹⁷³⁵ A sua atração para a verdade aconteceu mediante virtude e beleza¹⁷³⁶, por isso considerava-se um agraciado. Nesse sentido, relata o momento profundo do reencontro consigo, o seu novo nascimento, a conversão, as experiências de batismo interior:

[...] tu carregaste-me em suas mãos, e isso significou graças sobre graças. pedi aulas de religião; ele fez-me ajoelhar-me e confessar-me, e enviou-me imediatamente para a santa comunhão [...] quando penso nisso, não consigo conter o pranto, e não quero lutar contra essas lágrimas, pois é justo que elas se derramem, meu deus! arroios de lágrimas deveriam correr de meus olhos quando penso nessa grande misericórdia.¹⁷³⁷

Charles de Foucauld definiu sua vida em duas palavras alinhadas ao seu antes e ao agora: “[...] perdão e misericórdia”.¹⁷³⁸ Deixou um conselho, convocando-nos a abrir-nos à vida e a permitir-nos “[...] impregnar pelo Espírito do Senhor”¹⁷³⁹, pois o novo nascimento lança a pessoa na ética cristã, na imitação de Cristo.

6.2.6.1 A moral que ultrapassa os limites do esquecimento da Vida

Qual é o objetivo da ética cristã? Henry responde que seu objetivo consiste em “[...] permitir ao homem ultrapassar o esquecimento de sua condição de Filho a fim de reencontrar, através desta, a Vida Absoluta¹⁷⁴⁰ em que nasceu”.¹⁷⁴¹ Para Henry, essa realidade se dá em um segundo nascimento, que não ocorre via conhecimento empírico. Não é a razão geométrica que determina à pessoa a sua salvação, e menos ainda o seu contato com Deus; é o seu agir. A moral de atitudes¹⁷⁴² é a realidade que impulsiona e determina a pessoa à sua condição de Filho de Deus; não é o

¹⁷³⁴ GRÜN, 2013, p. 117-118.

¹⁷³⁵ GRÜN, 2013, p. 119.

¹⁷³⁶ GRÜN, 2013, p. 119.

¹⁷³⁷ GRÜN, 2013, p. 120.

¹⁷³⁸ GRÜN, 2013, p. 123.

¹⁷³⁹ GRÜN, 2013, p. 124.

¹⁷⁴⁰ Era necessário Cristo ressurgir por cinco razões: para manifestar a divina justiça; para ilustração da nossa fé; para sustentar a nossa esperança; para nos dar um modelo pelo qual possamos regular a nossa vida; para complemento da nossa salvação (AQUINO, 1980, p. 3988-3989).

¹⁷⁴¹ HENRY, 2015, p. 245.

¹⁷⁴² Esse é o tema de um livro, lançado em 1979, do importante moralista Marciano Vidal.

discurso¹⁷⁴³ sobre a justiça, cuidado ou amor que interessam à fenomenologia da Vida, mas a sua experiência que se dá no agir.¹⁷⁴⁴ No fazer se dá o “autocumprimento da vida”¹⁷⁴⁵, pois é a esta realidade que ele se identifica; o fazer, ao agir, a atitude é a atitude¹⁷⁴⁶ da vida. Nasce, assim, uma teologia da ação pela qual o agir autoafetivo é esperado e profundo, impregnado de moralidade e ética, distante de uma ação apenas racionalizada e estrutural.¹⁷⁴⁷ A realidade está no agir e não na reflexão sobre o ato de agir, o que se inclina a uma ética da finalidade. O agir objetiva não mais um conteúdo útil, e sim um conteúdo de fim em si mesmo, o que se alinha com perfeição à ética teológica de matriz cristã católica.

Nesse processo de ob-jetificação, o que é interior passa ao exterior; e aqui se encontra o cuidado, a única realidade de ação visível para indicar essa teoria autoafetiva, pois um autoafeto sem expressão humana pode levar ao autoisolamento de pensar-se, em sua experiência, como única condição de verdade, o que, mesmo validada pela subjetividade humana e justa em sua construção histórico individual, em nada contribui para a comunidade.

Essa ação de cuidado¹⁷⁴⁸ é a passagem do interior ao exterior, pelo qual é possível fazer ver fora de si o que em si foi experienciado.¹⁷⁴⁹ O fazer não é uma

¹⁷⁴³ A ética do discurso, além de uma área de teoria moral, é uma proposta procedimental de ética a ser aplicada em dilemas morais; busca recuperar as ideias deontológicas refletidas no legado de Kant sem perder os conteúdos metafísicos modernos. Nessa linha, o sujeito é intersubjetivo, e possui em si um potencial de comunicação através da linguagem e de suas normativas locais, que despertam as condições naturais da moral existente na pessoa. Essa linha ética fomenta uma “virada linguística”, por se tratar de uma moral baseada em argumentos estabelecidos pela defesa, crítica, conceituações, questionamentos e definições. Nessa estrutura, a ética se insere no discurso cujo fim é o alinhamento simbiótico com a comunicação sobre determinada validade de ação derivada de um determinado dilema. Entram, então, em cena as definições da ação da razão prática que se estabelecem por duas vias racionais: instrumental, em que se identifica os meios para alcançar o que foi planejado; e comunicativa, em que se tem por princípio a mútua compreensão, cuja forma de comunicação prevalece para que haja um consenso (PINZANI, Alessandro. A ética do discurso. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 306-323. p. 306-307).

¹⁷⁴⁴ HENRY, 2015, p. 245.

¹⁷⁴⁵ HENRY, 2015, p. 245.

¹⁷⁴⁶ “[...] o Cuidado é o modo pelo qual também se nomeia a prática humana de moralidade, ato derivado da consciência em sua qualidade e atributo essencial revelado no meio em que o ser vive e no qual se estrutura o desejo de intenção em guardar o valor do cuidado, bem pessoal e social, que não é só um fazer ou adjetivo que se expõe pela beleza estético-sentimental; é atitude” (BARBOSA, 2019, p. 83).

¹⁷⁴⁷ HENRY, 2015, p. 245.

¹⁷⁴⁸ O “[...] Cuidado pleno manifesta-se em Jesus Cristo por sua ‘Humanidade-Divindade’ em atitudes. Jesus Cristo cuidou como ‘Deus e Homem’ com capacidade e conteúdo de cura e realidade de salvação. De Jesus aprende-se a imitar seu jeito de cuidar através de atitudes capazes de despertar ‘preocupação, inquietação e sentido de responsabilidade’. Ele acolhia e compreendia a cada pessoa porque resgatava com perfeição a dimensão do Cuidado colocando-o como base fundamental para interpretar a existência de cada ser” (BARBOSA, 2019, p. 84).

¹⁷⁴⁹ HENRY, 2015, p. 246.

estrutura do pensado, é da ação experiencial arquiafetiva de quem em Cristo misericórdia-se na compreensão da carne, do Verbo, arquifilho, e por isso filho via novo nascimento. Esse fazer “[...] designa esta autotransformação interior¹⁷⁵⁰ patética¹⁷⁵¹ da vida [...] sua única motivação [...] finalidade [...] o próprio meio onde ela se cumpre e onde ela é possível”.¹⁷⁵² Portanto, a ação é subjetividade¹⁷⁵³ contínua, e o resultado exterior da ação é a representação; o cuidado é a representação da ação autoafetiva, e não há problema em não ver o que se diz invisível, da mesma forma que a misericórdia e a justiça são expressões da ação interior¹⁷⁵⁴, dado ser a pessoa agente um “[...] eu transcendental invisível”.¹⁷⁵⁵ A ação é a vida que só é possível na vida – então, qual seria essa ação? A ação é a Vida, e a Vida é Deus que age em Cristo; Cristo reúne em si o amor e o cuidado do Pai.

Em termos henryanos, a ação é a condição arquiafetiva que manifesta a Vida Absoluta; a ética é a visibilidade da arquiexperiência do humano na Vida Absoluta. É um estabelecimento temporal presente do seu ser Si mesmo transcendental, nascido da Vida que se percebe mediante a conversão-palavra, confirmada em veracidade no seu cuidado-ação, em alguma realidade de imitação do Cristo, porém nunca visível plenamente.¹⁷⁵⁶

¹⁷⁵⁰ A ética de Henry coincide com a experiência cristã, o que indica mudança interior, conversão (ROSA, 2006), passagem para uma nova vida, que se dá com o novo nascimento, designado pelo agir em sua “autotransformação” e que se dá no amor. A ética é amor, misericórdia, compaixão que só desenvolvemos no caminho que é Cristo.

¹⁷⁵¹ O silêncio de Deus na cruz, como silêncio que dói ao próprio Deus, encontra sua correspondência e verdade em Jesus (SOBRINO, Jon. *Jesus Libertador*. História de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 356).

¹⁷⁵² HENRY, 2015, p. 247.

¹⁷⁵³ A radicalização da interioridade é responsável por favorecer uma vivência concreta e verdadeira no mundo. Há um sentido na existência, no mundo e nas definições de moralidade na subjetividade, pois toda relação com o mundo será uma relação afetiva. O desenvolvimento moral não possui estrutura estruturante na verdade do mundo de forma a estabelecer-se como única verdade, pela qual todos os humanos devem trilhar o caminho para chegar aos números ali estabelecidos. Ao observar desde já as condições manifestas do que é subjetivo, essa definição quer indicar a condição originária afetiva, que acompanha o termo “autoexperiência”. Em outras palavras, o “provar-se a Si” em sua condição invisível, manifestável de forma a apropriar-se de si em seu corpo, pois a subjetividade possui a sua condição de origem pelo corpo (KANABUS, 2014, p. 103-104).

¹⁷⁵⁴ HENRY, 2015, p. 247.

¹⁷⁵⁵ HENRY, 2015, p. 248.

¹⁷⁵⁶ HENRY, 2015, p. 248.

6.2.7 Kiko Argüello (1939): a ipseidade do autossentir no “*pathos-com*”

Observamos nesta amostra de conversão o prelúdio condutor da verdade da vida e de seu desenvolvimento moral arquiafetivo, que não pode ser reduzido a estruturas pontuais; e isso vale para a área humana, determinada por que observa. Só a pessoa, ao dizer de Si, pode entender-se em seu estado de evolução moral rumo ao bem, por isso Kiko Argüello é um modelo de transposição de quem buscou e, nesse buscar, encontrou em sua experiência a alavanca condutora da conversão a uma vida no Espírito e com o outro.

Kiko Argüello nasceu em León, em 1939. Estudou na Academia de Belas-Artes de São Fernando de Madri; fez teatro e tinha como base de leituras constantes das obras de Jean-Paul Sartre, de quem assumiu as respostas para sua vida, através da afirmativa de que “tudo é absurdo”.¹⁷⁵⁷ Como não pôde conviver com o testemunho dos pais, cujo ambiente não o favorecia, ao conhecer o pensamento de Albert Camus, tentou viver como se Deus não existisse; porém sua vida tornou-se difícil. Então, deu-se conta de que quando a vida se torna “insuportável” a única saída é o suicídio.¹⁷⁵⁸

Mesmo reconhecido com diversos prêmios, nada mudou o seu “drama” interno, visto que uma pergunta constantemente assomava: “viver para quê?”¹⁷⁵⁹ Procurava a verdade e se perguntava: “Quem somos, o que fazemos neste mundo? Não era indiferente para mim o fato de Deus existir ou não: era uma questão de vida ou morte”.¹⁷⁶⁰ Em sua vida submersa na “[...] escuridão em que nada me satisfazia e na qual tudo havia se convertido em Cinzas”¹⁷⁶¹, entendeu que o que o impedia de viver a Vida era a sua estrutura de ilusão do mundo, uma racionalidade aprendida externa – “[...] eu era muito racional [...] algo não concordava dentro de mim de que tudo era absurdo: a beleza, a arte, a água, as flores, as árvores [...] algo não se encaixava”.¹⁷⁶²

Das crises em seu afeto, nasceu a vida-Deus-afeto como luz e esperança; ainda que frágil. Em um dia de profundo contato e de experiência consigo mesmo, em um dia “trágico” de sua vida, ele viveu a seguinte experiência: “[...] entrei em meu

¹⁷⁵⁷ ARGÜELLO, Kiko. *O kergima: nas favelas com os pobres: uma experiência de nova evangelização: a missão ad gentes*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 20.

¹⁷⁵⁸ ARGÜELLO, 2013, p. 21.

¹⁷⁵⁹ ARGÜELLO, 2013, p. 21.

¹⁷⁶⁰ ARGÜELLO, 2013, p. 22.

¹⁷⁶¹ ARGÜELLO, 2013, p. 22.

¹⁷⁶² ARGÜELLO, 2013, p. 22.

quarto, fechei a porta e gritei a Deus: se tu existes, vem, ajuda-me, porque a morte está diante de mim”.¹⁷⁶³ E assim viveu a sua kenosis, uma descida, um esvaziamento de si mesmo em direção à humildade, que se manifestou no grito, símbolo do pedido de ajuda e conversão. Nesse último suspiro, “aconteceu um encontro”¹⁷⁶⁴, e ele percebe que não poderia ser o seu mesmo doador de fé:

[...] “eu mesmo não poderia dar-me a fé”.¹⁷⁶⁵ Na ebulição do arder do seu coração ele afirma: “gritei ao Senhor e, de repetente, senti dentro de mim a certeza de que Deus existia! Não senti como argumento ou uma teoria, não! Deus existia: era como se fosse um toque de substância! [...] Senti dentro de mim que Deus existe: existe! Deus existe! [...] comecei a chorar sem saber por quê. As lágrimas corriam abundantemente [...] eu chorava porque me sentia como um condenado à morte que vai ser executado e que na hora em que estão a ponto de matá-lo, deixam-no livre. Porque se Deus existe, eu existo. Passei da morte para a vida: Deus existe: Sentia isso dentro de mim como um testemunho, com um toque de substância: a substância divina tocou o meu espírito. Deus existe”.¹⁷⁶⁶

Ele desejou ser catequizado¹⁷⁶⁷ e, nesse caminhar, foi chamado para ser catequista. Como fruto de sua conversão, o seu estilo de pintar migrou do moderno para o religioso.¹⁷⁶⁸ Depois de seu encontro pessoal com a Vida em sua afetividade, fez o encontro com Cristo no outro que sofre. Em um dos seus relatos, conta que, ao ver sua empregada chorando no dia de natal, descobriu que o motivo era o seu marido alcoólatra que a agredia com pedaços de pau e a ameaçava com a faca. Foi convidado por aquela senhora a conversar com o homem de temperamento e personalidade difícil. Conseguiu fazê-lo parar de beber por um tempo; pouco tempo depois, o sofrimento e a dor na vida daquela família foram reacesos.¹⁷⁶⁹ Afetado por essa situação, foi tocado pelo seguinte afeto: “E se Deus me disser que tenho que ir morar com essa família para ajudar esse homem a não beber e para salvar seus filhos, que estão sofrendo tanto? E assim o fiz: deixei tudo e fui morar lá”.¹⁷⁷⁰

Em um “bairro assustador”, vivendo com essa família, encontrou pessoas “esmagadas contra a parede”, o que o abalou profundamente. Conheceu, naquele bairro, pessoas doentes e abandonadas por seus familiares, pessoas molestadas, um

¹⁷⁶³ ARGÜELLO, 2013, p. 22.

¹⁷⁶⁴ ARGÜELLO, 2013, p. 22.

¹⁷⁶⁵ ARGÜELLO, 2013, p. 25.

¹⁷⁶⁶ ARGÜELLO, 2013, p. 25.

¹⁷⁶⁷ ARGÜELLO, 2013, p. 26.

¹⁷⁶⁸ ARGÜELLO, 2013, p. 27.

¹⁷⁶⁹ ARGÜELLO, 2013, p. 32.

¹⁷⁷⁰ ARGÜELLO, 2013, p. 32.

sofrimento humano como “[...] uma espécie de Auschwitz”.¹⁷⁷¹ No entanto, também encontrou em meio àqueles caídos a presença de Cristo sofredor, crucificado, abandonado, rejeitado, esquecido, “[...] sobretudo no sofrimento dos inocentes”.¹⁷⁷²

Sua percepção de racional superficialidade passou a uma afetiva originalidade no exercício ético tocado pelo afeto, que evoluiu a sua condição de moralidade unicamente pela Graça derramada pelo Espírito. Vejamos o trecho a seguir:

Há uma presença real de Cristo na Eucaristia, mas eu achava que havia também uma presença real de Cristo no sofrimento desses inocentes [...] pensei: se Cristo vier amanhã, em sua segunda vinda, eu gostaria que me encontrasse aos pés do Cristo crucificado¹⁷⁷³ nos que sofrem, nos últimos, esmagados contra a parede. Queria estar com eles ali, de joelhos, em adoração. Isso era tão forte em mim que deixei tudo e fui viver entre os pobres.¹⁷⁷⁴

Ele afirma que, por escolha, nunca teria ido àquele lugar. Acredita ter sido conduzido por Deus; acredita que ali, naqueles sofridos e crucificados, pobres, abandonados, estava Jesus; o Cristo mesmo. Assim, passou a considerar-se um “[...] pobre pecador indigno de viver ali, em meio ao horror do sofrimento das vítimas inocentes dos pecados dos outros”.¹⁷⁷⁵ Ele descobriu no rosto dos pobres o rosto do Cristo, e a partir dessa realidade de encarnação desenvolveu as catequeses que o movimento iniciado por sua sensibilidade continua a levar adiante, o chamado no caminho neocatecumenal.¹⁷⁷⁶

Em suas narrativas¹⁷⁷⁷, encontramos o grito de quem, afetado por uma ética do convertido autoafetado pela Vida, transparece quando o seu grito quer ser grito

¹⁷⁷¹ ARGÜELLO, 2013, p. 32.

¹⁷⁷² ARGÜELLO, 2013, p. 32.

¹⁷⁷³ “[...] Em Jesus não se tornou concreta uma verdade universal, mas o evento concreto, único, histórico, da crucifixão e ressurreição de Jesus por Javé, o Deus da promessa, que do nada cria o ser, se torna universal por meio do horizonte universal e escatológico que anuncia. O deus da promessa [...] pela ressurreição [...] se torna o Deus de todos os homens” (MOLTMANN, 1971, p. 160).

¹⁷⁷⁴ ARGÜELLO, 2013, p. 33.

¹⁷⁷⁵ ARGÜELLO, 2013, p. 37.

¹⁷⁷⁶ ARGÜELLO, 2013, p. 39.

¹⁷⁷⁷ “O sentido de que somos depende das histórias que contamos e das que contamos a nós mesmos [...] em particular das construções narrativas nas quais cada um de nós é, ao mesmo tempo, o autor, o narrador e o personagem” (LARROSA, 1999, p. 48 *apud* CUNHA, Maria Isabel da. *O professor universitário na transição de paradigmas*. Araraquara: JM, 1998. p. 37-46). Notamos nesses testemunhos a narrativa de si, mesmo ao narrar o outro, pois ao narrar o outro o narrado é o afeto, o invisível que tenta mostrar-se, ainda que não seja possível dada a sua condição essencial, que não pode vir ao mundo. As narrativas são narradas tantas e quantas vezes forem as pessoas a tomarem contato com elas e quantas vezes o dono das narrativas narrar o fato não será o mesmo, nem a mesma narração, será uma aproximação com a condição essencial afetiva, mais ampla do seu ser com os demais seres viventes que se interinfluenciam. A ética desenvolve-se nessa interinfluência; nesse narrar do eu no tu que se revela sempre mais um profundo mistério.

profético dos sinais dos tempos¹⁷⁷⁸, que conclama a ética teológica como a que grita por quem não tem voz ou por quem possui uma voz sufocada pela pressão das cruzes ou das lanças da crucificação. Nessa relação da vida com os viventes, o centro é a salvação, e a salvação¹⁷⁷⁹ é Cristo¹⁷⁸⁰ que manifesta não os acidentes do mundo nem as realidades farisaicas da moralidade exposta, mas o conteúdo da verdade, que é rasgar os corações¹⁷⁸¹, converter-se, mudar de vida, e não as vestes.

