



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO RAMALHO RIBEIRO

Um novo modo de ser no mundo
A ressurreição em Emmanuel Falque

Dissertação Final de Mestrado Integrado em Teologia
sob orientação de:
Prof. Doutor Alexandre Palma

Lisboa
2018

[Página em Branco]

RESUMO

O evento da ressurreição é central no cristianismo. Nela, Deus interage com o homem e procura atraí-lo para Si. Contudo, o discernimento das consequências da ressurreição para a humanidade constitui uma tarefa particularmente desafiante para a teologia, devido ao constante risco de se incorrer em passos pouco fundamentados. As dúvidas que se colocam partem desta base: o que tem a ressurreição a ver comigo? Porque é preciso anunciar a ressurreição? A ressurreição é importante para o hoje da minha vida? Deus dá-me, através dela, um novo modo de viver o meu corpo e no meu corpo?

Em ordem a projetar uma aproximação ao modo como Deus se relaciona com o homem na ressurreição, o trabalho desenvolvido por Emmanuel Falque conduzirá a reflexão proposta. Num primeiro capítulo apresenta-se o modo como o autor se aproxima do problema para no segundo capítulo, se explanar a sua visão da ressurreição. No terceiro capítulo apresenta-se, sucintamente, o estado atual da teologia da ressurreição e o contributo de Falque para este debate.

PALAVRAS-CHAVE: ressurreição, corpo, fenomenologia, Emmanuel Falque, cristologia, soteriologia, antropologia, *Dasein*.

ABSTRACT

The resurrection event is nuclear in Christianity. Through it, God interacts with mankind to attract man to Himself. However, the discernment of the resurrection's consequences for mankind constitute a challenging task for Theology, due to a constant risk of incurring in less supported steps. The doubts at stake appear from this base: what does the resurrection of Jesus has to do with me? Why is it necessary to announce the resurrection? Is the resurrection important for my life today? Does God give me a new way of living my body and in my body through it?

To project an approach to the way God relates Himself with man in resurrection, the work developed by Emmanuel Falque shall lead the proposed reflection. In a first chapter is presented the way in which the author approaches the problem so that in the second one his Theology of resurrection can be exposed. In a third chapter, there is a brief presentation of the actual state of the Theology of the resurrection and Falque's contribution for the debate.

KEYWORDS: resurrection, body, phenomenology, Emmanuel Falque, Christology, Soteriology, Anthropology, *Dasein*.

Abreviaturas e notas metodológicas

Abreviaturas de obras

DH – H. DENZINGER – P. HÜNERMAN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas – Loyola 2007).

SCh – *Sources Chrétiennes* (Paris: Cerf 1955ss).

TPh – E. FALQUE, *Triduum Philosophique* (Paris: Cerf 2015).

Outras abreviaturas

AAS – *Acta Apostolica Sedis*.

c. – coluna.

cc. – colunas.

cf. – confira-se.

dir. – direção.

e.g. – por exemplo (*exempli gratia*).

ed. – editor.

eds. – editores.

et al. – e outros.

org. – organizador.

t. – tomo.

ss. – e seguintes.

vol. – volume.

As citações da Sagrada Escritura são de *Bíblia Sagrada: Versão dos textos originais*. Coordenação geral por Herculano Alves (Lisboa – Fátima: Difusora Bíblica 2008). As traduções a partir do espanhol, francês, italiano e inglês foram feitas pelo autor do trabalho. Por opção do autor, o uso da palavra «homem» está referido à humanidade sem ser escrito com letra maiúscula.

Introdução

«O cristianismo começou com uma mensagem muito específica: Jesus crucificado ressuscitou dos mortos (cf. *1 Cor* 15:3-5; *Act* 2:22-24) para ser o Salvador efetivo (cf. *Rm* 4:25) e Senhor vivente onnipresente do mundo (cf. *Rm* 10: 9; 14: 9; *1 Cor* 12: 3; 16: 22; *Fl* 2:8-10)»¹. Ao estar no centro do cristianismo, toda a teologia dogmática encontra o seu fundamento último no acontecimento da ressurreição. Este é o evento chave que se torna a porta para a relação do homem com Deus em Jesus de Nazaré. A vida de Jesus de Nazaré tem, na interpretação cristã, dimensões cósmicas e consequências a todos os níveis, uma vez que é em Jesus que Deus dá a sua maior prova de que é amor e que vai ao encontro de cada homem que ama (cf. *Jo* 3:16). Neste sentido, é importante procurar compreender a sua vida e como Deus, n'Ele, se aproxima do homem. A ressurreição é o momento decisivo deste amor, e condensa em si todo o movimento de Deus em direção ao homem.

Contudo, os efeitos da ressurreição no homem podem não surgir de um modo imediato como o catalisador do cristianismo. Não compreendendo a ressurreição de Cristo, é fácil a proposta cristã permanecer num conjunto moralista de vivências do mundo, a par de tantas outras propostas morais. Por esta razão, a ressurreição tem sido um pilar para sustentar que no cristianismo há algo com uma verticalidade espiritual sem paralelo (cf. *1 Cor* 15:14-15). Isto tem gerado estudos e debates sobre a veracidade do acontecimento e o modo como terá ocorrido, onde a ligação entre a dimensão simbólica e real do evento da ressurreição é questionada. Apesar de nuclear, a ressurreição de Cristo permanece ainda um evento misterioso no seio do cristianismo. Torna-se assim importante questionar a ressurreição e o modo como ela é operativa na humanidade hoje, para tentar compreender melhor como Deus se aproxima de cada um.

¹ G. O'COLLINS, «The resurrection of Christ», em M. COLLINS – J. A. KOMONCHAK – D. A. LANE (eds.), *The New Dictionary of Theology* (Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press 1987) 880.

A ressurreição é uma mera demonstração de que Jesus de Nazaré é o *Kýrios* (Senhor), ou é mais do que uma prova apologética? A ressurreição de Jesus importa, sobretudo, para o homem viver numa vida após a morte, ou já hoje o crente entra no dinamismo do Ressuscitado? E se já se verificam efeitos hoje, como é que não se notam? E se tem efeitos hoje, como é que cada um os vive no seu corpo? Isso altera a vivência da corporeidade humana? Como? Ao terminar o mestrado integrado em Teologia, surgiu o desejo de investigar em que moldes Deus se relaciona com o homem no tempo presente, através da ressurreição.

De entre os diversos modos de pensar e trabalhar sobre o objeto da ressurreição, o trabalho desenvolvido por Emanuel Falque aparece como um estudo pertinente e capaz de dar uma nova perspectiva a todas estas questões levantadas e que estão na base do trabalho. O autor tem uma abordagem sobretudo filosófica, usando o método fenomenológico para estudar os relatos evangélicos. A sua teologia da ressurreição é desenvolvida no livro *Métamorphose de la finitude* (2004). No entanto, ao editar em 2015 a obra *Triduum Philosophique*, o autor integrou este livro numa trilogia, que apresenta revista como um todo e que é a fonte principal desta dissertação².

Note-se que, sendo um autor de fronteira, o estudo de Falque levanta questões laterais aos temas anteriormente colocados, sobretudo a nível metodológico. Se, por um lado, a sua interdisciplinaridade traz o benefício de fazer a ponte entre o mundo filosófico e o mundo teológico, por outro lado, o modo como o faz pode ser questionado e pouco aceite em ambos os ambientes. Assim, a relação entre a teologia e a filosofia, que também integra este trabalho, gera um debate extra, que pode enriquecer a síntese final pretendida numa dissertação de final de mestrado.