As realidades de um assentimento apenas racional de domínio superficial e fragilizado não reconhece a autoridade de Cristo, mesmo ainda escondida no outro que sofre, pois a verdade de Cristo não é a verdade do mundo ao retomar as interrogações acerca de Jesus sobre o que pretende ser ou não a sua origem.¹⁷⁸² Frente ao Deus-Vida-Afetividade-Espírito, a moral se cumpre, e o desenvolvimento humano se dá em forma de doação, libertação, entrega e amor aos pobres.¹⁷⁸³ Ao manter os olhos fixos em Deus, a Vida, pelo arquifilho, a pessoa vivente é capaz de fazer a experiência do “autossentir da vida”¹⁷⁸⁴; na ação da pessoa está a

“O tu encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado [...] sou eu quem entra em relação imediata com ele” (BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2. ed. Tradução Newton Aquilis von Zubenp. São Paulo: Cortez & Morais, 1979. p. 12); “[...] o Eu se realiza na relação com o tu; é tornando EU que digo tu. Toda a vida atual é um encontro” (BUBER, 1979, p. 13).

¹⁷⁷⁸ GAUDIUM..., 2018, p. 201, Nº 1.

¹⁷⁷⁹ “A salvação dá-se quando um Filho se refere ao outro como a um outro Filho – como aquele Eu dado a Si na ipseidade originária da Vida Absoluta e no Si originário dessa ipseidade” (WONDRACEK, 2010, p. 111).

¹⁷⁸⁰ Cristo é o único sacramento primordial de salvação (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 47); o “[...] prolongamento, terrestre do seu corpo em uma comunidade de fé que na humanidade glorificada de Cristo a salvação mostra-se e por ele vemos a sua face e face de cruz (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 48-51). A visibilidade dos sacramentos mostra a possibilidade de que eles sejam sinais, “símbolos” e não *ekstase*, pois ao realizá-los não se diz que se encerram ali no mundo, mas unem-se à realidade invisível. Dado que o sacramento é esse sinal visível do invisível que não se vê e torna-se lugar de encontro de cada vivente com a Vida Absoluta, o glorificado-crucificado, na dimensão sacramental encontramos o motor da conversão e do bom agir no mundo, que traduz o mistério visível da ação “significante de Cristo” (SCHILLEBEECKX, 1967, p. 52).

¹⁷⁸¹ JOEL 2, 13. *In: In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1607.

¹⁷⁸² HENRY, 2015, p. 93.

¹⁷⁸³ Desde Henry, a fórmula basilar de conversão é a visão de que “[...] Deus é o Deus da vida” (ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, F. J. *A idolatria do mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 114-177); é Ele quem oferece a toda pessoa a possibilidade de uma vida plena e boa (JOÃO 10, 10, 2004, p. 1869). Dessa realidade é que deve se optar, partindo da fé, pela pessoa pobre; e nessa vida pobre pela mesma vida de Deus, que precisa ser dignificada pela presença de que, se convertendo, lembrou que no pobre Deus se faz presença, o que conclama ao compromisso com a Vida em manifestação no vivente. Como advento do reconhecimento da dignidade do pobre e da opção preferencial por este, da pobreza material, conecta-se a uma pobreza espiritual (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 436-437). Essas reflexões estão relacionadas à ideia de que o corpo não é uma matéria morta, ele tem alma, por isso precisamos de uma “ética dessa vida” que possa assegurar a vida de todos, onde os valores centrais estejam na vida corporal; o viver bem aqui é “[...] antecipação do que teremos” (ROMANOS 8, 23, 2004, p. 1980; ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 438-439).

¹⁷⁸⁴ HENRY, 2015, p. 249.

autorrevelação de Deus, o próprio Cristo que manifesta a Vida que, em sua misericórdia, cura as nossas feridas do mundo bárbarico e destruidor.

Com tais sentenças, a fenomenologia moral da ação se manifesta exteriormente da originalidade constituinte interna¹⁷⁸⁵, o que leva à sentença geral de que toda ética (originalidade essencial) é vivida do interior que se manifesta por uma moral (o cuidado como exterioridade derivada). Portanto, as leis morais em nada servem para a construção da pessoa, sua finalidade é a conformação do indivíduo às bases de dominação e o cumprimento de suas obrigações sociais de forma ek-stática, sem a experiência de Si no fazer que o tornaria humano a ponto de assemelhar-se a Cristo em seu sentimento. Se Cristo é o afeto do Pai, temos aí o outro nome de Jesus: cuidado de Deus, amor do Pai para com os nascidos na Vida.¹⁷⁸⁶

A lei¹⁷⁸⁷ exterior não corresponde à verdade de Deus; na verdade do mundo se manifesta o que esconde a possibilidade de experimentar o *pathos*¹⁷⁸⁸ da vida,

¹⁷⁸⁵ HENRY, 2015, p. 249.

¹⁷⁸⁶ O Espírito ungiu Jesus em Nazaré; o Espírito age em Cristo crucificado, que realiza toda a promessa feita desde Abraão. É em Cristo que o vivente recebe pelo Espírito, pois o afeto que ungiu Jesus após Nazaré é o mesmo que anima a Igreja e reavive o dom de Deus em cada um (2 TIMÓTEO 1, 6, 2004, p. 2075; CONGAR, 2005, p. 47-49.) O fiel começa, pela fé e pelo batismo, uma vida no e pelo Espírito, cuja finalidade é a esperança eterna, o escatón que em Cristo, pela força afetiva, o Espírito, nos torna herdeiros e livres, onde encontramos a glória definitiva no amor, em sua dimensão sublime e plena (CONGAR, 2005, p. 50-51). É o mesmo espírito que fez da humanidade de Jesus uma realidade completa de arquifilho, que nos constituiu filhos via doação. Sua função é decisiva na edificação da moralidade e do discernimento humano; é ele que concede a Graça a cada um de nós, batizados em um só Espírito, para formarmos um só corpo. O desenvolvimento moral se constrói na terra, no reino da Vida, que contém o Espírito vivificador, pois é princípio de comunhão (CONGAR, 2005, p. 52-54), é a abertura aos dons que edificam o corpo da Vida em sua perspectiva gloriosa. No Espírito, afeto do Pai, conhecemos e vivemos em Cristo (CONGAR, 2005, p. 58-61).

¹⁷⁸⁷ O apego racional à lei ocasionou a distorção do seu sentido, velando o seu espírito, desestabilizando-a da sua intenção real, sendo utilizada não só para guiar, como uma “pedagoga”, mas com orgulho e poder, incidindo na humilhação daqueles que não a seguem com o mesmo pressuposto de radicalismo. A lei, por analogia, se associava À vontade divina, entendida como igual, quando, na prática, revelava os desejos e as estruturas sociais humanas de justificar-se perante Deus apenas com seus esforços, sem observar a ideia e a presença da Graça (BROWN, 2005, p. 760-761).

¹⁷⁸⁸ A “partilha afetiva” é responsável pelo conhecimento do outro como pessoa e, por consequência, do seu desenvolvimento humano. Assim se estabelece uma reflexão mais aproximada do que é esse “*pathos-com*”, pois se tais dimensões são compreendidas como expressões abstraídas de um contexto social, como partilha de grupo, excluem a abertura às dimensões da intersubjetividade que altera não pelas vias de uma comunidade aleatória reunida por ideias, e sim por experiências afins. A comunidade dos nascidos da vida não é física, é afetiva; todos aqueles que se deixam tocar pela dimensão original da sua condição humana recebem uma espécie de “novo nascimento” baseado nas experiencialidades, e não mais na idealidade. A partilha afetiva é o *pathos com* pelo qual se transmite todo e qualquer conhecimento. Pensemos, então: o que é a vida? A vida é alteridade, “[...] revelada a mim como afetividade. Passibilidade da vida” (FERREIRA; ANTÚNEZ, 2014, p. 155). A vida é afeto que se experimenta, prova-se no outro a Si mesmo; e isso só é possível em uma relação que estabelece uma comunidade. Eis o critério de uma ética: a relação; a comunidade, que se forma ao se deparar no e com o afeto do outro, seu corpo.

tornando o agir uma falseabilidade. Uma doutrina ética baseada em princípios racionais, distantes da experiência de dores e alegrias humanas, é falsidade estruturada¹⁷⁸⁹, pois toda ação deve constituir-se como autorrevelação de um humano que responde pelo seu Si no mais profundo afeto. Do contrário, a verdade do mundo prevalece, impondo sua hipocrisia.¹⁷⁹⁰

Não interessa à ética fenomenológica a exterioridade, a aparência¹⁷⁹¹, a estrutura doutrinal de uma moralidade legalista¹⁷⁹² de seguimento, tomado como objetivo imutável; a moralidade, na verdade da Vida, é imensurável, por ser movimento que se dá a partir e no movimento da vida em sua condição absoluta.

6.2.8 Martinho Lutero (1483-1546): o renascido para a radicalidade da libertação

Martinho Lutero nasceu em Eisleben; interrompeu os estudos e entrou na ordem dos Eremitas Agostinianos, em Erfurt, cujo fruto deriva de uma promessa em um momento de angústia em meio à tempestade: “[...] com raios, em campo aberto [...]. Ajude-me, santa Ana, e me tornarei monge [...] como posso satisfazer a Deus? [...] como posso manter-me na presença de Deus?”¹⁷⁹³ Lutero experimentou a Deus como libertação; em sua visão e busca, interessava-se pela interpretação correta das sagradas escrituras: “*Sola scriptura, sola fide, sola gratia-solus Christus*”.¹⁷⁹⁴

¹⁷⁸⁹ “Cada pessoa produz um juízo diverso em determinadas ações, bem como percepções e emoções diferentes por razões plurais e por estas vai encaminhando o seu ‘dar-se conta’ de suas motivações. Assim, doutrinas éticas não oferecem igual raciocínio; em cada doutrina ética encontra-se uma razão específica, o que são necessárias múltiplas doutrinas que contemplem os estágios. Observa-se que para um mesmo dilema, pessoas, em suas razões específicas, oferecem justificativas que divergem uma da outra, sem necessariamente negar-se ao sentido interno de busca pelo Bem” (BARBOSA, 2019, p. 128).

¹⁷⁹⁰ MATEUS, 23, 25, 2004, p. 1745.

¹⁷⁹¹ Segundo Henry (2015, p. 276), a aparência não é realidade e pertence à verdade do mundo. O autor apresenta o conceito de “duplo aparecer”, que em seu princípio contempla o preenchimento da “hipocrisia”. Por esse modo, o duplo aparecer é uma forma dupla, que ocasiona uma moral dupla da vida e do mundo. Diante da vida não é possível a duplicidade, pois na vida só cabe a verdade; não é possível ser moral e imoral ao mesmo tempo, crer e não crer, agir bem e agir mal. Quando encontramos essa estrutura, chamada por Henry de “copresença”, uma duplicidade do agir, significa que estamos diante da hipocrisia (HENRY, 2015, p. 277). Não é na aparência que encontramos a verdade do agir, é no interior da vida, que o Cristianismo indica pela manifestação de Cristo, e seu valor que deve continuar a ser aprofundado de forma mais específica nas ações e gestos afetivos de Cristo (HENRY, 2015, p. 278).

¹⁷⁹² O judaísmo no tempo de Paulo era legalista, insistindo na ideia de justificação através das ações que obedeciam às ordens da lei (BROWN, 2005). Nesse viés, a ação boa e salvadora é aquela realizada por si e em seu favor. A lei era identificada com a Lei de Moisés e com suas compreensões derivadas dos valores atribuídos à circuncisão, alimentação e observação do sábado, em razão de tais ideias manifestarem a distinção entre judeus e pagãos.

¹⁷⁹³ GRÜN, 2013, p. 61.

¹⁷⁹⁴ GRÜN, 2013, p. 62

Por causa de sua posição contra as indulgências, sua vida entrou em profunda crise de sofrimento, com perseguições e angústias. Declarado herege, excomungado e punido com a “proscrição imperial”¹⁷⁹⁵, ainda assim, trabalhou na tradução do evangelho, o que concluiu em 11 semanas.¹⁷⁹⁶ Em 1524, renunciou à vida de monge e casou-se com a ex-freira Catarina de Bora, com quem teve seis filhos. Administrando com sua família uma hospedaria, conseguia fazer com que estudantes tivessem contato com os seus discursos – “Discursos à mesa”, cuja obra acumulou 100 volumes. Morreu em 18 de fevereiro de 1546.¹⁷⁹⁷

Lutero não lidava bem com o conceito de “justiça de Deus”¹⁷⁹⁸ da sua época. Acredita que, se esse Deus “justo” possuía características de castigador, despertava também ódio. Posteriormente, compreendeu que a justiça de Deus se revela no evangelho, em Jesus Cristo, pelo qual o justo vive; compreendeu a justiça como dom, a partir da confiança em Deus; em outras palavras: misericórdia. Em suas palavras: “[...] senti-me como que renascido completamente, uma vez mais, e através de portões abertos entrei no próprio paraíso”.¹⁷⁹⁹

Em seu sacrifício pela compreensão da verdade, não se comportava como assustado diante do tormento. Entendia que toda essa provação demoníaca era como “[...] os ventos, pois eles se esgotam na fúria e fortalecem os outros mediante o sofrimento”.¹⁸⁰⁰ Lutero acreditava que desacostumar-se do sofrimento é amostra do desacostumar-se com a vida cristã; em sua concepção, a vida é¹⁸⁰¹ uma cruz, é dor, é sofrimento.

Para ele, o verdadeiro vivente é aquele que não só lê e ensina, mas também é correto diante de Deus, age porque é bom; sua ação de bondade revela-se como agir pelo Espírito Santo¹⁸⁰², visto que o evangelho é “palavra do espírito”, “palavra de Graça”, “iluminação”, “compreensão oculta do mistério”, porque “[...] ele ensina onde e de onde se obtém a graça, isto é, o amor”.¹⁸⁰³ Assim, para Lutero, o evangelho que “condena ou obriga” é apenas “letra”, não Cristo, pois não salva, dado que a sua

¹⁷⁹⁵ GRÜN, 2013, p. 63.

¹⁷⁹⁶ GRÜN, 2013, p. 63.

¹⁷⁹⁷ GRÜN, 2013, p. 65.

¹⁷⁹⁸ GRÜN, 2013, p. 65.

¹⁷⁹⁹ GRÜN, 2013, p. 66.

¹⁸⁰⁰ GRÜN, 2013, p. 67-68.

¹⁸⁰¹ GRÜN, 2013, p. 68.

¹⁸⁰² GRÜN, 2013, p. 70.

¹⁸⁰³ GRÜN, 2013, p. 71.

construção é voltada à própria justiça, em forma de “autojustificação”¹⁸⁰⁴, como a antiga lei. No entanto, a nova lei impulsiona a busca por seguir a Cristo, e nessa consciência de necessitados a pessoa tem “Cristo e seu Espírito”.¹⁸⁰⁵

Desse modo, Lutero ajuda-nos a compreender a grandeza do processo da encarnação, de ser vida:

Quem quiser conhecer Deus e especular sobre Deus sem nenhum perigo, contemple a manjedoura, comece por baixo e primeiramente aprenda a reconhecer o Filho da Virgem Maria, nascido em Belém, que jaz no seio da Mãe e suga-lhe o peito ou pende da cruz; em seguida, aprenderá, de maneira refinada, quem é Deus [...] permanece nele e não te deixes desviar pela razão; assim, compreenderás corretamente a Deus.¹⁸⁰⁶

Cristo critica a lei que impede o humano de ser humano, pois coloca pesados fardos que nem mesmo ele carrega¹⁸⁰⁷; e a efetuação¹⁸⁰⁸ está no agir, mesmo em um mundo religioso esfacelado por contradições. Quanto mais leis, mais se revela a fragilidade das ações humanas, que lançam o humano em condição de autodrama e de maldição, pois ao amaldiçoar legalmente comete-se o crime de esconder o que não se mata: a vida.

Para Henry, a lei não tem lugar na Vida¹⁸⁰⁹, a lei¹⁸¹⁰ é estranha à Vida Absoluta; ela regula a experiência humana e impede a pessoa de ser Si na Vida Absoluta. Então, o que seria a justiça desenvolvida?¹⁸¹¹ Seria possível uma

¹⁸⁰⁴ Henry entende que o homem é justificado pelas obras, condição da ação que não se dá só pela via do esforço, mas da graça. O que a pessoa humana possui da Vida Absoluta, Deus, são as condições de “liberdade” e de “autonomia” para a ação, pois é na ação que o humano tem a posse dos seus poderes. Contudo, a luz de Paulo, fundamento de Henry, é fundamental para compreender a distinção entre obras e pessoa. As obras se baseiam nos modelos oferecidos pela lei, se configuram como obras do mundo, e não salvam. Nesse sentido, consideremos a dimensão profunda da fé que não é uma produção e que não se apresenta nas estruturas complexas da conhecida sabedoria. Se assim fosse, seria uma consciência vazia de Si e impossível de afetar-se em sua originalidade essencial, seria derivada unicamente dos acidentes da verdade do mundo. Entendemos que a fé intimamente alinhada ao Cristianismo e à sua moralidade está no domínio do *pathos*. Evidentemente, por ser uma dimensão transcendental visível na obra, produz um movimento de mostrar-se sem explicitar a invisibilidade do seu ser no mundo, e sim o saber de ser-Si no agir (HENRY, 2015, p. 272-273).

¹⁸⁰⁵ GRÜN, 2013, p. 71.

¹⁸⁰⁶ GRÜN, 2013, p. 73.

¹⁸⁰⁷ MATEUS 23, 4, 2004, p. 1744.

¹⁸⁰⁸ O Espírito Santo que efetua o que depende da Graça. Em sua condição suprema e transcendental, sua unidade não se reduz à aparência; é “pessoal e substancial” (CONGAR, 2005, p. 37).

¹⁸⁰⁹ HENRY, 2015, p. 252-253.

¹⁸¹⁰ Nessas condições, a nova ética pelo novo mandamento revelada por Jesus não é uma lei, é um afeto que, em sua autoafetação, é ipseidade da vida no vivente. Mais uma vez, assim como nas diversas sentenças fundamentadas nas contribuições henryanas, constatamos a capacidade de uma originalidade moral que tem por base a verdade e que desenvolve o humano em direção ao que ele é (HENRY, 2015, p. 304).

¹⁸¹¹ A justiça de Deus é no “já”, uma vez que o evangelho a manifesta via anúncio de Cristo em sua entrega até o fim último. O processo de paixão, morte e ressurreição de Cristo é revelação da

moralidade justa sem lei?¹⁸¹² Entendemos que a justiça não é um conceito, é expressão de uma realidade originária do humano na Vida, reestabelecimento da dignidade de Filho.¹⁸¹³ Contudo, se há lei, ela é a corruptora dessa dignidade¹⁸¹⁴, pois “[...] a lei¹⁸¹⁵ não torna possível tão somente a transgressão e, assim, o crime, mas também a observância e a submissão”.¹⁸¹⁶ Portanto, uma moral-ritual oferecida segundo a lei é inferior, uma moral da obediência, exterioridade “ob-jeto”, é do mundo e não pertence à Vida, o que significa uma atrofia do “eu transcendental”.

Nessa condição, o agir¹⁸¹⁷ pela lei manifesta a inferioridade humana, uma vez que a “[...] crítica da Lei nunca é somente uma crítica da Lei: ela implica efetivamente

vinda da justiça de Deus. Nesse entendimento, o pecado é a representação da injustiça, e a justiça é a misericórdia que reconcilia cada pessoa no Espírito com Deus (MOLTMANN, 1971, p. 238-239). A justiça de Deus, que é sua misericórdia, é uma promessa que se cumpre em cada filho que se aproxima do arquifilho em busca de uma Vida nova (MOLTMANN, 1971, p. 241). A esse respeito, Sandel (2015, p. 262-263) sustenta que o pedido de perdão por uma realidade injusta é um assentimento de responsabilidade por ela. No pedido de perdão, o que conta é a ideia do reconhecimento da responsabilidade; todos deploram as injustiças, porém apenas alguém que esteja de alguma forma implicado na injustiça pode pedir desculpas por ela. Assim, repudia-se a ideia de que a atual geração possa ser moralmente responsabilizada pelos pecados de seus antepassados.

¹⁸¹² “Levar o ser humano ao pecado [...] lhe oferecer a possibilidade extrema de viver como pecador por meio da inversão de sua contradição ao mandamento [...] No saber dado diretamente com a posse da lei ou despertado pela consciência de que transgressão é pecado e no medo da transgressão se fundamenta a ilusão de que o cumprimento [...] poderia conseguir a justiça” (BULTMANN, 2004, p. 330). A prática do pecar e o seu arrependimento fazem despertar um temor do Senhor (ROMANOS 7, 7-11, p. 1977-1978); o pecador, em sua consciência, sabe que o pecado seduz e, na sua sedução, destrói o seduzido, o que alumia a sua consciência, dando-lhe a verdadeira face do pecado; o pecador, reconhecendo-se em tal situação, pode colocar-se em abertura para a acolhida da graça e para a libertação de sua condição pecaminosa e incendiada pela lei.

¹⁸¹³ HENRY, 2015, p. 254.

¹⁸¹⁴ A lei é aquela que, além de desvelar o pecado, se insere no meio, destruindo-o juntamente com a morte, assemelhando-se ao Cristo que, assumindo a condição humana em uma carne humana, inserida no seio de pecado e de morte, morre para destruir a morte e revelar o caminho de conversão e de vida para a humanidade. A lei tira o véu e “desmascara” os atos maus, escondidos sob o pretexto e amparo de bondade e de pleno cumprimento da letra “à risca”, encaminhando-se a uma atitude de derrota. É, portanto, instrumento de Deus na medida em que destrói o mal, ou ainda aponta o mal, dando possibilidade para evitá-lo. A sua importância está no oferecer liberdade aos humanos, pois se ela denomina o mal e, mesmo assim, sabendo o sujeito do seu ato, decide fazê-lo, não foi pelo desaviso ou desconhecimento, mas por uma decisão individual por sua prática. Ela “[...] revela a situação de perdição [...], pois o conhecimento que dela se pode haurir é o conhecimento do que é o pecado. Ela colocou o pecado e a perdição em evidência” (BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Santo André: Academia, 2009).

¹⁸¹⁵ O desejo do ser humano em seus atos de apego à lei se apresenta não só como sinal de hipocrisia, mas também como forma de atingir um bem. Deus, sabendo das possibilidades de fraqueza do ser humano, determinou algumas exigências com o objetivo de conduzi-lo ao cumprimento da lei divina (BULTMANN, 2004, p. 322). A lei é dom recebido, testemunhado em Cristo, manifestado no seu processo kenótico; não pode ser reduzida a um catálogo de deleites pessoais, como uma lista que acusa pecados ou promete magia.

¹⁸¹⁶ HENRY, 2015, p. 254.

¹⁸¹⁷ “[...] na Vida o mandamento não é exterior, não está separado daquele a quem se dirige; o seu estar vivo não é diferente do mandamento. A morada do ser ético, o que age, é a Vida em suas modalidades de viver. Dessa forma, é impossível uma ética no domínio da ciência. Pois a ciência

uma crítica do agir ligado à Lei, e é este, na verdade, que ela visa em última instância – um agir conforme a Lei e cuja essência é regrar-se por ela”.¹⁸¹⁸ Esse agir conforme a lei consiste em ter em mente uma ilusão transcendental por um modelo representacional ideal¹⁸¹⁹; geométrico, falsificado do que é o humano, inclinado às aparências, pelo qual se pode “[...] oferecer sacrifícios sem que a própria vida se ofereça em sacrifício”.¹⁸²⁰

6.2.9 François-Xavier Nguyen Van Thuan (1928-2022): sustentado no sacramento do pão da vida

Nascido em 17 de abril de 1928, em Phu Cam, François-Xavier Nguyen Van Thuan foi ordenado sacerdote em 1953, e faleceu em 2002. Em 1975 foi nomeado arcebispo, mas as autoridades comunistas rejeitaram sua nomeação; em 15 de agosto de 1975 foi colocado sob vigilância em uma pequena paróquia de Câv Vong, e ali viveu em cativeiro por mais de 13 anos, período em que conheceu o cárcere de Phu Khanh, no chamado campo de “reeducação” de Vinh Phu, no Vietnã do Norte. Não obteve permissão para assumir o posto de Arcebispo em Hô Chi Minh e, posteriormente, começou a trabalhar no Vaticano, onde foi nomeado presidente do Conselho de Justiça e Paz, em 24 de junho de 1998.

Ao discorrer sobre Cristo na eucaristia, afirma o seguinte:

*Alguien le pregunto a san Juan Vianney por qué cuando celebraba la misa a veces lloraba y a veces sonría, y él respondió que sonría cuando pensaba en el don de la presencia de Jesús em la Eucaristía y lloraba cuando pensaba em los pecadores que no pueden recibir esse regalo.*¹⁸²¹

O cardeal relata que, quando detido, não permitiram que levasse nada, apenas que solicitasse roupas ou medicamentos. Ele pediu que lhe enviassem vinho

qualifica o ser humano como realidade externa. A ética deve reconhecer em cada ser humano a subjetividade como valor derivado da mesma vida invisível, mas viva em cada vivente” (ROSA, 2006).

¹⁸¹⁸ HENRY, 2015, p. 255.

¹⁸¹⁹ Para que foi dada a lei? Ora, para ser cumprida. Não se elimina a lei através da fé, ao contrário, pela fé a consolidamos (ROMANOS 3, 31, 2004, p. 1971). A fé que age pelo amor ajuda o ser humano a atingir a sua finalidade, isto é, tornar-se justo e santo; ela é a verdadeira forma do conhecimento da verdade. As obras baseadas na lei, por si, não podem ser chamadas de obras de fé só por levar à justiça, somente “[...] a fé é o reconhecimento de que a exigência da lei é justa, sendo Deus quem exige a boa obra do ser humano. Os motivos de glória sem a lei ficam excluídos em força da lei da fé (ROMANOS 3, 27, 2004, p. 1971).

¹⁸²⁰ HENRY, 2015, p. 256.

¹⁸²¹ THUAN, François-Xavier Nguyen Van. *El gozo de la esperanza*. 2. ed. Roma: Logos Press, 2004.

para o estômago. No dia seguinte, o diretor o chamou para perguntar se lhe doía o estômago e se ele precisava de remédios. Obtendo a afirmação positiva, deu-lhe um frasco de vinho com a etiqueta “remédio contra a dor de estômago”. O cardeal assim narra essa experiência: *“Esse fue uno de los días más hermosos de mi vida. Así pude celebrar diariamente la misa com três gotas de vino y uma gota de agua em la palma de la mano y com um trocico de hóstia”*¹⁸²², que lhe mandaram escondidas.

Quando estava com outras pessoas católicas e seus familiares, providenciavam vinho, e ele podia celebrar quase sempre a missa só ou com os outros: *“Cuando celebraba misa y daba la comunión, enjuagábamos el papel de os paquetes de cigarrillos de los prisioneros y, con arroz, los pegábamos para hacer um saquito y meter em él al Santísimo”*.¹⁸²³

Após as sessões de ensino doutrinal sobre o marxismo, que os prisioneiros eram obrigados a participar, no breve descanso, aproveitava para o momento de adoração, levando até eles, em segredo, o Santíssimo em um saquinho, no bolso. A certeza da presença de Jesus o ajudava a ser “[...] *a ser valiente, generoso, amable y testimoniar la fe y el amor a los demás*”.¹⁸²⁴

Nada significa o comportamento exterior conformado à lei por medo, vantagens ou fugas; o agir do evangelho ignora a lei¹⁸²⁵, cura, cuida e ama, mesmo em dia de sábado¹⁸²⁶; a lei pela lei é uma realidade a-ética, determinada pelo nível de desejo por dominação. Nesse sentido, o domínio da lei (que mata em sua letra) para o domínio da Vida (Cristo) leva em conta o processo de autogeração da Vida Absoluta, que não cessa de derramar sua Graça sobre os seus via experiência espiritual, na “doação de si”¹⁸²⁷, pois não conhece repouso. De forma fenomenológica, o que define o desenvolvimento moral não é a obediência à lei, é a Vida; a nova lei é a vida¹⁸²⁸,

¹⁸²² THUAN, 2004, p. 24.

¹⁸²³ THUAN, 2004, p. 24.

¹⁸²⁴ THUAN, 2004, p. 24-25.

¹⁸²⁵ HENRY, 2015, p. 256.

¹⁸²⁶ MATEUS 12, 8, 2004, p. 1724.

¹⁸²⁷ HENRY, 2015, p. 257.

¹⁸²⁸ Com a vinda de Jesus, tudo isso se relativiza; e toda a lei passa a estar em função da vida corporal, em que a nova terra se constitui como uma situação real. Essa visão implica conflitos com as autoridades, o que leva Jesus à cruz; Jesus é crucificado pelos homens que se ajustam à lei dada por Deus, é sacrificado por forças do mal manifestadas na forma da lei que gera pecado e morte. Dessa saga, a lei é substituída na ressurreição pela lei do amor ao próximo; lei e autoridade são entendidas como servidoras da vida. Na tradição messiânica, a relação crucifixação-ressurreição é apresentada da seguinte maneira: ter um corpo significa que a felicidade plena incide em toda a estrutura corporal (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 447-448).

Cristo¹⁸²⁹, e a nova ética é a vida, Cristo. Assim, não é a ideia de lei que está em jogo em sua reflexão, também não é uma anarquia o que ele defende, é sua representação, pois “[...] a Lei não é uma representação e não pode sê-lo. E isso porque a Lei que comanda o agir não poderia ser de outra ordem além do próprio agir, o qual pertence à Vida, não desdobra sua essência senão nela”.¹⁸³⁰

6.2.10 Santa Gertrudes (1256-1302/1303): a Grande

Mesmo não encontrando informações profundas sobre suas origens, acredita-se que Santa Gertrudes foi uma órfã levada ao mosteiro Cisterciense, em Thüringen, onde recebeu instrução científica e espiritual através de sua professora e amiga, Matilde de Magdeburgo, uma mística. Em 1280, recebeu a ordem de registrar suas experiências de visão sobre a misericórdia e o amor místico, dando origem à obra *Legatus divinae pietatis*, traduzida por Grün como *Arautos do amor Divino*.

Gertrudes desejava revelar o amor de Deus¹⁸³¹ em seu símbolo magno: o coração de Jesus. Enquanto agir, desejava dedicar sua vida ao aconselhamento e às pessoas; e mesmo com a saúde debilitada, frágil, assumia para si mesma o esforço para ser sinal de manifestar a alegria de escolhida, inclusive no sofrimento, para o seguimento a Cristo. Seus estigmas foram espirituais, não houve canonização oficial, mas, em 1678, teve seu nome incluído na lista dos mártires e santos. Como legado, deixou a veneração ao Sagrado Coração de Jesus.¹⁸³²

Desejosa da graça de Deus e, por tal graça, elevada ao coração de Deus, no conhecimento de si, seduzida, Gertrudes revelou sua necessidade de esforço para

¹⁸²⁹ Com base nos textos paulinos, em que a lei revela a justiça e é confirmada pela fé (ROMANOS 3, 21, 2004, p. 1970), classificada nominalmente com uma tríade positivamente simbólica, “santa, boa e justa” (ROMANOS 7, 12, 2004, p. 1977), encontramos fundamentos para a afirmação da continuidade da lei, mesmo depois de Cristo. No entanto, há quem afirme a incapacidade e a impotência da lei diante de Cristo, pois quando este aparece a lei se mostra, diante de sua realeza e esplendor, um simples e frágil horizonte humano, sem nenhuma capacidade de redenção (BORNKAMM, 2009, p. 206-209). Não é ela por si quem salva; de fato, jamais poderia salvar, porque a lei é apenas uma indicação, seta, placa, sinal capaz de, possivelmente, a depender do contexto e da situação, indicar o caminho que leva à salvação. “Aos que, por egoísmo, desobedecem a verdade e obedecem a injustiça, ira e cólera” (ROMANOS 2, 8, 2004, p. 1968). A lei que faz parte do plano de Deus é a lei do amor, que se descobre mergulhado no Espírito e se obedece no Espírito. Por sua misericórdia infinita e irrestrita (ROMANOS 11, 32, 2004, p. 1986), a lei é parte do plano salvífico, cujo fim é Cristo (ROMANOS 10, 4, 2004, p. 1983), por meio do qual todos os eventos devem ser compreendidos como teofania à vontade salvadora de Deus (LACOSTE, 2004, p. 1000).

¹⁸³⁰ HENRY, 2015, p. 258.

¹⁸³¹ GRÜN, 2013, p. 51.

¹⁸³² GRÜN, 2013, p. 52.

unir-se a Cristo e ao próximo. Seu desejo explícito era o de reconhecimento do senhor, de “experimentar-te ilimitadamente”.¹⁸³³ No caminho de sua conversão, destacou-se o “desejo” de um amigo que fosse para ela “[...] consolo em minha solidão”.¹⁸³⁴ Gertrudes afirmava o momento da sua experiência transformadora mediante encontro com a Palavra de Deus¹⁸³⁵, em seu evangelho:

Durante todo o dia meu espírito ficou preso a esses pensamentos. À noite, antes de dormir, ajoelhei-me, como de costume, para a oração da noite quando, de repente, me veio à mente aquela passagem do Evangelho de João que diz: ‘Se alguém me ama, guardará a minha palavra e o meu Pai o amará e a Ele viremos e nele estabeleceremos morada’. Naquele momento, senti-me reviver em meu coração: Tu havias chegado.¹⁸³⁶

Em uma de suas visões, descreve este relato: ao segurar uma criança, percebeu tornar-se como ela; e ao tornar-se semelhante à criança que segurava em seus braços, veio-lhe a palavra, “Deus será tudo em todos”.¹⁸³⁷ Agradecida pela experiência da Vida, afirmou ser Cristo a única testemunha da verdade do amor de Deus; por isso não queria que ele se afastasse dela. Ela lembra de sua vida quando “vagava no erro”, lembra da misericórdia de Deus que a alcançou e, por esse alcance, a cumulou de felicidade, a felicidade infinita que alcançou sua condição de entendimento. Eis sua compreensão de Deus: “[...] misericordioso, paciente, bondoso”.¹⁸³⁸

Gertrudes mostra que a pessoa só pode se desenvolver moralmente mediante superabundância da graça de Deus; é Ele, em seu infinito amor, quem infunde nos corações a transformação¹⁸³⁹, e isso se dá através da graça derramada pela misericórdia de Deus nos corações humanos e por sua sabedoria.¹⁸⁴⁰ Nesse sentido, o afeto é misericórdia de Deus, como a Vida que espera a conversão.

¹⁸³³ GRÜN, 2013, p. 53.

¹⁸³⁴ GRÜN, 2013, p. 54.

¹⁸³⁵ A palavra é o que dá o viver. Não se trata da palavra falada no mundo, aquela ligada a sua condição de pertença radical ao mundo, pois uma palavra do mundo mostra o mundo e diz do que pode não ser; sua lógica é mundo. A palavra do mundo se torna representação e, por isso, é impotência, assim como as duas éticas, carregadas de aparências vazias (HENRY, 2015, p. 307-308). O encontro com a Palavra de Deus, em seu sentido radical, é o encontro com a Vida que toca e alcança a pessoa em toda a dimensão do seu ser, é palavra de vida, assim como o Cristianismo é uma fenomenologia da vida; essa vida verdadeira torna manifesta a verdade do vivente (HENRY, 2025, p. 309).

¹⁸³⁶ GRÜN, 2013, p. 54.

¹⁸³⁷ 1 CORÍNTIOS 15, 28, 2004, p. 2014; GRÜN, 2013, p. 56.

¹⁸³⁸ GRÜN, 2013, p. 58.

¹⁸³⁹ GRÜN, 2013, p. 56-57.

¹⁸⁴⁰ GRÜN, 2013, p. 56.

Sobre seu caminho de conversão, que a deixou “perplexa” e agitada, afirma o seguinte: “[...] me transformaste tão profundamente, que toda a alegria e vivacidade juvenis pareciam-me loucura. Assim, meu coração estava preparado para a tua vinda”.¹⁸⁴¹ A Gratidão de Gertrude por sua conversão revela o seu estado de confiança, de que sabe que sem a graça de Deus não teria se convertido¹⁸⁴²: “Agradeço-te por teres feito morada em meu coração [...]. Tu concedeste que eu, indigna criatura, me entretivesse contigo como uma rainha com o rei”.¹⁸⁴³

Ao entregar-se a Deus, mostra-se afetada pela grandeza do seu amor: “[...] gravaste-me em meu coração os sinais mais dignos de veneração de tuas chagas salvíficas e o feriste para sempre com o estigma do amor”.¹⁸⁴⁴ Já não é a lei¹⁸⁴⁵ que determina a vida¹⁸⁴⁶, e a vida não determina a lei porque não há originalmente lei, porque toda lei, na verdade do mundo, é uma ek-stase, uma representação do mundo. Porém, o nascimento transcendental¹⁸⁴⁷ abre a pessoa à ética cristã que estabelece sua condição de vivente na Vida Absoluta via relação de filho no Filho.¹⁸⁴⁸ O desenvolvimento ético-moral encontra sua direção na pessoa humana em sua condição essencial transcendental, ser vivente como filho; e a ética possui mandamentos e códigos, sendo o primeiro mandamento da Vida aquele que se observa no indicativo “tu viverás”.¹⁸⁴⁹

¹⁸⁴¹ GRÜN, 2013, p. 58.

¹⁸⁴² GRÜN, 2013, p. 60.

¹⁸⁴³ GRÜN, 2013, p. 60.

¹⁸⁴⁴ GRÜN, 2013, p. 60.