Deste modo, o presente trabalho tem como objetivo analisar, a partir da obra *Triduum Philosophique*, o modo como o filósofo e teólogo francês Emmanuel Falque estuda o evento da ressurreição e os seus efeitos. A dissertação estruturar-se-á em três capítulos, em que no primeiro se contextualizam os termos usados e a teologia da ressurreição do autor; no segundo é proposta uma leitura da metamorfose operada por Deus com a ressurreição de Jesus; e, por fim, no terceiro analisar-se-á a contextualização do trabalho na teologia, os seus alcances e limites. Neste sentido, o primeiro capítulo tem em si dois objetivos. O primeiro objetivo é fornecer ao leitor uma entrada no mundo da fenomenologia e, sobretudo, no autor estudado. O

² E. FALQUE, *Triduum Philosophique* (Paris: Cerf 2015).

seu segundo objetivo é apresentar de um modo muito breve o panorama geral da obra principal, onde está inserida a teologia da ressurreição que se pretende estudar. O segundo capítulo pretende apresentar ao leitor um caminho que se pode percorrer, a partir da teologia da ressurreição de Falque. Pretende-se expor a teologia do autor e, concomitantemente, vê-la em ação. Neste sentido, o capítulo está desenhado para ser um percurso lógico de metamorfose: parte do homem sem Deus (1), depois estuda o que é a metamorfose operada na ressurreição e quais as suas consequências (2) e, por fim, quais as suas consequências em Deus (3) e no homem (4). O terceiro capítulo foi pensado para permitir o início de um debate sobre o trabalho de Falque. Com este fim em vista, é apresentado, de um modo breve, o estado atual do debate teológico sobre o sentido da ressurreição, a partir da análise de alguns sistematizadores do tema em trabalhos recentes. Numa segunda fase deste derradeiro capítulo, apresenta-se uma síntese crítica da teologia da ressurreição de Falque, distinguindo quais os contributos que parecem mais valiosos e os passos que carecerão ainda de outro aprofundamento teológico.

Capítulo I: O encontro entre a fenomenologia e a teologia

«Toda a filosofia está necessariamente anexada à teologia»³

«Quanto mais estudarmos filosofia, melhor fica a teologia»⁴

A ressurreição de Cristo é um tema eminentemente teológico e é difícil (ou mesmo impossível) de abordar este tema sem fazer teologia. A teologia, porém, usa métodos e esses métodos podem ser transversais a outras áreas das ciências sociais, pelo menos hipoteticamente. Emanuel Falque é um dos filósofos que procura abrir o método fenomenológico ao âmbito teológico, pois para ele a perspectiva fenomenológica conduz à visão teológica⁵. O autor considera que, usando este método, a teologia que apresenta tem uma sólida sustentação e, por conseguinte, a proposta cristã é apresentada de um modo mais fundamentado, que também é capaz de entrar no debate lógico e racional da filosofia.

Neste sentido, é importante inserir o leitor nas bases do método fenomenológico, para que a proposta de Falque seja compreendida com maior capacidade. Esse é o objetivo da primeira parte deste capítulo que apresenta uma breve contextualização do autor na história da fenomenologia.

Antes de entrar de um modo mais explícito no tema da ressurreição, explorado no livro *Métamorphose de la finitude*, este capítulo contém ainda um olhar macroscópico sobre a obra. Nele pretende-se apresentar ao leitor uma visão panorâmica da obra como trabalho uno que é,

³ E. FALQUE, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008) 37.

⁴ E. FALQUE, «Preface to the English Edition» em E. FALQUE, *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection* (Fordham University Press: Nova York 2012) X.

⁵ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 538.

apesar de ter sido publicado em três volumes, em anos diferentes. Nesta parte do trabalho apresenta-se, por isso, um resumo dos três livros, para facilitar o entendimento do contexto em que está integrada a abordagem da ressurreição realizada por Emmanuel Falque na sua obra.

1. O caminho da fenomenologia

A fenomenologia ganhou, no âmbito filosófico atual, uma grande relevância, chegando ao ponto de M. Scheler considerar o método fenomenológico como sendo capaz de analisar qualquer realidade enquanto método para uma teoria que descreve visões sobre o mundo⁶. Também o filósofo francês Jean Luc-Marion, no seu livro *Réduction et donation* (1989), apresenta a fenomenologia como o método filosófico da atualidade⁷. Porém, o método fenomenológico em si não é fácil de se descrever, devido às variações usadas por cada autor. Hoje, uma definição objetiva do método é considerada inapropriada, uma vez que se entra nele a partir de dentro⁸. Esta interiorização do método caracteriza e marca a fenomenologia como oposição ao puro empirismo, uma vez que esta procura uma objetividade que não está desligada do sujeito e, portanto, não é apenas captada como acontecimento exterior⁹.

Conhecer o percurso do método fenomenológico e o seu propósito é importante para que se possa enquadrar o pensamento de Falque e as suas linhas orientadoras no contexto em que se inserem. Neste primeiro ponto é apresentada uma breve contextualização histórica da evolução do pensamento fenomenológico. Segue-se, nesta contextualização, as três etapas que Richard Kearney propõe para estudar a evolução do pensamento fenomenológico¹⁰. A primeira etapa – iniciada por Hegel, mas liderada por Husserl e Heidegger – remonta ao início do século

⁶ Cf. D. JANICAUD, «Une question disputée: le “tournant théologique de la phénoménologie» em J. GREISCH (org.), *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion*, vol. 2 (Paris: Cerf 2002) 367.

⁷ Cf. J.-L. MARION, *Réduction et Donation* (Paris: PUF 2004) 7.

⁸ Cf. J.-F. LYOTRAD, *A Fenomenologia* (Lisboa: Edições 70 1954) 9.

⁹ O empirismo é uma corrente filosófica que «tende a reduzir tudo à experiência, considerando inexistente o que não possuir existência experimental» (J. FRAGATA, «Empirismo», em R. CABRAL *et al.* (dir.) *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo: Editorial Verbo 2006) c. 66).

¹⁰ Cf. R. KEARNEY, «Preface» em Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (New York: Fordham University Press 2016) IX.

XX e procura sustentar a fenomenologia como um método credível e com direito a um espaço próprio no seio da filosofia, dando-lhe credibilidade face ao psicologismo. Mais tarde, nos anos 40 e 50, filósofos franceses, entre os quais Paul Ricoeur e Merleau-Ponty, desenvolveram este método e aprofundaram-no. A terceira vaga surge com o alargamento da fenomenologia ao diálogo com as grandes questões da humanidade.