¹⁸⁴⁵ A lei do amor neutraliza o poder do pecado (ROMANOS 8, 3, 2004, p. 1978-1979); é um instrumento da determinação de Deus, que tem por finalidade expor o pecado, tirando o seu véu, revelando aquilo que ele é; eis o que se pode definir como um triunfo da lei, pois ela pode “[...] transformar a morte de um julgamento final do pecado na destruição final do próprio pecado” (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. p. 202). A busca incessante do ser humano, e sua pulsão desejosa por cumprir a lei, o caracteriza como sedento, catafático, aspirando a promessa de salvação, que significa a libertação das garras do pecado. Ao mesmo tempo, uma busca desordenada, neurótica, desencarnada e desumana só levará ao pecar, pois no fundo já é o pecado. Vejamos o que determina em extremos a doutrina da lei: o encaminhar o homem para o pecado. A essa doutrina é dada a possibilidade de não se submeter aos seus desejos e de não servir ao pecado, e sim de tornar-se servidor de Deus; o batismo destruiu o pecado, porém ainda há sede e concupiscência (ROMANOS 6, 12-13, 2004, p. 1975), visto que não fomos revestidos de imortalidade.

¹⁸⁴⁶ Nível não encontrado por Kohlberg: o nível da Vida, nível da plenitude, da perfeição em seu estágio de moralidade. Esse nível se dá na Vida, na afetividade; é o nível mais alto de moralidade, o estágio 7.

¹⁸⁴⁷ Esse novo nascimento se dá em revelação a partir da encarnação, que é o ponto basilar para todo desenvolvimento humano (DIMAS, 2014, p. 85).

¹⁸⁴⁸ HENRY, 2015, p. 259.

¹⁸⁴⁹ HENRY, 2015, p. 260.

6.2.11 Frei Tito (1945-1974): a arquipassibilidade na carne da vida encarnada

Um convertido, Frei Tito, em sua mudança de vida para a entrega, doou-se até às últimas consequências em sua condição “arquipatética”; consequências que, no extremo da dor sofrida e de suas sequelas, o lançaram no adiantar-se na ausência do mundo para viver na Vida definitiva. Esta narrativa ilustra a vida em seu extremo de dor¹⁸⁵⁰ e sofrimento, mas também compreende o sentido do doar-se, mesmo na ausência de Si provocada pela dor.

Ele acreditava que a vida, em sua vida, o arrasta para onde não planejava ir, ou não deseja, por sua vontade, se dirigir; a vida desenhava-se em seu ser vivente como inesperada, incontrolável, afeto puro, que o fazia experimentar-se a Si mesmo em sua própria e única dor, sem o poder de transferi-la para o outro. Nessa dor, evoluiu em si as condições de saber-se mais entregue àquele a quem segue e que sofreu a paixão das paixões. Lançado na cruz, vemos sua vontade de entregar-se até as últimas consequências.

No seu testemunho, interessa-nos o relato livre de quem, por uma causa, vive agonias em meio à experiência total de dor, capaz de manifestar apenas o seu ser-Si mesmo, afeto puro; e a dor¹⁸⁵¹ que o consumia veio a ser ele mesmo, sem confusão ou separação, cujo foco na espiritualidade mantinha acesa a lembrança na comunidade dos prisioneiros de ser filho no Filho, cujo destaque manifesta-se em seu “aperto” no coração ao ler as escrituras.¹⁸⁵²

Tito Alencar Lima nasceu em Fortaleza, Ceará, em 1945. Ele estudou com os jesuítas e, em 1963, foi o dirigente Nacional JEC e membro da equipe de coordenação da JEC (Maranhão e Bahia). Foi tocado pela inquietude da fé, entrou na congregação dos Dominicanos, mas continuou vinculado aos militantes da JEC. Em 1966,

¹⁸⁵⁰ Ao observarmos a história do Frei Tito, vemos como ele em Si mesmo se apresenta: dor. Essa modalidade da vida o atingiu a tal ponto que o levou a uma dimensão experiencial desse “*pathos* imediato” – na dor de Si o que existe: “[...] é esta carne fenomenológica sofredora e nada mais” (HENRY, 2015, p. 286). No sofrimento que impulsiona o sofrimento de Si há algo além da experiência? De certo, a experiência se manifesta como “maldição”, em sua carne, na mesma carne, onde, em sua reconfiguração de visão de vida, a vida experimenta-se a Si mesma (HENRY, 2015, p. 287). O sofrimento em sua dor é “[...] mais que algo e algo além dele” (HENRY, 2015, p. 288).

¹⁸⁵¹ O sofrer sua dor conduz ao fruir; e nessa condição ápice, máxima, as bem-aventuranças são produzidas; a pessoa sofre a sua condição de filho justamente em seu “estreitamento patético” (HENRY, 2015, p. 289).

¹⁸⁵² BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rocco digital; Kindle. p. 3972-3980.

ingressou no noviciado, Convento da Serra em Belo Horizonte, Minas Gerais. Em 1967 foi transferido para a capital paulista, onde cursou filosofia na Universidade de São Paulo.¹⁸⁵³ Em fevereiro de 1970, o provincial não recebeu autorização para a renovação dos seus votos religiosos no presídio, para não ser compreendido como “afronta”.¹⁸⁵⁴

Frei Tito foi levado ao Presídio Tiradentes pela polícia do exército que realizava a operação Bandeirantes (OBAN), no dia 17 de fevereiro de 1970, terça-feira, às 14 horas, pelo Capitão Maurício. As torturas tiveram início já no caminho, e o relato é comovente e doloroso de acompanharmos: “Algemaram minhas mãos, jogaram-me no porta-malas da perua. No caminho, as torturas tiveram início: cutiladas na cabeça e no pescoço, e apontavam-me seus revólveres”.¹⁸⁵⁵ Ele foi torturado com um instrumento chamado pau de arara, que consistia em dependurarem nu e com os pés e mãos amarrados. Ali recebeu choques elétricos de “pilha seca”; e ele recorda que, comandados pelo Capitão Maurício, os torturadores o esbofeteavam nos ouvidos (que denominavam “telefones”). Após “descanso” de 15 minutos, todo o martírio¹⁸⁵⁶

¹⁸⁵³ BETTO, Kindle, p. 4200.

¹⁸⁵⁴ BETTO, Kindle, p. 4209.

¹⁸⁵⁵ BETTO, Kindle, p. 3985.

¹⁸⁵⁶ Ao tocar nessa dimensão, que perpassa toda a narrativa, seja na dimensão pessoal, seja em prol do outro, observamos, em paralelo aos testemunhos mencionados, a conexão com o estágio 6 mencionado em Fowler (1992). O autor entende os estágios da fé em seis níveis, apoiando-se nas estruturas do desenvolvimento moral de Kohlberg. A esse respeito, Barbosa (2019), em cuja análise descritiva aplicou seus princípios junto aos de Gilligan, tendo em vista as condições de discernimento moral, construiu importante estudo sobre o tema. Sobre o tema, Gilligan parece não apoiar essa dimensão de entrega, reduzindo a vida a uma condição de vontade subjetiva individualista, mesmo colaborando para a saída e libertação do indivíduo das suas amarras socioculturais. Fowler (1992, p. 105-166) entende que há seis níveis de fé, quais sejam: indiferenciação, intuitiva-projetiva, mítico literal, sintético-convencional, conjuntiva e – aquela que nos interessa – fé universalizante (FOWLER, 1992, p. 169-177). Nesse ponto, Fowler entende o estágio 6 como um assumir de forma encarnada e disciplinar a vida como dimensão ativista que tem como base o amor e a justiça, resquícios do estágio 5. No estágio 6, o dos valores por princípio em Kohlberg, o engajamento da pessoa visa à transformação de uma realidade, não se reduzindo a ela, mas tendo em vista a sua transcendência. É o estágio da compaixão que se confronta com as compreensões comuns de justiça em seus costumes normativos. Assim, tendo em vista a movimentação corajosa em transformar a realidade, Fowler (1992, p. 169) afirma que não “[...] é de se estranhar que as pessoas do estágio 6 frequentemente tornem-se mártires pelas visões que encarnam”. Esse estágio é raro, justamente porque, em nossa demonstração fenomenológico hermenêutica, a sociedade, ao invés de basear-se nos valores de doação, baseia-se no valor de preservação. Tal condição exclui o bem comum e a possibilidade de mudança, que requer completar na carne o que faltou na cruz de Cristo (COLOSSENSES 1, 2, 2004, p. 2054), a fonte dos valores pela arquiafetividade ali entregue. Outra característica é que os que estão nesse estágio, que se alinha ao estágio da originalidade dos afetos, são movidos pela misericórdia, dom do Espírito, e são reconhecidos só após a sua morte. Pessoas comprometidas de verdade com a justiça e o amor, tendo em vista a manifestação da justiça pelo amor encarnado em Cristo, lutam por uma vida digna e se sensibilizam por um mundo melhor (FOWLER, 1992, p. 169). As condições de uma pessoa que se manifesta em tal estágio não podem ser descritas como perfeitas, pois incorreríamos em um erro de percepção afetiva de sua realização e estrutura na vida. As pessoas

recomeçou sob “cutiladas e ameaças”, recebendo, por suas negativas às perguntas, agressões físicas. Após horas de tortura, carregado de hematomas, inchaços e dores, foi levado à cela, na qual ficou em solidão, sem as mínimas condições de humanidade;

no estágio 6, mesmo raras – e ainda assim com muitas pessoas já a tal estágio vinculadas, em vias de pertencer, ou que desejam alcançá-lo em algum grau de santidade –, não estão, em hipótese alguma, em estágio de perfeição plena (FOWLER, 1992, p. 170). Nesse estágio estão os convertidos; é o estágio da fé, o estágio 6 de Kohlberg, que orienta a pessoa para os princípios éticos, cuja justiça é definida pela consciência de “[...] princípios universais de justiça, [...] reciprocidade, de igualdade, de respeito pela dignidade dos seres humanos como indivíduos” (DUSKA; WHELAN, 1994, p. 58). Por tais princípios, as leis e os acordos da sociedade possuem validade porque baseados nos princípios éticos que favorecem a igualdade dos direitos e da pessoa, que são fim em si mesmos (REIMER, Joseph. De la discusión moral al gobierno democrático. In: KOHLBERG, Lawrence; POWER, F. Clark; HIGGINS, Ann. *La educación moral segun Lawrence Kohlberg*. 3. ed. Barcelona, España: Gedisa, 2008. p. 21-47. p. 23), em sua dignidade infinita. A esse respeito, vejamos a declaração da congregação para a doutrina da fé: “[...] inalienavelmente fundada no seu próprio ser, é inerente a cada pessoa humana, para além de toda circunstância e em qualquer estado ou situação se encontre” (FRANCISCO. *Dicastério para a doutrina da fé*. Declaração dignitas infinita sobre a dignidade humana. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 20 maio 2024). Essa dignidade “ontológica” é derivada do humano como imagem e semelhança do criador, que em Cristo foi resgatado e de onde provem e se direciona o ser da pessoa pela qual deve ser em Si mesma respeitada e amada, cuja fonte é Cristo, e que não se modifica conforme a época ou o contexto histórico. Aqui encontramos a arquiafetividade como princípio ético de valor à vida, como vida doada em sua ipseidade por ser Vida Absoluta. A fé universalizante, tratada como fundamento de discussões em Fowler, se identifica com os convertidos, necessitando, portanto, de uma compressão mais explícita dessa condição afetiva a que chegaram, pois, por suas experiências na Vida Absoluta, converteram-se e nasceram junto com os nascidos na vida, com suas “[...] visões do que a vida deveria ser” (FOWLER, 1992, p. 171), o que os fizeram resistir a tudo o que impede a realização ou nega a condição de uma vida justa e boa. Esse caráter absoluto dos afetos se mostra em relação possível com a fé em sua condição absoluta, e não deve confundir-se com as particularidades históricas ou doutrinárias de determinada religião, pois “[...] o caráter de absoluto é uma qualidade do transcendente que se expressa na revelação, mas não necessariamente nos símbolos, mitos, proposições ou doutrinas formuladas para representá-lo ou comunicá-lo [...] o caráter absoluto [...] não é absolutista” (FOWLER, 1992, p. 175). Nessa doação, até as últimas consequências, notamos a necessidade de aprofundar uma escatologia dos afetos, cuja seriedade consiste em “[...] ver que o presente e o passado nos advêm do futuro” (FOWLER, 1992, p. 176), e cuja Vida é a realidade de unificação que redime a todos, restaurando-a na plenitude do seu afeto encarnado e experienciado continuamente pós-ressurreição, pelo Espírito que a provê. Desponta por esses testemunhos a ideia de uma realidade cuja vocação humana sobressalta como universalidade, tendo sua ação de bondade originada do ethos afetivo, visível no agir do cuidado, antecipando o reino futuro no qual é presente e “já” vivemos, mas “ainda não” retornamos ou recordamos. Por isso é surpreendente a provocação de Fowler em relação ao desenvolvimento da moralidade, que aqui está intimamente ligada à fé arquiafetiva: “A vocação humana é inclinar-se para dentro do futuro prometido por Deus para nós e para todo o ser. É ser parte da obra reconciliadora, redentora e restauradora que ocorre onde quer que o reino de Deus se irrompa. É ser parte do domínio sofredor de Deus, opor-se às estruturas de vida que bloqueiam e negam o futuro das pessoas e do ser em Deus. A vocação humana, em resposta ao reino vindouro de Deus, é viver de forma a honrar – nos outros e em Si mesmo – a futuridade fundamentada nas promessas do Deus fiel e soberano” (FOWLER, 1992, p. 176). Os que pertencem ao estágio da fé 6, e o que compreendermos em relação a Henry, estão explicitados nos testemunhos que encarnam a radicalidade de viver na Vida Absoluta, o “para dentro” de Fowler, em sua ipseidade, “futuro de Deus”, realizando no seu agir a verdade “para todo ser”, o *pathos*-com (FOWLER, 1992, p. 176). Alcança o estágio 6 aqueles que são impulsionados na experiência de encontro com a arquiafetividade do ser com e deixar-se mover-se “para”, não a ekstase, mas a mística, pois aqui estamos na dimensão do “fechar os olhos”, da interioridade, contemplação pela abertura ao Espírito que transforma e pelo qual é gerado o novo nascimento no arquifilho.

sua cela possuía tamanho 3 x 2,5, era mal cheirosa, com pulgas, baratas, fria e suja.¹⁸⁵⁷ Ainda assim, ele carregava a certeza de que o “[...] coração é a raiz da vontade”.¹⁸⁵⁸

A tortura foi retomada quando, em outro dia, o Capitão Homero repetiu as perguntas, pelas quais, a cada negativa, recebia golpes, com instrumento cortante, na cabeça, braços e peito. Sem sucesso, e depois de alimentado, Frei Tido dormiu com a advertência de que enfrentaria, ao amanhecer, a “equipe da pesada”¹⁸⁵⁹: “O medo de sofrer novamente as mesmas dores¹⁸⁶⁰ era, por vezes, mais pavoroso que as próprias dores”.¹⁸⁶¹ Contudo, manteve-se acalentado: “Saber que alguém nos apoia é vencer a solidão que nos torna vulneráveis. Por isso, a percepção, na fé, da presença de Deus em suas vidas tanto encorajava os primeiros mártires cristãos”.¹⁸⁶²

Ele foi levado a sentar-se na “cadeira do dragão”, instrumento de ortura feito de fios e chapas metálicas. Nessa cadeira, descarregaram-lhes choques: “Dois fios foram amarrados em minhas mãos, e um na orelha esquerda. A cada descarga, eu estremecia todo, como se o organismo fosse se decompor”. Não satisfeitos, levaram-no ao pau de arara, mesclando os choques com pauladas no peito e na perna, a ponto de levá-lo ao desmaio. Sangrando, foi reanimado para continuar a sofrer, agora com uma descarga de 220 volts, com o intuito de que falasse, pois seu fim era morte.¹⁸⁶³

Tito era todo sofrimento, todo dor, “massacrado”, sentia a si mesmo, e só ele poderia sentir-se assim; sua única vontade era descansar da dor com a perda dos seus sentidos.¹⁸⁶⁴ No extremo da dor, o Capitão Albernaz ligou fios de choque nos “membros” de Frei Tito, afirmando ter “pavor de padre”¹⁸⁶⁵:

[...] Um deles gritou: “Quero nomes e aparelhos”. Quando respondi: “Não sei” recebi uma descarga elétrica tão forte, diretamente ligada à tomada, que houve um descontrole em minhas funções fisiológicas [...] levei choques durante quarenta minutos [...] aplicaram-me choques, davam-me socos, pontapés e pauladas nas costas. Revestidos de paramentos litúrgicos, os policiais fizeram-me abrir a boca “para receber a hóstia sagrada [...]”

¹⁸⁵⁷ BETTO, Kindle, p. 4002.

¹⁸⁵⁸ BETTO, Kindle, p. 4021.

¹⁸⁵⁹ BETTO, Kindle, p. 4024.

¹⁸⁶⁰ Henry destaca que um sofrimento suporta a si sem separar-se de Si; no sofrimento a pessoa experimenta-se a si como o que se dá ali, dor; e a verdade da vida se manifesta no modo como o Si mesmo se experimenta ali (HENRY, 2015, p. 298).

¹⁸⁶¹ BETTO, Kindle, p. 4029.

¹⁸⁶² BETTO, Kindle, p. 4030.

¹⁸⁶³ BETTO, Kindle, p. 4032.

¹⁸⁶⁴ BETTO, Kindle, p. 4038.

¹⁸⁶⁵ BETTO, Kindle, p. 4052.

Introduziram um fio elétrico. Fiquei com a boca toda inchada, sem poder falar direito.¹⁸⁶⁶

Ele conta que sua boca e ferida eram uma só, significando que também a sua alma e a sua dor eram uma só.¹⁸⁶⁷ Além de apanhar durante cinco horas, o fizeram passar pelo “corredor polonês”; não foi quebrado apenas por fora, foi realmente quebrado por dentro, o que deixou marcas profundas em seu ser, um selo irreversível. O seu batismo de sangue não foi apagado, pois suas marcas deixaram efeitos danosos como vivente na Vida; sua sobrevivência foi perturbada pelas imagens logicamente montadas e racionalmente estruturadas pela barbárie para promover a dor.¹⁸⁶⁸

Ele não dormia e observava o crescimento de sua dor, na forma de “angústia”. Mesmo em seu momento de via crucis, pensava nos demais que poderiam sofrer¹⁸⁶⁹ o mesmo suplício. Nessa realidade pessoal de esgotamento pelo mundo, sentia-se sem capacidade de continuar suportando dor, por isso, ocorreu-lhe a solução de retirar-se do mundo, o suicídio.¹⁸⁷⁰ Para realizar o que estava no pensamento, mas não no afeto, marcou os lugares no pulso e, com uma lâmina, atingiu a artéria. Ao recobrar os sentidos no pronto socorro, foi transferido para o Hospital Militar; temendo a repercussão, deixaram soldados de guarda para que Tito não atentasse, mais uma vez, contra sua vida.¹⁸⁷¹

As torturas também alcançaram o nível psicológico: “[...] padre suicida e terrorista”, diziam eles, a “[...] Igreja vai expulsá-lo”, “[...] queriam que eu enlouquecesse”.¹⁸⁷² Em julho de 1970, Tito recebeu, no Presídio Tiradentes, esta carta do Arcebispo de Fortaleza, datada de 28 de junho:

Acredito que das provas de fogo você sairá maior e poderá pregar a todos nós, seus irmãos, a verdadeira doutrina do amor crucificado, em cuja eficácia o mundo não crê.¹⁸⁷³ É este amor e somente ele que nos converterá em “espetáculo oferecido aos homens e aos anjos”. A maioria dos nossos irmãos não se converterá sem contemplações espetaculares. Seja digno da vocação

¹⁸⁶⁶ BETTO, Kindle, p. 4056-4065.

¹⁸⁶⁷ BETTO, Kindle, p. 4073.

¹⁸⁶⁸ BETTO, Kindle, p. 4074.