1.1. A fundação do método fenomenológico

De acordo com A. Kojève, Hegel, na sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807), usa o método fenomenológico em moldes puramente descritivos e não dialéticos¹¹. Mais tarde, Husserl apresenta o mesmo método sendo considerado o seu fundador porque o apresenta de um modo mais sistematizado e organizado. O intuito deste segundo é suportar a intencionalidade da consciência e do conhecimento humano em vista da rejeição de que a verdade seja um dado meramente de facto¹². Para tal, o caminho seguido é o de voltar às próprias coisas, suspendendo o juízo sobre o que não é indubitavelmente certo (suspensão fenomenológica) até se chegar ao «resíduo fenomenológico», que é aquilo que resiste a esta suspensão¹³. Este resíduo é composto pelo que Husserl designa de «essências eidéticas»¹⁴. Estes dados imediatos que se apresentam à consciência (da qual não se pode duvidar) constituem os fenómenos e são uma significação para a consciência. O seu conjunto é o mundo que a fenomenologia estuda. Deste modo, tal significa que os fenómenos constituem o ponto de partida da fenomenologia. Este método não se enquadra na doutrina do fenomenismo¹⁵, mas

¹¹ Cf. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie e l'esprit* (Paris: Gallimard 1947) 453-454.

¹² Neste sentido, Husserl pretende rejeitar filosofias, como o objetivismo ou o naturalismo, que pretendem retirar o homem da sua peculiaridade e vê-lo como uma consequência objetiva e externa do seu contexto. Husserl não pretende que a ciência operativa se torne uma mera tecnologia em ordem a um controle técnico da natureza, porque isso não tornaria o mundo mais compreensível, ainda que o pudesse tornar mais operativo (cf. Joseph J. KOCKELMANS – Theodore J. KISIEL, *Phenomenology and the Natural Sciences: Essays and Translations* (Evanston: Northwestern University Press 1970) 6-7).

¹³ Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica* §132 (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1985) 315. Ver também M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §7 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 57.

¹⁴ Cf. E. HUSSERL, *A ideia da fenomenologia* (Lisboa: Edições 70 1986) 22-35.

¹⁵ Esta doutrina sustenta que somente os fenómenos são acessíveis ao homem e que só existem fenómenos. Estes podem-se manifestar como experiência interna ou externa (cf. A. MORUJÃO, «Fenomenismo» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) c. 482).

visa revelar «o que permanece escondido no que se manifesta e constitui o seu sentido ou fundamento»¹⁶, ou seja, o ser dos entes.

Heidegger – discípulo e sucessor de Husserl na Universidade de Friburgo – vai continuar a desenvolver a fenomenologia trabalhando o sentido do ser num primeiro momento e depois sobre a questão do próprio ser na sua obra *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo* 1927). No seu trabalho, tenta concretizar a fenomenologia husserliana, para que não se fique somente no plano das ideias. Essa concretização gera a proposta de uma fenomenologia hermenêutica no lugar de uma fenomenologia transcendental¹⁷. É neste âmbito que aparece o homem como um ser colocado numa situação: o ser-aí (*Dasein*). Este é o ponto de partida do fenomenólogo e é igualmente o ponto de partida de Falque, como se explora no segundo capítulo: o homem é visto como um «ser-no-mundo», por conseguinte é igualmente um «ser-com-os-outros» e é ainda um «ser-para-a-morte», tendo em si uma angústia existencial¹⁸.

1.2. O desenvolvimento francês do método fenomenológico

Hegel, Husserl, e Heidegger são os primeiros motores da fenomenologia num esforço de valorizar uma análise prática do objeto em detrimento de uma análise teórica. Estes autores confiam na ciência e procuram pela fenomenologia um método que verifique a solidez das bases da própria ciência, a fim de lhe dar robustez e estabilidade. O que caracteriza a fenomenologia não é questionar-se sobre o modo de ser das coisas, mas sim como é que as coisas são do modo que são¹⁹. À primeira vaga de pensadores fenomenológicos, seguiu-se uma segunda liderada por autores franceses, que Kearney considera ir até aos anos 80, tendo talvez em Lévinas, Sartre, Ricoeur e Merleau-Ponty, que transmitiram e desenvolveram o legado recebido, os seus nomes mais sonantes²⁰.

¹⁶ A. MORUJÃO, «Fenomenologia» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) c. 492.

¹⁷ Cf. J.-P. RESWEBER, *O Pensamento de Martin Heidegger* (Coimbra: Livraria Almedina 1979) 64.

¹⁸ Cf. G. REALE – D. ANTISERI, *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*, vol. 6 (São Paulo: Paulus Editora 2006) 201-214.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §7 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 65.

²⁰ Cf. R. KEARNEY, «Preface» em Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (New York: Fordham University Press 2016) IX.

Tal como Heidegger, esta segunda vaga insere-se num movimento fenomenológico existencial, num ambiente, em torno do segundo quartel do século XX²¹. Nesta época foi decidido para o pensamento filosófico, a existência humana ser vista com um sentido profundamente trágico, pelo que o existencialismo marcou bastante o exercício da fenomenologia. Sartre, de um modo muito sintético aprofunda principalmente a questão da liberdade do homem perante o mundo e da consciência como completamente distinta do mundo na obra *L'être et le néant* (1943)²². Esta posição foi importante para distinguir a pessoa e lhe dar autonomia e identidade. Esta é igualmente a linha de pensamento de Merleau-Ponty que concebe o homem como um ser que se lê em relação com o mundo. Este filósofo tentou uma reflexão filosófica, sobretudo na obra *Fenomenologia da Percepção* (1945) onde «critica uma conceção fisiologista e psicologista do comportamento (rejeitando a pura coisa e a pura ideia), bem como a sua definição em termos de estrutura»²³. Ainda que não aceite totalmente estas posições, inserido na escola francesa, Falque estuda-as e são importantes na fenomenologia que apresenta²⁴.

1.3. Falque e a «viragem teológica» do método fenomenológico

No início do livro *Dieu, la chair et l'autre*, Falque defende – na linha de autores como Max Scheler e Merleau-Ponty – que a fenomenologia compõe um entendimento e um estilo que pode ser usado para interpretar quaisquer realidades²⁵. Nesta linha, atualmente considera-se estar a acontecer uma terceira etapa do modo como se usa o método fenomenológico, com autores de relevo fora da Europa, que o procura articular com outras áreas do saber. Os fenomenologistas da terceira vaga não se remetem a uma unidade nos temas ou nas questões, mas sobretudo contemplam os problemas que tomam em atenção o estado da razão fenomenológica. Ou seja, na fenomenologia atual, deve ter-se em conta uma inegável

²¹ O existencialismo tenta descrever o homem, esforçando-se por evitar defini-lo de um modo abstrato. O existencialista, na crise do romantismo, não procura um sentido abstrato da vida do homem, mas tenta aprendê-lo e interpretá-lo (cf. J.-P. RESWEBER, *O Pensamento de Martin Heidegger* (Coimbra: Livraria Almedina 1979) 56).

²² Cf. J.-P. SARTRE, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard 1943) 211-261, 485-615.

²³ Maria José CANTISTA, «Maurice Merleau-Ponty» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) c. 817.

²⁴ A título de exemplo, veja-se a crítica que Falque faz a Sartre, ao rejeitar uma visão do mundo como um mero contentor neutro, de modo semelhante à água num copo (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 308).

²⁵ Cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008) 13-14.

diversidade de temas²⁶ que «tende a reformular o projeto husserliano, incidindo particularmente numa “fenomenologia do homem e da condição humana”»²⁷. O que Husserl considera as essências eidéticas como objeto da fenomenologia, são em Falque os existenciais humanos tais como sofrimento, nascimento, alegria ou a união esponsal²⁸.