¹⁸⁶⁹ A vida se revela no sofrer e no fruir, na sua condição patética. É dessa forma que ela se revela a Si mesma quando aponta, na direção do seu desenvolvimento, o seu Si mesmo como conteúdo de afecção (HENRY, 2015, p. 310).

¹⁸⁷⁰ BETTO, Kindle, p. 4085.

¹⁸⁷¹ BETTO, Kindle, p. 4110.

¹⁸⁷² BETTO, Kindle, p. 4125.

¹⁸⁷³ BETTO, Kindle, p. 4190.

de mártir da caridade. Para mim nela se resume a significação de muitas vidas humanas e cristãs. Do seu servo e pastor amigo, Dom José Delgado.¹⁸⁷⁴

Exilado na capital francesa, prosseguiu seus estudos de teologia¹⁸⁷⁵, mas os sofrimentos de dor reapareceram como feridas psíquicas, alternando episódios de depressão e euforia. Em Paris, percebia a imagem dos seus torturadores em cada canto possível da cidade¹⁸⁷⁶, porém a terapia não conseguiu ajudá-lo.¹⁸⁷⁷ Frei Betto relata suas inúmeras tentativas para ajudar Frei Tito a retomar sua Vida.

Nas visitas, seus amigos o encontravam triste; um amigo encontrou uma corda, que tentou, sem sucesso, levar embora.¹⁸⁷⁸ Na segunda semana de agosto, Roland Ducret dirigiu-se ao pequeno quarto de Tito, na zona rural. Ali reinava o silêncio temido do que poderia ter sido consumado: “Nada se movia. Balançando entre o céu e a terra, sob a copa de um álamo, o corpo de Frei Tito de Alencar Lima, foi descoberto no sábado, 10 de agosto de 1974”.¹⁸⁷⁹

6.2.11.1 Semelhantes às dores de Cristo em nossas dores

Ao observar o relato de Frei Tito, encontramos semelhanças aplicáveis ao arquifilho, manifestas em condição de possibilidade dos filhos nele, que para a liberdade nos libertou¹⁸⁸⁰, oferecendo-nos a tarefa de viver bem, bem viver. O desenvolvimento pela ética cristã é a ética da Vida Absoluta, da ipseidade, da condição arquiafetiva, do viver¹⁸⁸¹, da qual se exclui a ideia do dever, pois essa percepção não possui sentido, vida, realidade. Consequentemente, a pessoa é “[...] destinada a ser esse vivente gerado na autogeração da Vida Absoluta, vivendo somente desta, não podendo cumprir sua própria essência senão na essência desta Vida Absoluta”¹⁸⁸², carregando em si as mesmas dores e sentimentos¹⁸⁸³ de Cristo.¹⁸⁸⁴

¹⁸⁷⁴ BETTO, Kindle, p. 4196-4198.

¹⁸⁷⁵ BETTO, Kindle, p. 4284-4287.

¹⁸⁷⁶ BETTO, Kindle, p. 4229.

¹⁸⁷⁷ BETTO, Kindle, p. 4323.

¹⁸⁷⁸ BETTO, Kindle, p. 4457.

¹⁸⁷⁹ BETTO, Kindle, p. 4457-4460.

¹⁸⁸⁰ GÁLATAS 5, 1, 2004, p. 2036.

¹⁸⁸¹ HENRY, 2015, p. 261.

¹⁸⁸² HENRY, 2015, p. 262.

¹⁸⁸³ “Tonalidades afetivas não são meros sentimentos, são movimentos originários da afetividade, que advêm do núcleo invisível da vida, o *pathos*. Enquanto tonalidades, o sofrimento e a fruição são dois pólos subjetivos que se movimentam, se excluem e se sucedem” (PAGNUSSAT, 2024, p. 80).

¹⁸⁸⁴ FILIPENSES 2, 5, 2004, p. 2049.

Como fomos chamados mediante autorrevelação¹⁸⁸⁵, pela qual cada filho cumpre-se no arquinascimento¹⁸⁸⁶, a autogeração implica na arquegeração¹⁸⁸⁷, por meio da qual temos outro princípio que evolui a ética cristã: o amor¹⁸⁸⁸ é o primeiro¹⁸⁸⁹ e o único mandamento.¹⁸⁹⁰ Só na condição de filho, o mandamento se torna compreensível na vida que é amor porque experimenta a si mesma¹⁸⁹¹; Deus é amor, por isso o que manda é o amor, pois o mandamento é ele mesmo¹⁸⁹², o amor.¹⁸⁹³

Cada pessoa foi amada primeiro, ou seja, já possui o amor pelo qual foi engendrada, que ativa a fé. O desenvolvimento de uma moral em nada tem a ver com persuasão, e sim com o Filho para o qual se dirige todo amor, pois a obediência está no amor¹⁸⁹⁴ por aqueles que por ele foram edificados, não na lei. Só quem foi edificado no amor é capaz de obedecer à vida; perder o amor é perder a condição de Filho.¹⁸⁹⁵

Em Henry, o desenvolvimento da moral ganha o aspecto prático pelo qual o mandamento e o agir adquirem a estrutura de consubstancialidade em sua condição geracional. Contudo, o mandamento e a prática são divergentes e conflitantes na medida em que a pessoa vivente não se encontra no amor. Dessa forma, fora do amor não se vive na verdade, na vida, mas na mentira, na ilusão, porque Deus é amor¹⁸⁹⁶; e esse amor implica uma ação convergente com o mandamento nas condições de

¹⁸⁸⁵ ROMANOS 8, 29-30, 2004, p. 1980.

¹⁸⁸⁶ HENRY, 2015, p. 262.

¹⁸⁸⁷ O espírito é o princípio realizador do mistério cristão, o mistério do filho de Deus feito homem e fazendo os homens nascerem como filhos de Deus. Só Deus é santo, só Deus santifica por e em seu Filho encarnado, pelo e no seu Espírito (CONGAR, 2005, p. 98).

¹⁸⁸⁸ O Espírito Santo é a paixão com a qual Deus se ama. É com essa paixão que o homem deve se harmonizar, é a ela que deve ratificar e cumprir. Só então o mundo se tornará capaz do amor verdadeiro (CONGAR, 2005, p. 177).

¹⁸⁸⁹ HENRY, 2015, p. 263.

¹⁸⁹⁰ Essa é a lei verdadeira, a lei plena da caridade de Deus e que infunde seu Espírito em nossos corações. Esse Espírito dá vida através de Jesus, o Messias enviado por Deus (ROMANOS 8, 1-3, 2004, p. 1978-1979). A caridade revelada pela cruz de Cristo chama-nos à lei de Deus pelo amor ao próximo (LÉXICON..., 2003, p. 438); e a lei deve ser entendida como “o pedagogo” que leva as crianças à escola; quando a criança atinge a maioridade, o trabalho do pedagogo termina. Aqui, a concepção que Paulo tem de lei atinge uma síntese; o pedagogo era sinal da imaturidade do povo. No caso da lei, com essa simbologia do escravo, era o pedagogo quem fazia o trabalho, sendo nada mais que servidor de um objetivo que respondia a uma situação temporária. A lei não tem a função de deixar as ações irrefletidas, senão representaria apenas a “caducidade da letra” (ROMANOS 7, 6, 2004, p. 1977).

¹⁸⁹¹ ROMANOS 13, 9, 2004, p. 1987.

¹⁸⁹² 1 JOÃO 4, 8-16, 2004, p. 2131.

¹⁸⁹³ HENRY, 2015, p. 264.

¹⁸⁹⁴ “Não tendes dívidas com ninguém a não ser a do amor mútuo. Pois quem ama o próximo cumpriu a lei. De fato: Não cometerás adultério, não matarás, não roubarás, não cobiçarás e qualquer outro preceito se resume neste: Amarás o próximo como a ti mesmo. Quem ama não faz mal ao próximo. Por isso, o amor é cumprimento pleno da Lei” (ROMANOS 13, 8-10, 2004, p. 1987).

¹⁸⁹⁵ HENRY, 2015, p. 265.

¹⁸⁹⁶ 1 JOÃO 4, 8, 2004, p. 2131.

uma práxis original e verdadeira que se dá na autorrevelação, como autoafecção patética¹⁸⁹⁷, que é o que define a essência originária da verdade e da vida.

A observância dos mandamentos se dá à medida que o humano caminha na vida e a põe em prática.¹⁸⁹⁸ Assim, o agir não é só fundamental, é original, por ser o autocumprimento da revelação; é no agir que serão reconhecidos os filhos de Deus.¹⁸⁹⁹ Esse mandamento da Vida é o mesmo que dizer mandamento do amor; esse amor é a Vida¹⁹⁰⁰ de Cristo, capaz de purificar a realidade e desenvolver o humano em direção ao seu novo nascimento pela autofruição no agir. A finalidade¹⁹⁰¹

¹⁸⁹⁷ Eis o modo de revelação do próprio Deus: o Si mesmo e a Vida. Sua apresentação se dá no experimentar-se a Si mesmo, no sofrer-se a Si, no *pathos*, que é determinado na estrutura do sofrer em sua afetividade transcendental, ou tonalidade afetiva (HENRY, 2015, p. 281). Nesse viés, a ipseidade é uma tonalidade afetiva quando revela a angústia no sofrimento de Si. Nessas histórias de vida, vemos que quanto mais forte, intenso, improvável o sofrimento, mais forte é a alegria que deriva desse sofrimento. Está aí um paradoxo do desejo, por cuja condição experiencial o humano se sabe e se movimenta a Si em seu Si mesmo, na direção do ser mais em seu comportamento frente às estruturas “antinômicas”; é no sofrer e fruir que o desenvolvimento moral caminha; e esse sofrer e fruir são observados pela fé, pois o sofrer é divino e humano, é a própria pessoa de Deus encarnada, o Cristo, que no sofrer-se a Si mesmo não gera uma apologia ao sofrimento, mas reconhece a vida como “autoafecção”, dado saber que aqui se encontra a arquitetura do *pathos* nas bem-aventuranças que incluem aqueles que sofrem (HENRY, 2015, p. 282-284). O sofrer pertence ao viver, e une as tonalidades fundamentais de quem ali vive, e assim funda e forma o caráter (HENRY, 2015, p. 285).

¹⁸⁹⁸ A verdadeira meta de nossa vida cristã é a conquista do Espírito divino; a oração, o jejum, a esmola, a caridade e as outras obras em nome de Cristo são meios de aquisição do Espírito divino (CONGAR, 2005, p. 99).

¹⁸⁹⁹ HENRY, 2015, p. 267.

¹⁹⁰⁰ Essa Vida vem ao ser humano não como um pensamento, ou racionalização, vem como “afecção”, “*pathos*”. Isso comprova que uma vida moral não é verdadeira se baseada em conceitos de uma razão abstrata, sem considerar a experiência e a história de cada pessoa, seu envolvimento com o mundo, traumas, condições que lhes favoreceram reconhecer-se como pessoa. Assim, o *pathos* não é uma categoria inferior, é origem derribadora de todo estabelecimento que visa à construção do humano (BRÍGIDO, 2014, p. 131).

¹⁹⁰¹ A justiça é teleológica. Para definir os direitos, é preciso saber qual é o tólos, ou seja, a finalidade, o objetivo da prática social em questão. Para Aristóteles, a justiça é honorífica. Compreender o tólos de uma prática – ou discutir sobre ele – significa, pelo menos em parte, compreender ou discutir as virtudes que ela deve honrar e recompensar. Para Aristóteles, justiça significa dar às pessoas o que elas merecem, concedendo a cada um o que lhe é devido. “Imaginemos que estamos distribuindo flautas, assim, quem deve ficar com as melhores? A resposta de Aristóteles é esta: os melhores flautistas. Partindo de Aristóteles, o que determina a justa distribuição de um bem é o tólos, o propósito “[...] do bem que está sendo distribuído” (SANDEL, 2015, p. 233- 235). Um indivíduo virtuoso é aquele que sente prazer e dor com as coisas certas. Portanto, uma pessoa que sente prazer em assistir a lutas de cães está diante de um vício a ser superado, pois, segundo Aristóteles, não é a coisa certa. “A felicidade não é um estado de espírito, mas uma maneira de ser, ‘uma atividade da alma em sintonia com a virtude’”. Aristóteles afirma que “[...] a virtude moral resulta do hábito”, é o tipo de coisa que aprendemos com a prática (SANDEL, 2015, p. 243). “As virtudes que alcançamos ao exercitá-las, tal como acontece em relação as artes” (SANDEL, 2015, p. 243), precisam de exercício; não se pode ser virtuoso apenas pelas teorias, pela leitura de um livro, mas sim vivendo na polis, convivendo. Não se desenvolve uma moral humana pela explicação sobre o que é certo ou errado, e sim favorecendo o exercício para tal discernimento em face do sentimento com o outro (SANDEL, 2015, P. 244-245).

é que sejamos, no agir¹⁹⁰², na autofruição de Cristo, como autofruição do Pai. Para Henry, a ética cristã nos conduz à verdade¹⁹⁰³, e essa verdade é a Vida, e a Vida é o amor, e o amor é Cristo arquifilho que se manifesta em sua arquiafetividade originária para a salvação do mundo. O que nos faz nascer de novo é a conversão¹⁹⁰⁴, que não é uma vontade, é um sentir-se perdoado como de fato o somos, é a experiência de salvos, redimidos na cruz pelo arquifilho.

¹⁹⁰² Toda ação está ligada a uma pessoa. No mundo, o agir aparece como exterioridade comportamental; uma aparência ética. No invisível é que o poder é edificado, e o humano desenvolvido (HENRY, 2015, p. 338). Tendo em vista que o Cristianismo não é fuga, as atividades do conteúdo social têm por essência o agir; a atividade humana nada deve ao mundo, deve à Graça. O “eu posso fundamental” só é dado na autorrevelação da vida; a verdade do mundo nada tem a ver com sua verdade, pois a Vida é o conteúdo do mundo, mesmo negligenciada e esquecida (HENRY, 2015, p. 342-343); a moral se desenvolve no contato com a comunidade, quando não é representação, quando é testemunho de autoafetação, cuja condição de filho revela a sua pertença e presença na Vida Absoluta (HENRY, 2015, p. 348). Em síntese, o humano não é exterioridade (HENRY, 2015, p. 350); o que importa é a sua condição de filho, pois o outro é um filho que tem em Si o seu “Si transcendental”, e possui por doação a sua “ipseidade”, pois nascido na vida é na vida absoluto, unicamente pela vida (HENRY, 2015, p. 351).

¹⁹⁰³ HENRY, 2015, p. 268.

¹⁹⁰⁴ Em Deus não há tristeza, nem sofrimento, nem desventura. Se queres ver-te livre de toda desventura e sofrimento, segura-te e volta-te com lealdade a Deus somente. Por certo, a fonte de todo sofrimento está em não te converteres para Deus somente (ECKHART, kindle, p. 8).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Construí esta pesquisa em torno de uma preocupação que me acompanha há muito tempo. Esta questão não se refere às doutrinas morais ou ao sentido da moralidade, minha preocupação diz respeito à forma como esses aspectos se desenvolvem na pessoa por meio de suas escolhas e contextos, cujo eixo é a liberdade da resposta livre dos julgamentos morais e de seus vícios, e de uma racionalidade que estabiliza e cria marcadores limitantes do humano. Questionando-me sobre como a moral se desenvolve, encontrei na obra de Michel Henry evidências que favorecem a ascensão a degraus mais elevados.

Adotando a hermenêutica fenomenológica descritiva, no intuito de compreender como Henry impulsiona a reflexão hermenêutico-fenomenológica sobre o desenvolvimento da consciência moral a partir de sua reapresentação da afetividade radical e intencionalmente escondida pelo mundo, encontrei respostas e novas perguntas. Considerando as hipóteses listadas na introdução desta tese, busquei pelas evidências relatadas que cumpriram seus objetivos em condição de afeto para além do proposto. Nesse sentido, preciso enfatizar que os afetos radicais são essenciais ao impulsionamento do desenvolvimento da consciência moral de cuidado, pois na essência do cuidado estão os afetos; só há verdadeira conversão, mudança de vida, evolução moral, mediante experiência afetiva transcendente, capaz de gerar uma conversão possível de verificabilidade, através de uma ação moral pelo testemunho de cuidado como afeto.

O desbloqueio para a plenitude do desenvolvimento moral reside no afeto transcendental, que dá acesso a níveis mais elevados de consciência. Esse afeto é revelado mediante experiência espiritual, em que a afetividade é lugar do toque da Graça, ativadora do desenvolvimento do cuidado, que nada mais é que ação do afeto radical. Em Henry, encontrei uma teoria da experiência afetiva do cuidado voltada ao afeto transcendental, que compreende a doação como Graça e torna visível o ethos cristão ao inaugurar uma teologia moral do cuidado por meio do afeto transcendental, pelo agir, recolocando como lugar humano para identificar a relação dos afetos com a experiência religiosa, sua eficácia e estabilidade, a vida em sua manifestação de consciência, compreendida nas narrativas de sofrer e fruir como produtora de movimento pela conversão. Uma consciência moralmente desenvolvida não se

restringe às condições propostas de raciocínio, estende-se ao essencial que dá sentido às experiências da vida e a seu discernimento pelas expressões no agir em afeto.

Entendo que a afetividade assume o lugar do cuidado essencial que buscávamos compreender como aquilo que é visível e que pode ser o nome do agir mencionado pelo próprio agente. Esse agir deriva da condição do vivente na Vida Absoluta, da qual só a experiência original e livre é, em sua realidade, afetiva. A esse respeito, Henry identifica e descreve o fenômeno da consciência moral, em relação ao arquifilho. Por ele é que se entende e descreve como deve ser uma consciência humana em sua carne de vivente, ao apontar uma arqui antropologia, inserida da dinâmica do espírito e da Graça derramada no coração do vivente.

O cuidado manifesto, por mostrar-se, não é o afeto cristão essencial, é expressão da arqui afetividade da vida pela encarnação de Cristo, fonte de vida, doador da Graça no Espírito e modelo de ação pelo cuidado do outro, o que revela, misteriosamente, a sua radicalidade invisível no amor que contém a radicalidade dos afetos. Nas narrativas de convertidos, observei a correspondência das suas ações como experiência de ser na Vida; afetados que se converteram, cujos testemunhos são sementes lançadas na terra, e que já dão muitos frutos. Nessa perspectiva, Henry ensina que o vivente é aquilo que a vida conhece Dele; é a vida que concede a graça da ipseidade, de agir e ser Nele como Ele é em si mesmo em sua arqui moralidade. Nesse conhecimento do seu ser na vida, a misericórdia se torna condição afetiva de relação entre Deus e o humano no encontro que converte.

A escuta da Vida transforma o vivente; é, portanto, na ousadia da abertura e da entrega, mediante escuta desse chamado à vida, que alcançamos os estágios mais elevados, cujo ápice se dá quando não mais são necessárias palavras, e sim apenas a mística contemplativa, uma teomística do agir moral. O caminho para o afeto é entrelaçamento de amor e dor, sofrer e fruir, que, em vista da moralidade pela experiência de um amor, torna a pessoa humana justa, justificada, não por Si, em sua Vida como lugar de origem. A linguagem dos afetos se mostra acompanhada por imagens presentes nas narrativas, e cada narrativa não é mais a narrativa, é a *minha* narrativa afetiva com a recordação de uma experiência na experiência de uma vida ali em relato.

Conhecendo os diversos estudos que aproximam as obras de Nietzsche e Henry¹⁹⁰⁵, escolhi, com os riscos que uma escolha desse tipo implica, em razão do limitado tempo definido para sua construção analítica, não fixar nos objetivos, não o analiso ou tomo como modelo. Entendo a necessidade de um trabalho de reflexão específico, dialético e experiencial sobre as suas relações. Por isso, o que fiz neste estudo foi, pelas ideias de Nietzsche, expor a agonia da busca e, portanto, a falência de seu buscar, mesmo contra a estrutura estabelecida como sistema da dita razão, dos afetos nos moldes da razão. O caminho trilhado por Nietzsche é feito de críticas, mas sem novos resultados; e mesmo diante de seu alto valor e qualidade crítica, a obra de Nietzsche, nos aspectos que interessam a esta pesquisa, representa muito mais o caminho para o que é proposto por Henry. Tocamos a agonia de Nietzsche para apresentar a nossa, reconhecendo que a sua abertura, ainda em revolta, refere-se ao mundo e não à vida, trata das estruturas e montagens de morais dominantes e não da moral da verdade da vida, que independe do que se estrutura institucionalmente. Reconhecemos suas ideias como impulso para o avanço da reflexão por outros autores, inclusive deixamos registrado que seus escritos são um grito, um prelúdio que vibra novas direções, mas não consegue mergulhar na essência.

Ao buscar fundamento na neurociência, tentamos manifestar o conhecimento e a aproximação entre essa ciência fundamental e suas relações e compreensões dos afetos, no intuito de procurar compreender o método científico utilizado no mundo da vida. Esse percurso ofereceu bases para diferenciar e melhor entender como é necessária uma visão para além do visto, do sentido, do emocionalmente descrito; uma visão do que existe para além do humano definido por modelos algorítmicos. Defendo como fundamental a opinião de que a moral e a teologia devem levar em consideração as descobertas da neurociência, visão capaz de ajudar na hermenêutica da verdade e no mergulho na complexidade misteriosa sublime do humano, que é mais do que feixes de sinapses.

Constatarei que na moralidade reside a unidade de experiências afetivas em constante conexão com o vivente na vida: com cada vivente se constrói a experiência de ser comunidade. Ao retornar a visão de que cada pessoa é uma em seu

¹⁹⁰⁵ HENRY, 2009, p. 245-282.

HENRY, Michel. *A morte dos deuses. Vida e afetividade em Nietzsche*. Tradução Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

comportamento e sua dignidade, Henry a indica como um memorial de retorno ao seu ser pessoa ao que é; e ainda que não seja uma novidade em si, essa percepção retoma fundamentos da filosofia cristã esquecidos pelo Ocidente.

É um missionário que evangeliza as ciências humanas perdidas em coração endurecido por frustrações de querer ser quem não é, de não aceitar ser quem é, via síndrome da negação de seu ser, que as fazem inclinar-se ao ridículo ao tentar misturar-se em métodos das ciências da natureza e exatas para serem aceitas, quando o que resultou de tal intento foi o seu descrédito de noção, por vestir-se com uma roupa que não representa a sua função e por querer voar com asas coladas de cera que se derrete em proximidade ao sol. Em Henry, não se trata da estrutura da ekstase; trata-se da revelação da vida, do caminho. Evidentemente, precisamos de estudos mais aprofundados sobre a experiência da relação estabelecida entre Henry e o Espírito Santo na teologia cristã, e sobre como essa essência nos transforma em filhos no Filho, segundo as diversas correntes teológicas.

Nesta pesquisa, aplicando as intuições fenomenológicas de Henry expostas via hermenêutica às questões da necessidade ética, escolhi um desenho metodológico ancorado na hermenêutica descritiva e fenomenológica, pela qual nada permanece escondido no humano presente, porque diz respeito à descoberta do que há para além da condição visível de meros códigos que favorecem um grupo e desfavorecem outros, tornando-os supostamente “morais”, por lei ou aclamação; o que é uma falácia, pois se não contempla a dignidade humana em todas as suas dimensões, alcançando sua plenitude de dignidade; e a bondade não carrega em sua verdade a arquioriginalidade do ser bom em sua condição de bem-aventurança.

Quando Henry se propôs a buscar a verdade pela inversão quis retornar ao que foi abandonado, e não trilhar o mesmo caminho de uma verdade suposta e combinada. Em cada humano há uma verdade, e ele possui a condição da relatividade no contato com o outro, o que o faz possuir valor em si mesmo, sua ipseidade, que quando anulada fere a vida e desconsidera o filho. Entendo que a teoria de Henry promove contribuição original como método, pois a fenomenologia radical é valorização do estatuto do ser em um continente que se perdeu da humanidade; sua retomada, dentro de um contexto de esquecimento das origens, dirigiu-me à reflexão sobre o essencial da pessoa, a fim de compreender a moral em seu desenvolvimento como a moral da vida e não do governo da vida do outro. Portanto, o desenvolvimento moral não é uma frieza, do mundo, do externo, é uma experiência de ser puro para

além do comportamento sistematicamente formatado via repetições ou normas comportáveis.

A moral da lei é uma forma de forjar a vida; de sufocá-la, dominá-la sob a demanda do mais forte. Contudo, Henry em seu papel de Moisés, conduz o humano à experiência de libertação da escravidão para a terra prometida essencial do bem. Estamos todos a caminho, e nesse caminho criamos muitos bezerros de ouro e percepções morais do mundo, estranhas à verdade da vida, capazes de destruir o outro por ser diferente do meu ser vivente na Vida Absoluta. Com Henry, observo que o agir bem é inconfundível e deriva da condição arquiafetiva, além de revelar o essencial do ser de forma universal por pertença à Vida Absoluta. O agir bem é o ato externo revelador de interioridade afetiva, que em si mesmo não oferece conteúdo de contradição.

Destarte, cada doutrina moral tem relação unicamente com o seu proponente. Se ela advém de uma racionalidade, está ligada à estrutura de uma necessidade localizada em relação à convivência social. Uma ética arquiafetiva mostra as bases de uma experiência no contexto da vida, em forma de subjetivação, humilde, em que o seu agir também é expressão de um contexto vital. Desse modo, por uma moral arquiafetiva, a pessoa possui valor de experiência de ser quem é e, no seu ser quem é, revela vida, expressa como vivente.

É dessa maneira que a moral se desenvolve, não sem a liberdade e a condição do ser em si. A moral não é uma gradualização pedagógica; essa visão ocidental levou-nos à falência de pensar humanos como máquinas ou animais domesticáveis, cuja evolução é entendida para fora, e não na sua inversão. A gradualização tende à obediência objetiva, e a obediência objetiva é rendição a um sistema de aprisionamento. A arquiafetividade desenvolve a responsabilidade de ser-Si em relação com, aberto à graça infusa pelo Espírito no humano, e verificada pela reta ação no cuidado. Ao tratar da moral e de seu desenvolvimento, tocamos no coração que aciona o ser-Si mesmo. Sem o afeto não há moralidade da vida; ainda que existam códigos morais conforme a verdade do mundo, eles não expõem a essência de cada pessoa, apenas a vontade de um sistema. Assim, a verdade do ser bom na verdade da vida só é possível no Espírito doador.

Como abrir-se a esse Espírito em Deus? Como identificar o arquiafeto na pessoa que age, independente de sua religião, crença e fé? A moralidade é, assim como a teoria henryana, uma autobiografia, uma autonarração que coloca o seu ser-

Si mesmo no narrar-se das dores e alegrias para indicar o que pulsa no desdobramento de suas artérias. O afeto não é um dever, imposição, é uma experiência de Si no Si do outro, que em sua essência é o mesmo Si na vida, condição teleológica. Não há escalas físicas e firmes para mensurar o desenvolvimento moral, há sim uma espiral possuidora de duas ligas que sustentam essa presença de ser em contato com o vivente na Vida Absoluta: o sofrer e o fruir. Entretanto, na verdade do mundo não é possível medi-los, pois falta a inversão numérica, uma vez que o mundo é estabelecido pela obsessão matemática.

Medir o desenvolvimento moral não é importante, visto que a medida do outro não será do outro, serão minhas medidas expostas em relação ao meu poder de divulgação, pois os critérios estabelecidos para medir o outro serão meus, e não do outro, sobre as minhas condições, e não as do outro. Se é para realizar a medida, não deve ser a do vivente para o vivente, deve ser a do arquifilho para o vivente. Nesse aspecto, a média é mais humana ao assemelhar-se cada vez mais com o encarnado que assumiu o ser em Si mesmo e revelou a direção para onde iremos. O importante é o agir bem, e esse agir bem não é uma teoria, é um ato em movimento. Dessa forma, a binariedade conectiva entre sofrer e fruir é a vida que aponta a sua verdade no vivente.

Preciso enfatizar que refletir os conceitos propostos por Henry não foi objetivo nesta pesquisa. Minha prioridade foi a de aplicar sua intuição para colaborar com um novo mundo, um novo céu e uma nova terra. Defendo, a esse respeito, que a conversão se dá via afetividade; e, no Cristianismo, esse é um sinal de desenvolvimento. A mudança de vida exterior reflete o retorno, a conversão para uma vida em sua radicalidade, pois refletimos sobre os relatos de vida capazes de possibilitar ao vivente viver a vida como sucessão de sentidos.

A ação é vista, e sua essência motivadora é uma condição de visualização intuitiva, observada pelo outro sem que o outro tenha acesso ao Si do outro, revelando que, unicamente, as suas conclusões, e sobre o que é o agir bem, são revelação de sua condição de afetado na Vida. Motivação e ação não se explicitam, elas estão em conexão, mesmo que o agente da ação revele, nessa sua condição de experiência afetiva, que não haverá contato visível, que o contato será mediado ou apresentado pelas emoções manifestas nos sentimentos.

A ética se desenvolve em direção à vida. Não é um crescimento para fora, para cima, para uma longitude ou latitude imaginária ou estabelecida

sociocombinativamente, nem mesmo em uma estrutura adezionista por uma doutrina racionalista dita por única e verdadeira. A consciência moral se desenvolve em profundidade em seu eu para o seu Si mesmo na Vida Absoluta; não é moral a correspondência a uma ética, e sim o respeito a Si como valor de cuidado em relação a uma proposta de vida-com. Portanto, toda ética é a proposição de um caminho para a resolução de discernimento autocrítico.

Em Henry, as críticas alcançam e desconfiguram a ilusão de que as ciências humanas podem determinar em seus discursos uma verdade – o que não é evidencial. Nessa tentativa, a ciência da humanidade se desconfigura quando quer comportar-se com métodos que não permitem ser quem são em pensamento, ou seja, alinhadas às estruturas matemáticas. Isso quando insistentemente se quer ser irrelevante, porque se diz sem sabedoria sobre o humano, o que a torna suspeita quando teoriza sobre o humano.

O humano é mistério, que é, em sua essência, intocável por completo; é alcançável quando o vemos na imagem plena da humanidade de Cristo, que em sua plenitude manifesta o que é ser em cada um de nós. No fim, no fim último, o que seremos é arquiafeto, e o arquiafeto é amor na expressão da compaixão, misericórdia, responsabilidade. São dispensáveis doutrinas do mundo rígidas, que não nascem de uma experiência de humanidade em seus dilemas de perdas e ganhos ou por uma verdade afetiva.

Uma consciência arquiafetiva não é estática, movimenta-se em direção do ser-Si mesmo, guiada pelo Espírito no arder do coração, quer seja na alegria ou na dor. Essa relação carece de aprofundamento capaz de observá-la como doadora e fonte da graça da conversão, pois não há convertido pela razão. A conversão é fruto da Vida que abraça a pessoa em sua condição pelo afeto do seu Espírito, que dá vida e é presença invisível, origem de tudo.

O sacramento possui uma função especial de lembrar ao vivente, por sua marca, as condições de sua originalidade. Por ele, o vivente adquire condições de saber-se na Vida Absoluta em seu agir de consciência livre; não é um agir do intelecto, mas um agir no Espírito que solicita tradução da profundidade espiritual da vida. A conversão manifesta na mudança de vida é sinal do desenvolvimento humano. No desenvolvimento humano, a conversão impulsiona a educação do ser, porém continua instável o seu mesurar em escala de dados objetivos, devido às condições de subjetividade existentes – a vida.

Desse modo, as narrativas de conversão devem falar por si mesmas. Nesta pesquisa, encontrei vidas nos relatos ilustrativos de transformação e na seleção afetiva do fazer-se experiência com elas, em suas narrativas de ser com a vida no agir. Nas narrativas, cada pessoa que narra se vê em um aspecto e narra para si tocada pelo seu afeto no aspecto que mais identifica o seu viver na Vida Absoluta. Isso significa que o testemunho possui função de impulso, ao ser mais ao provocar a mudança interior.

Na conversão visualizada pelos testemunhos é apresentada a teoria da mudança. Há diversos fatos na vida de uma pessoa que a impulsionam a mudar, pois a pessoa busca ser mais por encontrar o que identifica a Si; sua agonia é experiência naquele mesmo afeto que um dia, no colo original da vida, vivenciou; é ver aquele mesmo afeto onde nasceu. Por essa razão de origem, continuará na busca por aproximar-se de tudo o que faz lembrar a origem da vida, realização que não será aqui.

O afeto que o marcou está na arquioriginalidade da vida invisível, presente em seu arquiafeto, Espírito, no contato com o que a ekstase se alinha, indicando simbolicamente o interior humano, expressando por emoções uma miragem dos afetos e uma imagem de uma vontade real, que faz nos ver como por espelho, na esperança do encontro face a face. O nosso ser aqui é inquietude devido à experiência profunda de uma verdade no mundo esquecida; e a conversão nada mais é que o contato conectivo com a expressão de sua verdade, que nos leva para mais perto do amor, afeto. A arquiafetividade moral é a busca da consciência pela purificação que existe, que não se lança, procura.

Observemos, então, a imagem de alguém que não sabe onde colocou a chave da casa e a procura em vários lugares, mesmo nos lugares onde não a colocou ou nos mais improváveis. Essa busca decorre de duas situações: a verdade do que existe e o esquecimento de onde encontrar o que está perdido pela distração e desatenção ao objeto. A pessoa sabe que existe, mas não sabe recordar onde. É assim que vivemos pela razão quando buscamos lembrar o que somos; sou afeto em ação; buscamos, não para encontrar uma possibilidade, mas para reencontrar o esquecido, mesmo buscando em lugares onde não está. Uma vez nascidos, somos, no Espírito, afeto em seu princípio puro; nascidos pela, na, da e para a vida, na qual o desejo de ser com a origem está em estabilizar-se na verdade da arqui-consciência, sem culpa de que vive plena na arquijustiça, que é amor misericordioso.

Em cada conversão somos misticamente renascidos na Vida. Em cada ação de conversão atualizamos o nosso ser novo, e é assim que ocorre o verdadeiro desenvolvimento da moralidade humana. Assim, surge uma pergunta: o que estamos fazendo com a Vida, Deus, em cada um? Há muito o que aprofundar, principalmente com Henry, que nos lembra quem somos, de onde viemos e para onde vamos. Essas questões já foram respondidas por Henry, contudo precisamos continuar a perguntar para manter viva na memória essa verdade, que não é uma certeza, é um mistério profundo no qual nos lançamos na esperança.

Henry reapresenta o caminho, a verdade e a vida. Em sua palavra, na carne, mostrou o que somos e o que seremos, pois em Cristo temos a promessa da nossa vocação-chamado no “já”, porém “ainda não”. Henry lança aspectos importantes: a força do testemunho para o desenvolvimento moral; a graça como abertura, docilidade para acolher o outro em seu ser-Si, o que ajuda a pessoa a saber-se essência. Agir movidos no Espírito ao deixar a vida ser o que ela é: sofrer e fruir. Esses condutores em suas contradições revelam e convertem o humano a elevado patamar de presença e autoconsciência de ser quem é.

Observamos, com júbilo, a influência da patrística e da mística moderna na teoria de Henry. Essa relação deve ser pesquisada e evidenciada sistematicamente via método dialético ou narrativo hermenêutico temático, para maior profundidade e contribuição ao comportamento contemporâneo, em meio a tantas crises, inclusive as crises climáticas devastadoras da natureza humana. Só há crise climática porque há uma profunda crise humana. Ao sanar a barbárie humana, a crise climática, bem como qualquer outra, cessará.

Henry estabeleceu, de forma estruturada, as bases para o diálogo entre ciência e fé, ao colocar os pontos de diálogo no lugar que cada um deve ocupar, tendo em vista o humano. Essa perspectiva ajuda a promover uma ciência humana com liberdade, desacorrentada das prisões positivistas e inúteis à sabedoria da Vida. Henry reapresenta uma filosofia da memória kenótica ao intuir que cada filosofia é a subjetividade e a percepção objetiva exclusiva de um vivente, bem como suas teologias e éticas. Todos os pensamentos tornam-se verdade se unidos, não em suas condições de diversidade, mas unidos na vida, pois a vida é o amor, e o amor está na linguagem estranha dos afetos que une a todos e que todos compreendem; o amor não faz acordo sobre o que é verdade e não se preocupa em mostrar-se; o amor aponta a verdade no agir afetivo, visível unicamente no cuidado; é um acordo sobre o

estabelecimento do que é ser bom, e o que negligencia a subjetividade é demoníaco, pois divide a pessoa de Si mesmo ao negá-la em sua condição contemplativa.

No entanto, a visão de Henry oscila ora em realismo doloroso ora em otimismo esperançoso; o humano mostra-se no mundo perverso e inclinado às pressões e tendências externas. Em seu prescindir do humano, a vida se torna um cansaço ausente de sentido, e o biológico e o espiritual se fundem no que lhe pertence enquanto agir; dado que o mundo foi criado pela partilha da vida, só há direção correta para a vida.

Em relação à escatologia, a visão de Henry está em perfeito equilíbrio com o já e o ainda não, sem perder o ser presença na vida em movimento que o convida a agir nela e por ela no seu limitado manifestar-se; trata-se do como comportar-se como vivente na vida do mundo sabendo-se ser na Vida Absoluta. Henry testemunha em si mesmo a sua origem sem apego à instituição, no valor da essência do Cristianismo que é Cristo. Na sua filosofia da religião, podemos observar as possibilidades hermenêuticas e fenomenológicas a partir das intuições que não possuem em si limites, assim como a vida que é em si mesma uma hermenêutica afetiva. De tal sorte que, se só existe o aquivisível, nos reduzimos à observação. Se existe a vida, ousamos experienciar o fenômeno de ser e continuamos a narrar-nos-com.

Precisamos de estudos que mostrem como pessoas que sofrem encontram sentido em suas vidas e mudam seus comportamentos, tornando-se mais amorosas ou, ao contrário, rancorosas, ou intensificando ainda mais sua relação barbárica com o objeto da ofensa. É, sim, possível que uma abordagem via sentimentos evolua mais uma comunidade e uma pessoa do que uma abordagem estruturada em legalismos, haja vista que a amizade, a proximidade, é capaz de oferecer conversão, e a conversão não se dá pela vontade de seguir a lei, ela ocorre pela paixão de seguimento a uma pessoa que testemunha segurança e amor, vidas que se encontraram de forma única na Vida Absoluta.

Nesta pesquisa, observamos narrativas diversas do sofrer e fruir que transfiguram a existência de uma pessoa ao observar o testemunho de entrega e conversão, que provoca e impulsiona um novo nascimento, um novo batismo, mesmo que seja um batismo de sangue; é no doar-se que reside a espera da esperança, da qual somos todos peregrinos. Para Henry, interessa o valor do autoconhecimento, não em função de uma ideologia contorcionista, e sim na edificação de um humanismo

que respeita o humano e tudo o que lhe oferece vida. Ele retoma o valor da conexão transcendental do humano e de sua responsabilidade na construção de Si.