Esta diversidade de temas suscita questões sobre um possível desvirtuamento do método husserliano. Dominic Janicaud cunhou a expressão «viragem teológica» para com esta significar que houve uma transformação perniciosa no método fenomenológico como um assalto à razão²⁹. Essa viragem em si não foi questionada, mas o debate ficou aberto sobre se esta é ou não uma desvirtuação do método. Neste sentido, os historiadores da filosofia T. Dika e C. Hackett notam que na fenomenologia, qualquer alteração no método só faz sentido se for para melhor «descrever os fenómenos como estes são dados à consciência»³⁰, de acordo com a sua mais básica ambição, desde Husserl. Para estes autores, este esforço tem sido feito no sentido de conduzir o método a ser mais arguto e adequado ao seu objeto como os próprios afirmam no início do seu livro:

«Desde 1980s, os fenomenologistas franceses têm-se (...) comprometido numa avaliação sistemática da história e das formas da razão, quer escolástica, quer moderna.

²⁶ Falque, trata a questão de Deus, mas também há mais autores fenomenólogos com reflexões ricas que fazem percursos distintos sobre Deus (Lévinas, Chrétien ou Henry). Não sendo considerado um fenomenólogo em sentido estrito, porque o seu trabalho teológico é bastante vasto, Karol Wojtyła apresentou diversos trabalhos em fenomenologia, usando-a como método para a teologia. O mais famoso é o conjunto das 129 catequeses proferidas nas audiências papais de quarta-feira entre 5 de Setembro de 1979 e 28 de Novembro de 1984, intituladas *O Amor Humano no Plano Divino: A Redenção do Corpo e a Sacramentalidade do Matrimónio*, conhecido mais comumente como a Teologia do Corpo. Há ainda muitas outras áreas tratadas de um modo mais central como a lógica do dom (Marion), a questão da vida (Henry e Barbaras), da morte (Bastur) e do ser (Romano e Courtine). Há ainda outros que se dedicaram a temas menos fulgurantes como a hermenêutica (Gadamer) ou a linguagem (Benoist), entre outros (cf. Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (Nova York: Fordham University Press 2016) 12).

²⁷ A. MORUJÃO, «Movimento Fenomenológico» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) c. 498.

²⁸ Segundo C. Pires, «para Heidegger, os existenciais são tidos como as determinações ontológicas características do *Dasein*» (C. PIRES, «Existenciais» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) c. 389). Para Heidegger, estes opõem-se ao que determina as coisas que são as categorias e a relação entre estes só se pode tornar mais clara a partir de uma interpretação do ser. Ao processo de análise das estruturas humanas como existência chama-se analítica existencial (cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §11 (Petrópolis: Vozes 1988) 87-89). Apesar de não ser dito de um modo explícito no *Triduum Philosophique*, neste trabalho, considera-se plausível que Falque trate os existenciais no mesmo sentido.

²⁹ Cf. D. JANICAUD, «Une question disputée: le “tournant théologique de la phénoménologie”» em J. GREISCH (org.), *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion*, vol. 2 (Paris: Cerf 2002) 360-372.

³⁰ Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (Nova York: Fordham University Press 2016) 4.

Esta avaliação tem sido feita à luz de um problema consistente sobre os limites e as possibilidades, históricos e conceptuais, de um distinto conceito fenomenológico de razão»³¹.

A análise segue, afirmando que muitos têm usado esta razão fenomenológica para aprofundar um estudo da metafísica e que Falque é um dos autores que suporta esta tendência. Para este autor, e muitos outros fenomenólogos, a tentativa de ultrapassar a metafísica, levada a cabo pela geração de J.-L. Marion, é algo de obsoleto e sem concretização³². Neste sentido, o fenomenólogo defende que quando são aplicadas a Deus, as categorias metafísicas alteram-se. Por isso, é errado afirmar que a teologia as destrói, uma vez que elas passam simplesmente a uma nova ordem. A partir de dentro das mesmas, a teologia trabalha-as de modo a que estas se tornem adequadas, tanto quanto possível, «à novidade do objeto estudado: o Deus trino e relacional»³³.

É na conjuntura diversificada da atualidade fenomenológica que Falque desenvolve este método para refletir sobre a relação do homem com Deus, de um ponto de vista católico. Para o fenomenólogo francês, os atuais debates fenomenológicos deixam claro que já não há fronteiras entre as várias questões tratadas, sobretudo entre a teologia e a filosofia³⁴. Assim, para a comunidade académica em geral, ele desenvolve o seu trabalho de um modo ainda mais radical que os seus predecessores.

Mediante esta interdisciplinaridade e concorrência mútua entre as duas ciências, Falque oferece à teologia uma maior profundidade que a enriquece. Usando a categoria filosófica para fazer teologia, o que o autor vai buscar à filosofia é a base humana e o método. Ao mesmo tempo, a fenomenologia vai-se relacionando com os usos práticos para a qual foi pensada desde

³¹ Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (Nova York: Fordham University Press 2016) 1.

³² Cf. Tarek R. DIKA – Chris W. HACKETT, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (Nova York: Fordham University Press 2016) 11. Neste sentido há uma distinção nesta terceira vaga entre o primeiro grupo de autores a que pertence J.-L. Marion, e o segundo grupo, a que pertence Falque.

³³ E. FALQUE, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008) 81. A adequação do uso do método fenomenológico a temas teológicos e o modo como isso se processa não é consensual entre os autores. Isso gera um debate na atualidade que suscita algumas questões ao trabalho do autor como se nota adiante (Capítulo III).

³⁴ Cf. E. FALQUE – A. ZIELINSKI (org.), *Philosophie et théologie en dialogue: 1996-2006* (Paris: L'Harmattan 2005) 10.

o seu início e, assim, faz um caminho de concretização das suas teses em situações mais concretas.

Desde a sua primeira monografia, *Le Passeur de Gethsémani* (1999), o autor desenvolve o método fenomenológico numa filosofia da religião. Essa integração das duas áreas foi igualmente trabalhada numa releitura filosófica de autores patrísticos e medievais com três monografias (*Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (2000), *Dieu, la chair, et l'autre* (2008) e *Le livre de l'expérience* (2017)) e inúmeros artigos publicados em jornais académicos. No suporte da articulação entre a filosofia e a teologia, Falque editou igualmente dois livros (*Passer le Rubicon* (2013) e *Le combat amoureux* (2014)) e alguns artigos, além de ter abordado esta ligação quase como um complemento necessário à sua introdução nas obras de filosofia teológica.

O seu pensamento teológico até à data surge sistematizado na obra *Triduum Philosophique* (2015) que detém uma edição revista e aumentada dos livros *Le Passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la finitude* (2004) e *Les Noces de l'Agneau* (2011). Esta junção surge no seio do currículo do autor como a mais completa sistematização e aplicação do método fenomenológico a temas teológicos, partindo dos existenciais humanos.

2. O Triduum Philosophique

O *Triduum Philosophique* é uma só obra, ainda que seja resultado de um conjunto de três livros (ou três secções, como vem na edição da obra que aqui se toma como livro principal) nos quais Emmanuel Falque apresenta ensaios de uma leitura filosófica do mistério pascal. Em *Le Passeur de Gethsémani* (referente a Sexta-feira Santa) são abordados o sofrimento e a morte humana, a partir do sofrimento de Cristo na sua entrega e morte na cruz. Seguidamente, em *Métamorphose de la finitude* (referente ao Domingo de Páscoa), surge o passo seguinte no arco temporal, que é a ressurreição que acontece no Domingo de Páscoa, a partir do paradigma de um novo nascimento, ou de um renascimento do alto. E por fim, o terceiro livro deste tríduo, intitulado *Les Noces de l'Agneau* (referente à Quinta-feira Santa), aborda a temática do corpo

e da eucaristia, a partir de uma leitura da entrega do corpo de Cristo na última ceia: «Isto é o meu corpo» (1 Cor 11:24).