Para construir sua teoria, a síntese madura do seu pensamento, Henry recorre à teologia cristã, ao Evangelho de João, fundamental à compreensão do dilema entre conhecimento e fé. Henry não acena para qualquer instituição que se autodenomine cristã, entretanto – repetimos com consciência – aponta para Cristo, fundamento manifesto em sua arqui carne, na vida que tem o Espírito como agente da reta ação, origem que produz a arqui afetividade, a qual, ainda, não veremos, ainda que a vivamos, e pela qual nos movemos e somos. O Espírito Santo esteve e está em cada fruir e sofrer, em cada valor que deriva de uma condição de afeto. É ele a chama que conecta o humano a uma verdade moral, que ele reconhece pela serenidade de entrega que alcança sentimentos que produzem emoções. Aos olhos da verdade do mundo, falar do Espírito pode ser uma fantasia; a contemplamos quando falamos da consciência de ser; consciência-moral-agir-graça-desenvolvimento-ética-Espírito estão intimamente imbrincados.

As narrativas testemunhais se conectam a essas relações via experiência da pessoa; mas como diferenciar as doenças mentais e emocionais que fantasiam uma vida transcendental de uma realidade original do humano visível? Em cada doença mental há um humano que experiencia ali um sofrimento, e em cada doença moral há uma pessoa que decide limitada pelas suas condições patológicas que perdem valor ao ser determinadas pelo mundo, que muda de acordo conforme os contextos. Se há uma condição de verdade objetiva, há um perigo de deformação da matéria. De fato, a matéria pode ser deformada pela consciência que a percebe quando atribui valor ou desvaloriza o conteúdo, quando nomeia a fantasia como imagem de uma realidade verdadeira, quando quer, pela impressão, tornar o mundo imagem sua, quando culturalmente há gostos e valores diferentes.

A realidade é confirmada de acordo com a visão de quem a impõe, sem levar em conta as demais experiências, ou no máximo validam experiências dominantes que se impõem sobre as demais, alinhadas a sua condição, determinando-a como a verdade a ser defendida, a única a se expor. A verdade afetiva está escondida no agir; mesmo na aparência de uma razão reta e neutral, o sentimento pulsa em busca de validação do seu Si mesmo; o que se desenvolve é o seu autoconhecimento de ser mais a Si quanto mais outros o seguem e escutam; a verdade conhecida via condição afetiva ganha validação pela condição arqui afetiva.

Como aceitar que o humano se esconde de sua responsabilidade, tendo em vista o seu ser com? Como não ferir a liberdade do outro pelo excesso do ser-Si mesmo? Como oferecer-se ao outro sem perder-se de Si? O humano é cada vez mais quando o seu ser se dirige ao ser da vida, pois não é possível negar de onde viemos; é possível descobrir ainda mais quem somos e para onde vamos. O para onde vamos não é um ir para fora, é um retorno para a verdade da vida, que pelo racionalismo desestabilizou-se e confundiu sabedoria, uma estrutura específica das ciências humanas, com a geometria, racionalização exagerada de fantasia.

A arquiantropologia do agir moral, de Henry, concebe a pessoa humana na medida em que esclarece em Si a sua origem filial – o movimento humano é retornar à memória de ser Filho. Quem é o Espírito, imagem da arquiafetividade original? Qual o perfil de unidade que Henry provoca no pluralismo contemporâneo? Nesta pesquisa, mostramos como a entrada dos convertidos à vida, até mesmo ao martírio incompreendido, é um novo nascimento, um novo batismo em suas mais amplas dimensões, e que extrapola os símbolos doutrinários. Como compreender o novo nascimento diante da diversidade religiosa e de crença? Como se salvam os que não creem no Filho, e não se tornam filhos no Filho? Em Henry, encontramos a possibilidade de uma teologia da unidade na Vida Absoluta? O novo nascimento é para todos que nascem no filho, em qualquer lugar e desde que, no sofrer ou fruir, convertam-se, mudem de vida, desejem ser melhor, amar, agir bem – “foi a mim que o fizeste” –, porque o que está em jogo é a base espiritual do humano, e seu reconhecimento de ser que se crê porque crê.

O desenvolvimento moral em cada vivente ocorre no arquifilho, modelo perfeito de quem viveu a “via sacra” em sua plena condição de paixão e glória. O comportamento moral do humano não pode ter por fundamento a lei da obediência externa, deve adotar a lei do Espírito que liberta, lei da vida que mantém intacto o sacrário humano em sua consciência, derramado pelo Filho. Nesse sentido, a consciência moral se movimenta e se desenvolve pela Graça doada pelo Espírito, vida no arquifilho que, ao revelar-se, revela a humanidade e se indica como caminho impulsionado pela conversão. O convertido se torna seguidor e testemunha do crucificado-ressuscitado que age no mundo, não como juiz, e sim como filho pródigo, sempre a retornar à casa do pai, lugar onde mora a Vida em sua condição plena de afeto, esperança.

No afeto, o vivente age como samaritano que cuida e, no abaixar-se para curar, cura para a eternidade a Si no outro. Essa imagem se apresenta como modelo do fazer com que os sistemas morais do mundo – que em suas barbáries obrigam e agridem o outro no seu ser, porque doentes em seus afetos, cujo sintoma do esquecimento é o exagerado apego unicamente ao seu valor, gerado pela ilusão transcendental – cure-se. Assim, ser-Si é ser no agir que pulsa e arde ao ver-Si caído no outro, chorar-Si no outro, sofrer-Si no outro, alegrar-Si no outro, e esse outro é tudo o que possui vida e compartilha conosco a sua condição de raiz na Vida Absoluta. É preciso silêncio para escutar a palavra que converte e nos transforma em seguidores e testemunhas de um agir bem. Essa escuta não vem de fora, vem de dentro, o que requer aproximação com a fé; e a fé e a moral, a conversão, vêm pelo escutar, que não é físico, é espiritual quando alcança o mais profundo do ser em sua arquiconsciência.

Ancorado no princípio do silêncio que escuta, com esta pesquisa, construí um método de acolhimento espiritual, de discernimento moral e terapêutico fenomenológico, capaz de alcançar as dimensões profundas da psicologia humana, com ampla possibilidade de aplicação pela Vida. Um método que se aplica a qualquer que seja a condição de sofrimento pessoal ou comunitário, envolvendo os mais diversos dilemas geradores de sofrimento e vista de fruição. Esta pesquisa levou-me ao encontro desse método, que, evidentemente, demanda testes capazes de observar o processo de lançar a pessoa na vida para curar-se da ilusão transcendental de uma felicidade fictícia racionalizada e sustentada pelas esferas do mundo. No método da teologia da afetividade moral, o cristão pode buscar direcionamento para caminhar rumo à liberdade, já doada no arquifilho.

Com esta pesquisa, cheguei, de forma latente, a um método de desenvolvimento moral e psicológico que em Si é terapêutico e não possui um fim, seu propósito é uma teleologia na linha do escatom cristão, cuja direção é a acolhida pessoal na própria pessoa de Si. Nessa direção, a educação moral não se configura como pedagogia sistêmica, intencional e dedutiva, é experiencial, por isso, afetiva e indutiva, capaz de considerar a pessoa e sua história narrada por Si mesma.

Em seu afeto, Henry bloqueia a cultura da pressão pelo bem-estar nos moldes mundanos como único fim. Ele apresenta a vida como ela é e oferece alívio pelas próprias dores aos viventes ao favorecer a redescoberta do sentido nos próprios dilemas humanos. No dilema encontramos o degrau para o desenvolvimento da

pessoa, e a fenomenologia da vida é potencial para cura das feridas em um tempo moralista, apegado à utilidade que cansa o humano por fazê-lo se sentir pressionado a responder, de forma rasteira, contra a sua humanidade, que pode sentir-se e ser-Si após descobrir o poder de aprofundar-se afetivamente em sua humanidade.

Nesse caminho, encontramos a teologia cristã sob o nome de fenomenologia da vida, a filosofia necessária a apontar ao humano o que ele é e a quem pertence. A moral não é um Si externo, e mesmo em seus limites é uma autolei da arquiconsciência, quando em sua resposta se mostra afetada por uma realidade que não divide, mas que transcende a verdade do mundo. Somos seres derivados do encontro com o arquiafeto esquecido, e nesse encontro recordamos a nós, quando recordamos via saudade com fascinação na origem da qual somos viventes.

Na vida não há classes, todos são, desde que nascidos na vida, filhos; por isso não há distinção ou exclusão da pessoa. A moralidade da vida é o arquiafeto que se estabelece na autocontemplação geradora de nova vida no Espírito, que em sua Graça converte, não para o mundo, para a vida; e gera descrições de testemunhos, com recortes afetivos, para fundamentar o Si do meu eu que não possui o poder de expressar-se em sua plenitude de originalidade no mundo.

Por meio desta pesquisa, encontrei conexões sem fim. A cada ponto final, um novo humano se reinicia com testemunho e história que se conecta com a vida e gera a novidade hermenêutica de ser nascido de novo. Em outras palavras, a hermenêutica moral é uma necessidade da originalidade do afeto via descrição fenomenológica. Portanto, frente aos mistérios, o eu não encontra ou descreve em sua realidade, o eu descreve conforme o contexto de realidade pelo qual é afetado. Essa realidade não é da racionalidade que a percebe, é do afeto que experiencia, visto que a hermenêutica é um fenômeno narrativo da vida afetiva, pela qual a moral se desenvolve via com-afetividade no e do outro, quando perceptivamente – ou não – “me” afeta; e a arquiconsciência convertida eleva-me a uma sequência de ser-Si que se prova na felicidade de lembrar-se de ser-Si mais na Vida Absoluta.

Evidentemente, discutir o fenômeno em Si via linguagem humana é uma dificuldade; essa linguagem sobre o fenômeno é compreensão, e o que precisamos é o discernimento frente ao que eu afetivamente abraço, acolho. Não há fim no afeto, não há conclusão no que diz respeito ao humano; começamos tudo novo, mais uma vez, mesmo na eternidade original do afeto; a vida é unidade e não uniformidade, e a diversidade que encontramos na vida revela o poder ser na vida. Neste processo de

escrita, em suas diversas fases e afetações, perguntei-me como vivente afetado: o que eu mudaria na pesquisa? Entre o tudo e o nada, ressurgue-me, por experiência afetiva, a lembrança de ser que só é possível acolher a Si, pois não sou mais aquele do início da pesquisa, por isso não me encerro nestas considerações finais. Sou um nascido na vida com a minha arqui afetividade originária no presente-presença da Vida Absoluta.

A cada etapa no dito tempo, em que o Si não existe como o entendemos, construímos nosso ser-Si mesmo, como fruto do experienciar nos afetos que ali encontraram e contemplaram naquele ver-Si fenomênico. Nessa condição, precisamos continuar a construir o conhecimento sobre a rocha firme, que não é uma pedra externa, é uma profundidade invisível no mundo, significante de que a superficialidade do se mostrar em nada eleva, uma vez que o que desenvolve a pessoa é o caminhar em direção a uma profundidade radical. Entendo, dessa maneira, que a fenomenologia moral radical liberta, por não ser estética, por ser essencial e por tocar o escondido, o real, o invisível presente. A rocha profunda e firme é a profundidade na vida cuja imagem é Cristo; construir-se a Si é testemunhar que a fenomenologia da profundidade radical se mostra na hermenêutica da compaixão e misericórdia.

Compreendo, assim, que a moral da radicalidade, cujo fundamento é a fenomenologia da vida, não oferece base ou alusão para uma possível ideologia de fundamentalismo ou relativismo, é um abaixar-se para ver o que sustenta o todo externo, o aparente, que pela raiz ver-se profunda ou rasa, essencial ou supérflua. Esse julgamento não é possível a nível de comparação dialética, e sim compreensiva e aplicada a níveis de estrutura na vida e em sua forma de arqui consciência, que não pode se deixar reduzir ao sensitivo, vegetativo, ao simples e ilusório intelectual, artificial; deve alcançar sua plenitude na Vida Absoluta.

Precisamos manter viva a imagem de que somos os filhos pródigos em vias de retornar à casa do pai, cuja festa na vida é a verdade; o mundo se esgota, mas a vida é perene e se dá em misericórdia; o retorno ocorre por uma conversão ao encontrar no mundo limites de vir a ser humano em sua plenitude, ao ser ferido pela barbárie de uma racionalidade que desumaniza o ser escondido da sua degradação; o retorno não é só pela confiança no amor da Vida, é pela válida decepção com o que o mundo o ofereceu. A motivação é pela necessidade de sentido, dado que a vida do mundo se nega a abrir-se, por ser fechada em seu suposto poder e apenas rotinizar

a existência no esquecimento da liberdade de ser filho, agraciado pelo espírito de afeto.

A Vida espera a cada vivente arquiconscente no memorial de ser mais do que manifesto, em que a conversão é retorno; a vida moral é viva no caminho, e o caminho é o presente que já é sinal do eterno, que mostra que somos no abscôndito no afeto; a vida não quer saber por onde andamos, ela se alegra pela nossa chegada e retorno em qualquer que seja a fase, pois a vida já é em nós, a arquiafetividade já é no Filho pelo qual nos tornamos filho e agimos movidos pelo seu amor-afeto no Espírito. Por isso, a dor da exclusão e do julgamento é provocação do mundo e de sua verdade, porém a alegria do acolhimento incondicional é inerente à verdade da vida.

Desse modo, é por uma peregrina esperança de conversão que nos movemos em direção ao encontro do que esclarece quem somos pela misericórdia que restitui em cada Si o poder de ser-Si, por meio do qual será purificado no sangue do arquifilho. Na alegria do retorno está o fruir na festa plena na Vida, que lança cada ser no feliz agir; via doação revelada, o arquifilho abraçou em sua cruz os últimos invisibilizados, os desconsiderados pelo mundo; por isso urge uma arquiconssciência forte em ser-Si o que Si é em arquiafeto, pela qual o outro sou eu-outro via arquiconssciência vivente em uma mesma vida.

Destarte, há sim, por aqui, caminho, dado que a vida não é uma invenção subjetiva irrealista de um idealismo transcendental; a vida manifesta o arquicaminho do qual o vivente não pode fugir de Si. Certamente, é possível a tentativa de negação racional, fantasiosa, ainda que seja impossível não se afetar sem adoecer-Si por negar o movimento natural da profundidade de ser. Na dor ou na alegria, esses movimentos derivam de um estado de ser que sai de si em direção ao seu ser-Si original, mesmo sem conhecimento ou planos em perspectiva; porque a Vida é viva quando, sem se perder, se trilha nos passos de quem é o caminho, e esse caminho não é uma estrada, é uma pessoa que aponta pela cruz para onde devemos seguir o sentido de ir, cuja metodologia é o afeto que se desenvolve na estrada como peregrino. Aí, a cada passo, a estrada da vida se torna ela mesma o caminho, e no caminhar há o arder do coração pela arquirrecordação de ser-Si, e o desejo de reconstruir-Si em memória de ser o que é e não o que será, pois o que será é condição da Vida Absoluta. Não seremos o vir a ser, ali seremos a presença de ser, visto que o ser de afeto só possui memória de onde veio. Nesse caso, o ser de ausência se esvai em um desejo de ser irrealizante, já que a presença não é futuro ausente; a esperança

na presença do afeto que age é presença presente sem ilusão de miragens; e o batismo não é só a origem, é a aceitação da condição original na qual a pessoa foi gerada, que se dá na carne e no sangue, no sofrimento pelo qual, após a passagem, frui em ser-Si consigo.

Neste estudo, constatei, ainda, a capacidade eclética da moral, pois a pressão por agir de acordo a seus núcleos redutivos acontece pelo comportar-se de acordo com sua autoafecção, mesmo doada, mas não compreendida por completo, onde não há palavras compreensivas de forma objetiva pelo vivente. A experiência possui e produz valores derivados daquela condição afetante doada, e a conexão em sua ampla complexidade possui inclinação no *pathos* com, que sobrevive em suas contínuas e diversas barganhas cognitivas, cuja produção é uma constante hermenêutica da nova condição de moralidade originada na afetividade única, a vida. Dessa forma, nenhuma pessoa possui a uniformidade da verdade absoluta de valores como expressão, entretanto é possível que os aceite como princípio no valor da justiça, amor, paz, compaixão e da misericórdia. Esses valores serão adequados no interior de cada vivente por arquifeto, em sua arquinidade, e até mesmo em sua expressão multiplural.

Entendo, portanto, que a vida possui valor ontofenomenológico, e sua manifestação embrionária é potência de retorno às origens; negar o vir a ser no mundo é negar a condição Absoluta da Vida em Si mesma, visto não ser possível ser “pró-escolha” quando a escolha escolhe sobre o que não é mais o seu propósito, e sim um “eu outro”. Mesmo mediante as condições de sofrimento, o sentido da vida está no afeto expresso no agir responsável de cuidado, já que o agir do vivente não é ético e moralmente correto, é derivado de uma racionalização ideológica vazia, prene de silogismo; ele é pleno quando a Vida é em Si mesma Absoluta. Confirmo, então, que a mudança de vida é gerada por um desejo, o motor da existência de qualquer lógica, que produz uma razão sequenciadora de comportamentos sistemáticos em que o Espírito é doador da Vida afetiva no núcleo radical do ser-Si no “arqui Cristo”, que aponta e, pelo seguimento, conduz ao desenvolvimento do bom agir em compaixão.

Nesse sentido, nas histórias de vida, encontrei dificuldade na objetividade da apreensão do conteúdo autoafetivo modificante da vida. Ao apresentar essas histórias, compreendi esse processo como o de exemplificação de ilustrações autoafetivas, justamente porque, em relação ao Cristianismo e sua ligação com Henry, percebi a impossibilidade de comunicar com a linguagem exata, geométrica, própria

vivência; por isso recorri ao recurso das imagens e comparações oferecidas pelos próprios convertidos. Esses testemunhos não servem mais para narrar sua evolução, são provocadores de uma nova adição afetiva ativada nas diversas autoconsciências. Cada convertido esteve em contato com outros que lhes transmitiram suas experiências de encontro fenomênico com a Vida, o que se configura, também, como motor desenvolvedor da moralidade na experiência testemunhal de quem um dia retornou, converteu-se, por alguma condição ou aspecto do fruir ou do sofrer. Em síntese, defendo que a decisão moral é uma autoimpressionabilidade afetiva.

Para fechar este ciclo doutoral, após longos e profícuos diálogos teóricos, analíticos e testemunhais, defendo que o arquifilho ao falar, curar e indicar caminhos não usa a racionalidade mundana, Ele manifesta sua ipseidade na verdade dos afetos. Os que estão à sua volta se sentem tocados em suas condições próprias de vida e, por essa afetação, efetuam mudanças radicais em seu agir como viventes. Estou certo de que a palavra é uma só, ainda que as experiências sejam múltiplas, identificadas em cada pessoa pela sua origem na vida. Portanto, o desenvolvimento moral de uma pessoa se dá à medida que ela se entende no afeto e na experiência de agir movida pelo sopro invisível – e presente – que liberta e encaminha a ser-Si livre no seguimento como filho no arquifilho, fonte de toda sacralidade do agir.