Estes três dias não coincidem com o tríduo pascal celebrado liturgicamente pois o autor explica que «aos três dias históricos de Quinta-feira Santa, da Sexta-feira Santa e do Domingo de Páscoa («Tríduo Filosófico») sucedem-se agora os três dias simbólicos do Grande Sábado Santo, do Primeiro Dia da Criação e do Último Dia do Fim dos Tempos»³⁵. A este segundo tríduo, apontado como um caminho de futuro no epílogo do livro, Falque chama de «Recapitulação Teológica». Também este pretende ser composto de três partes: 1) o primeiro livro pretende conter um olhar para a descida aos infernos e a contemplação do grande sábado santo; 2) o segundo mostrará uma análise protológica do início da criação; 3) e o terceiro livro apresentará um estudo ao último dia da grande vinda escatológica de Cristo. É assim um tríduo na esfera do eterno, ao invés do presente que se enquadra na esfera do temporal.

Na base filosófica deste tríduo está a necessidade de tomar a humanidade como a experiência do homem na carne como o lugar de partida³⁶. Esta humanidade é, no início, uma humanidade sem Deus – a que Falque chama de «*homme tout court*» – pois este é o fenómeno que se mostra primeiramente à consciência humana de acordo com o método fenomenológico, como foi referido. Todo o pensamento teológico de Falque assenta sobre o pilar da encarnação do Verbo de Deus. Este viveu e fez uma experiência plena da humanidade e é a partir desta que chega a cada um. É partindo de uma teologia anabática que a obra pretende analisar a graça da transformação e incorporação na vida divina que o homem faz em Jesus. Com esta metodologia, o autor pretende afastar-se de alguma teologia mais vaga que pretenda inquirir Deus de um modo especulativo. O conhecimento de Deus aparece sempre profundamente ligado à relação entre a divindade e a humanidade.

Neste caminho, todo o tríduo fala de uma relação entre a filosofia e a teologia. Ambas são frequentemente colocadas em confronto ou em concordância. Mantendo cada uma das ciências as suas valências e especificidade, Falque interliga-as de um modo hábil segundo o lema de que «quanto mais teologizamos, melhor filosofamos»³⁷, que o próprio assume como

³⁵ TPh: *D'un tryptyque à l'autre* [Épilogue], 673.

³⁶ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 176.

³⁷ E. FALQUE, *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology* (Nova York: Fordham University Press) 25.

linha orientadora do seu pensamento. Apesar de uma presença na filosofia não requerer imediatamente uma presença teológica, e vice-versa, as duas disciplinas concorrem nesta obra para um conhecimento mais profundo e robusto da humanidade³⁸.

Este percurso é feito através de uma releitura dos existenciais humanos, que são relidos à luz da páscoa de Cristo. Isso leva a que o homem se encontre de um modo diferente após os eventos pascais, como o autor afirma: «o que é dado no princípio – o sofrimento, a finitude, o corpo – não é, nem pressupõe, o que se descobre no fim: o acolhimento do outro em si, a ressurreição, a eucaristia»³⁹. No encontro entre a filosofia e a teologia, a obra pretende visar os existenciais humanos, de modo a abrir portas a que a fenomenologia suporte, de um modo sólido, os dogmas teológicos. Esse suporte é necessário não porque os dogmas dele precisem, mas para que o crente seja mais capaz de dar razões da sua esperança, como exorta o apóstolo (cf. *I Pe* 3:13). Também ao não crente é endereçada esta obra para que, procurando a verdade de coração sincero, possa reconhecer na teologia católica uma coerência filosófica estruturada, robusta e séria. Deste modo, Falque procura que a leitura do tríduo o torne capaz de aceitar a possibilidade de haver no catolicismo uma esperança conceptualmente fundada. Dito de outro modo, Falque procura que a fé seja uma possibilidade credível racionalmente, segundo os pressupostos que requer (e.g. acreditar na veracidade dos meios de revelação divina).

O ateísmo está longe de ser desprezado como algo simplesmente virulento ou derivado de uma crítica destrutiva⁴⁰. Ao invés disso, Falque estuda e valoriza, de certo modo, um ateísmo coerente do qual todo o crente parte e no qual todo o crente está permanentemente na iminência de a ele ser novamente reconduzido. A linha da filosofia contemporânea, na qual se insere a obra, não é de uma renúncia ao não-teísmo, mas de abertura ao diálogo. É preciso recorrer à razão natural, à qual todos dão o seu assentimento. Falque acredita que àquele que se questiona e procura, Deus se aproxima também pela sua coerência e não por uma imposição de crença. É por isso necessário reunir pela razão, e não provocar um proselitismo com intenção de converter pela lógica externa à pessoa, sem adesão interior.

³⁸ Subjacente a esta posição está um debate entre a justiça de um ateísmo metodológico que o autor rejeita (cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008) 34-37. Ver também *TPh: Métamorphose de la finitude*, 221-225).

³⁹ *TPh: Préface pour un Triduum Philosophique*, 10.

⁴⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 213. Falque apoia-se em H. de Lubac (*Le Drame de l'humanisme athée* (1950)) para sustentar esta posição que toma.

Apesar de o rumo ser filosófico, há na obra uma base crente e o objetivo puramente teológico de ver a imagem de Deus no homem. O centro do tríptico é a ressurreição e, conseqüentemente, o Domingo de Páscoa, como acontecimento ontológico e não meramente ôntico, que transforma a estrutura do mundo, como adiante é exposto, pois é a ressurreição que muda tudo⁴¹. O estudo da transformação que ocorre a partir da ressurreição de Cristo é feito a partir do método fenomenológico que usa a experiência como base. Falque procura partir sempre de uma teologia de baixo para cima. O tríptico não está composto como um debitar ordenado de filosofia teológica, mas percorre a experiência existencial do homem e a sua auto-reflexão.

A experiência é fundamental e torna-se o fio condutor de toda a obra: a experiência da angústia para o Getsémani, a do nascimento para a ressurreição, a do corpo e do *éros* para a eucaristia. De igual modo a experiência da errância correlaciona-se com o pecado e a da infância com o Reino. Contudo, Deus não se reduz à experiência humana, pelo que o ponto de partida não é o ponto de chegada, uma vez que se pretende partir da experiência humana para se chegar a Deus⁴². Assim, a experiência humana é igualmente a ponte que permite ao autor passar da filosofia para a teologia.

De facto, do ponto de vista humano, o caminho do crente começa no drama do sofrimento (*Le Passeur de Gethsémani*) que precede a mudança de vida e, conseqüentemente, a passagem que o nascimento em Cristo provoca (*Métamorphose de la finitude*) e a concretização dessa mudança numa vida vivida no corpo de um modo equilibrado relacionalmente e alimentada por Deus na eucaristia (*Les Noces de l'Agneau*). É este caminho pedagógico de acolher quem sofre e ver esse sofrimento com sentido em Cristo, aderindo à mudança de vida (conversão, *metánoia*) a que Jesus chama, que o cristão busca Deus, se nutre d'Ele e, deste modo lhe adere de coração. Assumindo em plenitude a humanidade e não rejeitando a sua finitude, a via que se segue pretende retirar todo o angelismo que possa ter

⁴¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 254.