REFERÊNCIAS

- 1 CORÍNTIOS. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1991- 2016.
- 1 JOÃO. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1842-1895.
- 1 PEDRO. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2113-2119.
- 1 TIMÓTEO. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2069-2074.
- 2 CORÍNTIOS. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2017- 2030.
- 2 PEDRO. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2120-2123.
- 2 TIMÓTEO. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2075-2078.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ADAM, Karl. *O Cristo da fé*. Tradução Padre José de Assis Carvalho. São Paulo: Herder, 1962.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus (Contra os pagãos)*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. *A Graça (II)*. Tradução Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995a.
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Livro IX. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995b.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Livro VIII. A conversão. Tradução Maria Luiza Jardim Amatante. São Paulo: Paulus, 1984.
- ALMADA, Leonardo Ferreira. Neurociência afetiva como orientação filosófica: por uma ressignificação do papel das emoções na estruturação do comportamento. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. 49, p. 202-226, jan./jun. 2011.
- ALVES, Valdecyr Herdy *et al.* Fenomenologia da Vida no cuidado afetivo de enfermagem na pandemia da COVID-19: um estudo de reflexão. *Escola Anna Nery*, v. 25, e20200469, 2021.

ANÉAS, André. A imaginação teológica e a fenomenologia da vida. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 76-89, jan./jun. 2023.

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda. Michel Henry: afetividade e alucinação. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XXI, n. 2, p. 177-183, jul./dez. 2015.

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendermel (Org.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014.

ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; WONDRACEK, Karin H. K. *Fenomenologia em Michel Henry: implicações na psicopatologia e psicoterapia*. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XVIII, n. 1, p. 3-12, jan./jun. 2012.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, jan. 1958. Disponível em: <https://sites.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf>. Acesso em: 20 maio 2024.

APOCALIPSE. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2142-2168.

AQUINO, São Tomás de. *Suma Teológica*. Vol. II. Tradução Alexandre Correia. 2. ed. Porto Alegre, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

ARGÜELLO, Kiko. *O kergima: nas favelas com os pobres: uma experiência de nova evangelização: a missão ad gentes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 1999.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, F. J. *A idolatria do mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.

ATOS. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1896-1953.

ÁVILA, Tereza de. *Livro da vida: Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.

BARBOSA, Giorlando Laranjeira. *O prego da razão e a martelada dos afetos: preâmbulo dialético das evidências de uma ordem reprimida*. 2022. 34 f. Monografia (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo.

BARBOSA, Giorlando Laranjeira. *O desenvolvimento da consciência moral pelo Cuidado: uma nova hermenêutica para o discernimento de dilemas e conflitos éticos*. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo.

BARCELLOS, Gustavo. *Mitologias arquetípicas: figurações divinas e configurações humanas*. Petrópolis: Vozes, 2019.

- BAUER, Johannes. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BEAR, Mark F.; CONNORS, Barry W.; PARADISO, Michael A. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2017.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*. Do Sumo Pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão. 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 11 abr. 2023.
- BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*. 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html. Acesso em: 21 jun. 2024.
- BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rocco digital; Kindle.
- BERKELEY, George. *Princípio do conhecimento humano*. São Paulo: Escala, 2006.
- BIAGGIO, Angela M. Brasil. *Psicologia do desenvolvimento*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Tradução Helberto Michel. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- BORGES, M. de L. Ética e emoções. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 110-126.
- BORNKAMM, Günther. *Paulo: vida e obra*. Santo André: Academia, 2009.
- BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. No corpo está a possibilidade de se revelarem os afetos. Reflexões sobre os aspectos da clínica psicanalítica e da fenomenologia da Vida de Michel Henry. *Humanística e Teologia*, Lisboa, 35, nº 2, p. 129-134, 2014.
- BROWN, Raymonde E. *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2005.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. 2. ed. Tradução Newton Aquilis von Zubenp. São Paulo: Cortez & Morais, 1979.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

CALICCHIO, Stefano. *Emoções: introdução à psicologia das emoções. De Darwin à neurociência, o que são as emoções e como elas funcionam*. [S. l.]: eBook Kindle, 2020.

CASTRO, Gilliano José Mazzetto de; ANTUNES, André Eduardo Aguirre. Winnicott e Henry: diálogos sobre a vida e a clínica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 89-109, jan./jun. 2023.

CATECISMO da Igreja Católica. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Tradução Cesar Souza. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

COLOSSENSES. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2054-2059.

CONGAR, Yves. *Ele é o senhor e dá a vida*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II. Documentos. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium. Sobre a Sagrada Liturgia. Edições CNBB, 2018. p. 22-74, nº 2. p. 23

CONGREGAÇÃO para a doutrina da fé. *Carta Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html. Acesso em: 11 abr. 2023.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Líber, São Paulo, 2001.

CUNHA, Maria Isabel da. *O professor universitário na transição de paradigmas*. Araraquara: JM., 1998.

DAMÁSIO, António R. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DAMÁSIO, António R. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DEI VERBUM. *In: SANTA SÉ. Concílio Ecumênico Vaticano II – Documentos.* Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.* Tradução José Marino Luz; Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DESSEN, Maria Auxiliadora; COSTA JUNIOR, Anderson Luiz. *A ciência do desenvolvimento humano: tendências atuais e perspectivas futuras.* Porto Alegre: Artmed, 2005.

DEUTERONÔMIO. *In: BÍBLIA de Jerusalém.* Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 255-305.

DIMAS, Samuel. A metafísica da manifestação em Michel Henry. Presença da imanência integral da realidade ou na imanência afetiva do cogito e da vida? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 181-200, jan./jun. 2023.

DIMAS, Samuel. A encarnação do Deus invisível em Michel Henry. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 67-85, 2014.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo.* Tradução Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia.* Tradução Aldo Vanucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático.* Tradução Ativo Fassini. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSKA, Ronal.; WHELAN, Mariellen. *O desenvolvimento moral na idade evolutiva: um guia a Piaget e Kohlberg.* São Paulo: Loyola, 1994.

ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação.* Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

EFÉSIOS. *In: BÍBLIA de Jerusalém.* Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2039-2047.

ESPERIDIÃO-ANTONIO, Vanderson *et al.* Neurobiologia das emoções. *Revista de Psiquiatria Clínica*, s. l., v. 35, n. 2, p. 55-65, 2008.

FABRI, Marcelo. Do sofrimento à alegria de viver: Michel Henry e o imaginário gnóstico de nossa época. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 39-51, jan./jun. 2023.

FABRI, Marcelo; GRZIBOWSKI, Silvestre. *Introdução à fenomenologia do invisível (amor, o desejo, a vida).* Curitiba: CVR, 2022.

FERREIRA, Maristela Vendramel; ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre. O corpo na clínica da modalização do afeto. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 145-162, 2014.

FILIPENSES. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 2048-2053.

FISCHER, G. J.; FACION, J. R. Hermenêuticas bíblicas, teologia e ciência, comunhão, práticas religiosas, aconselhamento pastoral, ensino religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 288-303, jul./dez. 2011.

FITZMYER, Josepha. *Linhas fundamentais da teologia paulina*. São Paulo: Paulinas, 1970.

FOWLER, James W. *Estágios da fé*. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. Tradução Julio Paulo Tavares Zavatiero. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCISCO. *Dicastério para a doutrina da fé*. Declaração dignitas infinita sobre a dignidade humana. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 20 maio 2024.

FRANCISCO. *Misericordiae Vultus*. Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. 2016. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html. Acesso em: 11 abr. 2023.

FRANKL, Viktor. *Em busca de sentido*: um psicólogo no campo de concentração. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FULLER, Reginald. *Fundamentos de la cristologia neotestamentária*. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1979.

GÁLATAS. *In*: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 2031-2038.

GAUDIUM et Spes. *In: SANTA SÉ. Concílio Ecumênico Vaticano II. Documentos*, nº 16. Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018. p. 200-329.

GÊNESIS. *In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 33-102.

GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta.* Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia cristã da encarnação – horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Henry.* 2018. 468 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

GONSALVES, Elisa Pereira; SOUZA, Andressa Raquel de Oliveira. Educação, vivência emocional e processo libertador. *Impulso*, Piracicaba, v. 25, n. 63, p. 87-100, maio/ago. 2015.

GRIFFA, Maria Cristina. *Chaves para a psicologia do desenvolvimento.* São Paulo: Paulinas, 2001.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica.* Tradução Benno DISEHINGER. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. *In: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (Org.). Figuras de Foucault. 2. ed.* Belo Horizonte: Autêntica. 2008. p. 127-138.

GRUEN, Wolfgang. *Pequeno vocabulário da Bíblia.* 13. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

GRÜN, Anselm. *O encontro com Deus: experiências de fé de grandes nomes da história.* Tradução Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2013.

GUILLET, Jacques. *Jesus Cristo no Evangelho de João.* São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço.* No itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação.* 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HÁERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos.* Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus.* Tradução Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2023.

HAN, Byung-Chul. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução Gabrielle Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARRINGTON, Wifrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação: a promessa: a realização*. Tradução Josué Xavier, Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulus, 1985.

HEBREUS. In: *BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2085-2101.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do Cristianismo*. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: E Realizações, 2015.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2014a.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, 2014b.

HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2013.

HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012a.

HENRY, Michel. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simson. São Paulo: É Realizações, 2012b.

HENRY, Michel. *As ciências e a ética*. Tradução Florinda Martins. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010.

HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Tradução Rodrigo Vieira Marques. Curitiba: Editora da UFPR, 2009.

HENRY, Michel. *A morte dos deuses. Vida e afetividade em Nietzsche*. Tradução Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

HERNÁNDEZ, Carlos; WONDRACEK, Karin H. K. Michel Henry, leitor da Bíblia: um ensaio teopoético. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 123-130, jan./fev. 2023.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

INVERSO, Hernán G. La crises terminal de la cultura: uma mirada a partir de los aportes de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 63-75, jan./jun. 2023.

JOÃO. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1842-1895.

JOÃO PAULO II. *Veritatis Splendor*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

JOEL. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1604-1611.

KANABUS, Benoît. O conceito de corpopriação em Michel Henry e Christophe Dejours. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 101-113, 2014.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2008.

KASPER, Walter. *A misericórdia: condição fundamental do evangelho. E chave da vida cristã*. Tradução Beatriz Luiz Gomes. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola 2015.

KASPER, Walter. *Jesus el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 207.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

KAY, William. *El desarrollo moral: su estudio psicológico desde la niñez hasta la adolescencia*. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo, 1976.

KEMPIS, Tomas. *A imitação de Cristo*. Kindle, 2013.

KOHLBERG, Lawrence; POWER, F. Clark; HIGGINS, Ann. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Traducción Antonio Bonanno. Barcelona, España: Gedisa, 2008.

KÜHN, Rolf. *Ipseidade e práxis subjectivas*. Abordagens fenomenológicas e antropológicas segundo o pensamento de Michel Henry. Tradução José Rosa, Helena de Jesus e Adelino Cardoso. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LATOURRELLE, René. *Teologia da revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985.

LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Tradução Mariana Sérvulo da Cunha. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

LELOUP, Jean-Yves. *Uma arte de cuidar: estilo alexandrino*. Tradução Martha Gouveia da Cruz. Petrópolis: Vozes, 2009.

LENT, Robert. *Cem bilhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 2010.

LENT, Robert. *Neurociência da mente e do comportamento*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉXICON: dicionário teológico enciclopédico. Tradução João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

LIMA, Emmanuel. *Martinho Lutero: escôço biográfico*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1949.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A relevância das emoções nos processos decisórios e o mito da racionalidade pura a partir da neurociência de Antônio Damásio. *Intuitio, s. l.*, v. 7, n. 2, p. 236-247, 2014.

LIMA, Vanessa Aparecia Alvez de. De Piaget a Gilligan: retrospectiva do desenvolvimento moral em psicologia – um caminho para o estudo das virtudes. *Psicologia Ciência e Profissão*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 12-23, set. 2004.

LUCAS. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1786-1834.

MACEDO, Lino de (Org.). *Cinco estudos de educação moral*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

MAGALHÃES, Fernando Rosa. Da imanência à carne: o percurso da reflexão em Michel Henry. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 57-65, 2014.

MARCOS. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1759-1785.

MARTINS, Florinda. *Estátuas de anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa: Edições Colibri, 2017.

MARTINS, Florinda. Michel Henry: as questões que a fenomenologia hoje se põe na Introdução e no Apêndice à *Essência da Manifestação*. *In: MARTINS, Florinda; PEREIRA, Américo (Org.). Michel Henry: o que pode um corpo? Contributos em Língua Portuguesa para um projeto internacional de investigação em rede*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. p. 153-155.

MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo: por uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*. Cascais: Principia, 2002a.

MARTINS, Florinda. Separatas. *Revista da Faculdade de Letras e Filosofia*, Porto, série II, v. XIX, p. 141-155, 2002b.

MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Org.). *A felicidade na fenomenologia da vida*: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MATEUS. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1703-1758.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto de Moura. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MOLTMANN, Jurgem. *Teologia da esperança*: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.

MORENO, Jacob Levy. *Psicodrama*. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução Mario Ferreira dos Santos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Martin Claret, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*: ou como se filosofa com o martelo. Porto Alegre: L&PM, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NODDINGS, Nel. *O cuidado*: uma abordagem feminina à ética e à educação moral. Tradução Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

NUTTIN, Joseph. *Psicanálise e personalidade*. Tradução Regina Maria Leme Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1955.

OLIVEIRA, Lenadro Freitas; SANTOS, Júlio César C. *O cérebro e as emoções*: a neurociência das relações humanas. Brasília: Viva, 2021.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o irracional. Tradução Walter O. Schlupp. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

PAGNUSSAT, Janessa. *A questão da inversão fenomenológica de Michel Henry: a fenomenalidade da vida e o ser como autoafecção*. 2024. 136 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria.

PAGOLA, Jose Antonio. A. *Jesus aproximação histórica*. Tradução Gentil Avelino Titton. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PAPAS, Nickolas. *A República: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2017.

PASCAL. *Pensées*. Paris: GF Flammarion, 1976.

PAVANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo José. Ética das virtudes. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 225-246.

PLATÃO. *O mito da caverna*. São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Banquete. São Paulo: Martin Claret, 2022.

PINZANI, Alessandro. A ética do discurso. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 306-323.

POWELL, John. *Ele me tocou*. Tradução Lourdes Menegale, Mary B. Ribeiro de Oliveira e Santuza Corrêa Lima. 6. ed. Belo Horizonte: Crescer, 2002

PRASERES, Janilce. A ideia da fenomenologia de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 131-148, jan./jun. 2023.

PRASERES, Janilce Silva. *De uma filosofia do corpo a uma fenomenologia da carne: um estudo a partir de Michel Henry*. 2022. 292 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Beira do Interior, Covilhã, Portugal.

PRASERES, Janilce Silva. *Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry*. Passo Fundo: Saluz, 2017.

QUEIROZ, Bruno dos Santos; GOTO, Tommy Akira. A influência do gnosticismo cristão na filosofia de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 149-170, jan./jun. 2023.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de Cristianismo*. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.

RAINE, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*. Tradução Maiza Ritomy Ite. Porto Alegre: Artmed, 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario *História da filosofia 5: do romantismo ao empiriocriticismo*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, Vol. 1. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REIMER, Joseph. De la discusión moral al gobierno democrático. In: KOHLBERG, Lawrence; POWER, F. Clark; HIGGINS, Ann. *La educación moral segun Lawrence Kohlberg*. 3. ed. Barcelona, España: Gedisa, 2008. p. 21-47.

RIBEIRO, Nildo. A barbárie do discurso do mundo à fenomenologia da vida: linguagem (in)direta da revelação em Michel Henry. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 19-38, jan./jun. 2023.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

ROMANOS. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1965-1992.

ROSA, José M. Silva. O “ethos” da ética. *Revista Phainomenon. Estudos de Fenomenologia*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

ROSENDO, Ana Paula. A mística como método leituras a partir da fenomenologia material de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 8-18, jan./jun. 2023.

SABEDORIA DE SALOMÃO. In: BÍBLIA de Jerusalém. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 1105-1140.

SALDANHA, Marcelo. O teatro da encarnação: possibilidade de encontros e afetos. *Humanística e Teologia*, Lisboa, v. 35, n. 2, p. 87-100, 2014.

SALDANHA, Marcelo. Comamos e bebamos: Michel Henry e a antropologia tupiniquim. In: MARTINS, Florinda; PEREIRA, Américo (Org.). *Michel Henry: o que pode um corpo?* Contributos em Língua Portuguesa para um projeto internacional de investigação em rede. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010. p. 167-168.

SALDANHA, Marcelo Ramos; MALACARNE, Ivan Kiper. O que pode um corpo brincante? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 110-122, jan./jun. 2023.

SALVIFICI Doloris. *Carta Apostólica de João Paulo II aos Bispos, aos Sacerdotes, às famílias religiosas e aos fiéis da Igreja Católica sobre o sentido cristão do sofrimento humano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

SANCTIS, Francesco Paolo de. Um conceito fundamental da fenomenologia henriana: a materialidade da afecção. In: MARQUES, Rodrigo Viera; MANZI FILHO, Ronaldo (Org.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011. p. 151-177.

SANDEL, Michael J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa*. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

- SANDERS, E. Parish. *Paulo, a lei e o povo judeu*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009.
- SANTA SÉ. *Concílio Ecumênico Vaticano II – Documentos*. Nº 16. Tradução Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira *et al.* Brasília: Edições CNBB, 2018.
- SARTORE, Domenico; RIACCA, Achille M. (Org.). *Dicionário de Liturgia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992.
- SARTRE, M. Os gregos. *In: CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. (Org.). História das emoções: da antiguidade às luzes*. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 23-84.
- SBERGA, Adair Aparecida. *A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso de conhecimento do núcleo interior*. São Paulo: Paulus, 2014.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo sacramento do encontro com Deus*. Estudo teológico sobre a salvação mediante os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1967.
- SEARLE, John. H. *A redescoberta da mente*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento: um ensaio*. Tradução José Luiz Gonzaga do Prado. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- SEIBT, Cezar Luis. A hermenêutica heideggeriana e a questão do conhecimento. *Conjectura: Filosofia e Educação*, Caxias do Sul, v. 21, n. 1, p. 188-214, jan./abr. 2016.
- SEYLER, Frédéric. Democracia e religião na fenomenologia da vida de Michel Henry. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 63, n. 1, p. 219-232, jan./jun. 2023.
- SOBRINO, Jon. *Jesus Libertador*. História de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SPANGENBERG, Alejandro. *Terapia gestaltística e a inversão da queda*. Tradução Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1996.
- SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- TIAGO. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2107-2112.
- TITO. *In: BÍBLIA de Jerusalém*. Tradução Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 2079-2081.
- THUAN, François-Xavier Nguyen Van. *El gozo de la esperanza*. 2. ed. Roma: Logos Press, 2004.

TORRES, João Carlos Brum. *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis: Vozes, 2014.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Tradução João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Tradução Klaus Brüscke. Petrópolis: Vozes, 2018.

VIDAL, Marciano. *Psicologia do sentido moral*. Tradução Marcelo C. Araújo. Aparecida: Santuário, 1986.

WEIL, Simone. *Espera de Deus: cartas escritas de 19 de janeiro a 26 de maio de 1942*. Tradução Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

WOJTYLA, Karol. *Max Scheler e a ética cristã*. Tradução Diva Toledo Pisa. Curitiba: Champagnat, 1993.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler. *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*. 2010. 258 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo.

WOODWORTH, Robert S.; MARQUIS, Donald G. *Psicologia*. 8. ed. São Paulo: Nacional, 1968.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.