⁴² Numa entrevista a propósito do lançamento do terceiro livro da trilogia, Falque exemplifica a passagem dos existenciais humanos para Deus, a partir do existencial do corpo. A doação do corpo percebe-se na relação dos esposos, mas a doação eucarística projeta e plenifica de sentido a doação conjugal, ou seja, o *eros* conjugal é convertido em *ágape* eucarístico (cf. E. FALQUE, «"Ceci est mon corps": Entretien avec Emmanuel Falque réalisé par Laurence Devillairs»: *Études* 416 (2012) 485).

perpassado algumas visões do mistério pascal cristão e oferecer um caminho a partir da fenomenologia como um caminho mais concreto e mais próximo da experiência humana.

2.1. Le Passeur de Gethsémani

O primeiro existencial humano que Falque trata é a experiência do sofrimento. Assim, o primeiro livro da trilogia utiliza uma fenomenologia do sofrimento e da morte como caminho para uma teologia do *pâtir* (sofrer, padecer), do sofrimento orientado e com sentido, bem como uma teologia do *compâtir* (sofrer com, compadecer), uma vez que o próprio Cristo se associa ao sofrimento humano⁴³. Com isto, Falque não só pretende defender que, à luz do mistério cristão, o sofrimento tem sentido, como também defender que esse sofrimento não é passado na solidão, ainda que possa ter situações de isolamento.

Na primeira parte do livro, intitulada *Le vis-à-vis de la finitude (O frente a frente da finitude)*, Falque apresenta o modo como o homem se depara com a sua existência limitada. A primeira abordagem que o homem faz diante da morte é de um encontro com o fim onde impera uma ausência de sentido para a vida. O sentido cristão da morte, como um evento iluminado pela ressurreição, é algo que aparece somente num segundo momento. Tendo morrido pelos pecados da humanidade, Cristo não evitou a morte, mas a angústia do pecado, porque não pecou. Assim, o pecado é definido como um autoenclausuramento de si por uma finitude, que, em si, não é pecadora⁴⁴. Esta finitude pertence ao homem e é axiologicamente neutra. É ela também o lugar onde este glorifica a Deus, uma vez que é aquilo que Cristo consagra e transforma, como se nota adiante⁴⁵. A angústia perante a morte e o sofrimento de não a saber viver podem ser causas da transgressão humana e entrada no pecado. Por isso, o pecado está ligado à morte espiritual, ainda que não se ligue à morte biológica. Neste sentido, o desespero combate a misericórdia e conduz ao pecado, pelo que o fechamento da angústia é, para o cristão, o protótipo da tentação, uma vez que se fecha à visão beatífica.

⁴³ Cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 22.

⁴⁴ Cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 34.

⁴⁵ Note-se que Falque distingue o conceito de finitude do conceito de finito. A primeira é parte integrante do homem e condição da sua humanidade, ao invés da segunda que surge como uma limitação (cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 41-42).

Seguidamente, Falque analisa a questão do porquê sem resposta da angústia e da morte no Getsémani. Começa por afirmar que a angústia cristã é, por um lado, caminho e não muro. Por outro lado, é também uma exposição da fé, porque explana o modo como o homem procura o sentido da sua vida⁴⁶. Falque suporta a sua tese na teologia do suíço H. von Balthasar para quem o sentido da vida do Filho se impõe na sua *kénosis* (abaixamento, esvaziamento) diante da morte. Cristo dá sentido à vida no abandono e não está certo da salvação, senão pela sua oração⁴⁷. Para Falque, a angústia do Filho no Getsémani não é um sentimento contra o Pai, mas a consequência natural da passibilidade trinitária do Filho no seu ser-no-mundo⁴⁸. É a entrada do Filho no isolamento que constitui o próprio combate do Getsémani, pois na obediência o Filho entra, para o autor, num «*solus ipse existencial*»⁴⁹. Nesta *kénosis* do Filho, Ele entrega a glória ao Pai, donde o autor conclui que «o medo da morte como recuo diante do ser-no-fim da vida cede deste modo à angústia da morte como maneira de viver a sua vida»⁵⁰. Deste modo, em Cristo a morte aparece não como o fim da vida, mas como a modalidade da sua existência: uma existência kenótica. É assim interpretada a passagem bíblica que afirma que ninguém toma a vida de Cristo, mas é Ele que a dá (cf. *Jo* 10:18). O Senhor coloca-se diante da morte em suprema lucidez e virilidade e não como se a estivesse a desafiar. À sua imagem, conclui Falque, também a vivência cristã deve estar embrenhada num sair de si para o Pai, como um viver em despertar.

A segunda parte do livro tem como base olhar o Filho no seu abandono ao Pai e não abandonado por Ele. Nela, Falque prepara o caminho para que a liberdade cristã retire a carga prometeica da morte que é desenvolvida posteriormente. Na sua sequência, a terceira parte do livro mostra a presença de um Outro em cada homem sob a forma de um triplo acolhimento do sofrimento e da morte: 1) no sofrimento em si do Verbo incarnado; 2) no seio da sua passagem para o Pai; 3) e pela sua oferta como dom, a Deus e ao homem, sem justificação nem

⁴⁶ É necessário ter em conta a distinção que o autor faz entre os conceitos de angústia e de medo. O medo que Cristo teve perante a morte é uma situação pontual psicológica e não existencial, como o é a angústia em sentido fenomenológico. Diante da morte, Cristo não a encarou como uma resignação expiatória, um ato heroico sem se apoiar em Deus, ou numa atitude docetista, pressupondo a sua salvação. Ou seja, para Falque, Cristo teve medo diante da morte, mas não a viveu numa angústia existencial (Cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 69-78).

⁴⁷ Cf. H. von BALTHASAR, «Mysterium Paschale»: *Mysterium Salutis* III/6 (1974) 68.

⁴⁸ *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 91.

⁴⁹ Cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 94. Falque aborda também, de um modo sucinto, a noção de onipotência divina. Neste sentido afirma que essa característica de Deus é dita em vista de notar na divindade o sustento de tudo no ser e não como o domínio ou controlo de tudo de um modo ditatorial que não se coadune com a liberdade dada à criação.

⁵⁰ *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 96-97.

reciprocidade. Para Falque, o Verbo incarnado sofre em si, no modo carnal, e nesse sofrimento, ao menos num primeiro momento, sofreu a decomposição ordinária da sua carne. Isto porque Cristo não ressuscitou somente, mas foi um Outro quem O retirou do poder da morte. A angústia da morte, sendo primeiramente um sofrimento ontológico, não deixa de ser uma experiência carnal com uma dor física. O ser incarnado de Cristo mostra-se na sua carne humana de três modos: 1) pela própria carne do Filho inserida na sua relação com o Pai, mas de um maneira que só é específica do Filho; 2) pelo seu embrenhamento no mundo e as suas múltiplas experiências de abaixamento e manifestação da glória divina no mundo, de modo que também cada homem possa, no mundo, tomar parte na sua filiação divina e sofrer tomando-O como exemplo; 3) e pela consagração do sofrimento incarnado como passagem do corpo no mundo, que vive primeiramente a experiência da morte interior e permite que cada pessoa deixe cair o que tem para que apareça e seja manifesto quem cada um é.

Este livro recorda que é pelo sofrimento que Cristo inaugura uma vida nova, na medida em que a conversão for gerada no coração de cada crente, caso contrário não se torna útil. O sofrimento, vivido pelo Filho na sua própria carne extremamente vulnerável, é o sofrimento ao qual o cristão é chamado a associar-se. É na cruz que Cristo «livra» o peso da finitude e «livra-se» de si mesmo para se orientar e orientar cada um totalmente para Deus.

2.2. Métamorphose de la finitude

O segundo livro do *Triduum Philosophique* de Emmanuel Falque contém, de modo mais estrito, o objeto que se explora neste trabalho, que é a sua teologia da ressurreição. De facto, pode dizer-se que a leitura do mundo e do cristianismo feita pelo filósofo francês nesta obra tem o seu centro na ressurreição. É a ressurreição, no modo como Falque a analisa, que fundamenta todo o pensamento sobre o homem no mundo e a sua relação com Deus. Sintetizando o significado do próprio título o autor explica que a metamorfose da finitude compreende a transfiguração da finitude do Filho em si pelo Pai e a transformação da finitude humana no Filho segundo o apelo do Pai e na força do Espírito⁵¹. O fenomenólogo francês está convencido de que o verdadeiro milagre cristão é o crente conseguir acreditar no milagre que é

⁵¹ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 279

a ressurreição – que é o que lhe é dado a crer – e olhá-la como algo que é para si⁵². Este livro aborda o ato da ressurreição tratando-a como uma metamorfose da finitude humana a partir do paradigma do nascimento.

Partindo do diálogo de Jesus com Nicodemos (c.f. *Jo* 3:1-21), o nascimento é, para Falque, o existencial filosófico que pode originar uma fenomenologia da ressurreição. Tal como as restantes secções do tríduo, esta também está organizada em três partes. Na primeira parte é analisado o triplo fechamento da finitude humana sem Deus, a saber, ao mundo, ao tempo e ao homem. Numa segunda parte é descrita a transformação que ocorre em Deus. Na última parte é explorada fenomenologicamente a nova estrutura através da qual Deus alcança o homem na ressurreição. É por esta alteração que a ressurreição provoca na estrutura ontológica do mundo que Falque passa de uma analítica da encarnação – que domina o primeiro livro – para uma analítica da ressurreição.

O ponto de partida fenomenológico é uma humanidade fechada em si e colocada no mundo, uma vez que esta situação é comum a todos os homens, pelo menos num primeiro momento da sua consciência. Na primeira parte, intitulada *Précis de la finitude (A exatidão da finitude)*, a partir da análise que o autor faz à finitude humana, este deduz três conclusões importantes para o seguimento do livro: 1) a imanência permanece impassível para todos, inclusive cristãos; 2) não se pode derivar o tempo de uma suposta eternidade (pois não pode ser considerada um ponto de partida heurísticamente válido), pelo que a criação cristã só pode ser vista, para o autor, dentro de um paradigma de ressurreição como «nova criação», onde a temporalidade humana é primeiramente uma questão de futuro; 3) é preciso superar a ideia de que o ateísmo ou um não teísmo é algo mau, assim como se deve rejeitar que seja impossível amar sem ter fé⁵³. Para Falque, a fé aparece como um dom que é colocado à frente do homem, para que o aceite, mas é um dom que ninguém tem à partida. O ponto chave é que nem o filósofo ou ateu, nem o crente ou teólogo devem ter vantagem à partida, de um ponto de vista heurístico, para a questão fundamental da metafísica: porquê o ser e não o nada? ⁵⁴.

Na segunda parte do livro, intitulada *Vers une métamorphose (Em direção a uma metamorfose)*, Falque analisa o porquê da ressurreição, bem como a sua causa e finalidade. Esta

⁵² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 343.

⁵³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 231.

⁵⁴ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 231.

análise passa, em primeiro lugar, por analisar a ressurreição cristã, a partir de S. Paulo, em comparação com a ressurreição do pastor na obra de Nietzsche no seu livro *Assim falava Zarathustra* (1891)⁵⁵. De acordo com Falque, a crítica do filósofo alemão é que no cristianismo o sujeito é pouco proactivo, foge do mundo e não respeita a sua corporalidade. Interpretando S. Paulo, em jeito de contraponto a Nietzsche, o autor faz notar que a relação com Deus é sempre no corpo, que a carne e o espírito são modalidades do corpo (pelo que o espírito não é uma fuga da carne) e que a distinção entre o ressuscitado e o não ressuscitado não é feita em qualidade, mas na glória⁵⁶. De seguida, o fenomenólogo entra no âmago da sua tese, afirmando que a ressurreição altera tudo, porque metamorfoseia a finitude que, como visto anteriormente, o homem carrega de um modo profundo. Neste segundo capítulo, Falque faz ainda uma breve análise ao ato da ressurreição em si, para depois ver que ela muda toda a finitude e, deste modo, incorpora o homem no seio trinitário de Deus, como se mostra no segundo capítulo deste trabalho.

Tendo considerado que a primeira parte trata, o que Falque considera serem, as «condições transcendentais para uma ontologia do ressuscitado»⁵⁷, a terceira parte do livro surge como um diálogo com a primeira a partir da ressurreição⁵⁸. Neste sentido, os temas tratados são os mesmos, mas diferem na abordagem feita pelo autor. Se na primeira parte, o tema do mundo vê o homem fechado, na terceira o mundo torna-se outro porque a ressurreição altera a sua estrutura. Contudo, o mundo não nos aparece como um contentor neutro, mas torna-se outro na medida em que o homem se torna outro. Falque não procura um outro mundo, mas afirma que a ressurreição nos projeta para «uma nova maneira de viver no mesmo mundo»⁵⁹. Também a relação com o tempo é alterada, pois com a ressurreição acontece uma alteração na vivência subjetiva do tempo. O homem, que não se liberta sozinho da sua moléstia existencial, é liberto da mesma pelo processo da ressurreição, que o transporta do tempo que devora, vivido como uma medida linear (*chrónos*), para o tempo oportuno (*kairós*). Ao terminar esta parte, a partir de uma fenomenologia do nascimento, Falque pretende criar um diálogo que impeça a sua teologia da ressurreição de incidir contra o humanismo ateu ou que se afaste simplesmente do diálogo. No seu entender é pertinente e necessário promover a busca de uma gramática

⁵⁵ Cf. F. NIETZSCHE, *Assim falava Zarathustra* (Lisboa: Guimarães & Cª. 1991) 152-238.

⁵⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 245.

⁵⁷ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 233.

⁵⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 293-294.

⁵⁹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 303.

comum apta a dialogar com as demais correntes de pensamento que frequentam os diversos areópagos dos tempos hodiernos.

De modo semelhante ao percurso operado em *Le Passeur de Gethsémani*, Falque reitera com este caminho que a experiência de Deus só pode ser feita a partir da humanidade. Esta não tem em si, à partida, uma abertura ao transcendente, nem sai da sua imanência sozinha, mas isso não é algo mau. O importante é que ela é a base necessária para haver na imanência uma abertura a Deus transcendente. Por isso, se afirma que é pela humanidade – pela dotação inicial que o homem tem – que se vai até Deus. Aliás, a humanidade tem em si a capacidade de ser alcançada por Deus e lhe aderir. É na finitude que perpassa todo o homem desde o seu nascimento – e não por causa do pecado – que Deus encontra cada homem e fá-lo através da ressurreição que surge como o motor de todo este dinamismo de interação do homem com Deus.

Falque transforma a antiga pergunta «*cur Deus resurrexit?*» na pergunta da motivação divina para nos salvar: «porque é que o Pai transfigura a nossa finitude no seu Filho?»⁶⁰. Ao analisar o ato da redenção, o autor defende que o Filho nunca abandona o fardo da morte (*Le Passeur de Gethsémani*) a fim de o passar totalmente para o Pai. Este recebe a provação da finitude humana e, totalmente ciente da implicação da morte, eleva a humanidade com o seu Filho pelo poder do Espírito Santo. É esta ação redentora que transfigura o modo como o homem se relaciona com o mundo, com o tempo e com o seu corpo. Assim, o Filho de Deus abraça e transforma toda a finitude inerente ao que é humano para plenificar a humanidade ao inserir a humanidade na vida transcendente de Deus.

2.3. Les Noces de l'Agneau

O ensaio filosófico que Falque apresenta no terceiro volume do tríduo, intitulado *Les Noces de l'Agneau*, retrata a relação humana com o seu modo de viver no corpo e com a eucaristia. Este surge numa interpretação sequencial da metamorfose que eleva a carne (*Métamorphose de la finitude*) e após a integração do sofrimento do qual padece (*Le Passeur de Gethsémani*). Este volume foca-se nos temas da animalidade humana⁶¹, da corporeidade e

⁶⁰ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 293.

⁶¹ Para Falque, a animalidade é a característica específica dos animais. O homem vive a sua animalidade de base, que se concretiza no conjunto das pulsões que sofre.

do *éros* (como impulso e diferença sexual). O ensaio pretende analisar o corpo, como tal, do ponto de vista fenomenológico, o que aponta para uma vivência eucarística do homem no corpo. A expressão «Isto é o meu corpo» (*I Cor* 11:24; *Mt* 26:26) dá o mote à vivência eucarística do corpo que ganha pleno significado na sua entrega como dom do corpo orgânico de Cristo à vivência orgânica do cristão. Neste sentido, o existencial humano, que neste caso se pretende transformar, é a entrega mútua dos esposos, como a de Cristo à Igreja (cf. *Ef* 5:21-33)⁶². A estrutura do livro está orientada em vista a analisar a animalidade, a organicidade e a eroticidade do homem num primeiro momento, para de seguida fazer uma abordagem filosófica (Parte II) e teológica (Parte III).

A primeira parte do livro, *Descente dans l'abîme* (descida ao abismo), de carácter ainda propedêutico, analisa o caos da existência humana. Primeiramente Falque enumera três vicissitudes nas quais uma fenomenologia do corpo pode incorrer: 1) não reconhecer o corpo vivido como um corpo vivente físico e espiritual; 2) rejeitar uma desordem no início que deixa no homem um desejo de algo selvagem e desregrado (que o pão eucarístico pretende mudar); 3) o primado incontrolado de uma passividade do sujeito. A análise da organicidade do corpo doado parte da visão apocalíptica do cordeiro imolado como a Páscoa de Deus com o seu povo. É o corpo do Cordeiro que se torna carne que alimenta, donde vem a razão da sua elevação. Nele acontece uma metamorfose inversa à que acontece no movimento da ressurreição: na ressurreição o corpo físico torna-se corpo espiritual e a sua existência enquanto corpo espiritual é alimentada pelo corpo físico⁶³. Na eucaristia, a carne espiritual torna-se corpo físico e alimenta-o através da alimentação do corpo orgânico, o que vai transformar o caos que lá está instalado. Assim, o sentido do *éros* humano é visto também à luz do *éros* eucarístico, sendo que a entrega do corpo erotizado é uma analogia à entrega do corpo eucarístico⁶⁴.

A segunda parte, *Le séjour de l'homme* (*Residir no homem*), visa «decifrar a sua [do homem] animalidade, religar a sua organicidade e diferenciar a sua sexualidade»⁶⁵. O homem no seu estado mais bruto tem pulsões e isso constitui-o como homem. Essas pulsões decorrem do caos que o habita e estão por isso patentes na sua animalidade. Esta humanidade é que tem a capacidade de ser ontologicamente elevada a uma humanidade (desejo, reconhecimento,

⁶² Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 389.

⁶³ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 453.

⁶⁴ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 455.

⁶⁵ *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 380.

fecundidade, diferença sexual). Assim, o homem deve dominar as suas pulsões de modo a hominizá-lo. A hominização do homem é a oposição à bestialidade humana (termo usado para se referir de um modo técnico à animalidade humana pecadora⁶⁶. Assim, para Falque, o Verbo fez-se homem e não animal (ser em bruto), uma vez que humanizou a sua animalidade de um modo perfeito⁶⁷. Entre a bestialidade (símbolo do pecado) e a divinização (dom de Deus) há uma humanidade metafísica que anseia por se incorporar em Deus, o que acontece na «eucaristização» da pessoa.

Falque nota que é necessária uma teologia da matéria, porque o homem vive numa luta com doenças e maleitas na sua própria corporeidade. O autor considera quatro modos nos quais a corporeidade humana é experienciada: o corpo físico, o corpo biológico, o corpo vivido e a carne corporal e espiritual⁶⁸. Estes modos de viver a corporeidade (intrinsecamente ligados ao dinamismo de metamorfose impresso pela ressurreição) é que permitem alcançar a presença total (atual e real) na eucaristia da pessoa humana em si, bem como da pessoa de Cristo. Na eucaristia há uma obra performativa (pois há algo confeccionado) na fé da Igreja e que «conquista a carne», pois vem incorporar o homem.

Por fim, a distinção masculino-feminino surge na humanidade como uma distinção propriamente sexual – e não meramente genital – pelo ato de amar. Este ato de amar que complementa e atrai dois tipos de vivências humanas é, para Falque, imagem da pericorese intra-trinitária entre as diferentes pessoas divinas. Por isso, é o mesmo ato de amar que gera a doação esponsal e a doação intra-trinitária. É neste sentido que Falque afirma que a diferenciação sexual gera uma doação conjugal que encontra a sua força no cumprimento da doação eucarística. O corpo doado encontra desejo de outro corpo a quem se entregar e não um consumo do outro. A sua concretização leva-o a abandonar-se num *éros* que se transforma em *agápē*. Donde deriva que, tal como a animalidade é a condição a partir da qual o homem se abeira da eucaristia e o corpo é o conteúdo da mesma aproximação, o *éros* a modalidade pela qual o homem se liga a Deus⁶⁹.

⁶⁶ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 454.

⁶⁷ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 372.

⁶⁸ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 531.

⁶⁹ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 595.

Numa abordagem teológica, a terceira parte estuda a metamorfose do que foi filosoficamente doado. Na eucaristia, o corpo humano torna-se presença de Deus incorporado, quando na Páscoa a animalidade humana é transformada⁷⁰. Cristo é quem plenamente doa o seu próprio corpo a comer e se abandona deste modo num *éros* que se converte em *agápē*⁷¹. A partir do movimento da encarnação, a incorporação de Deus – ou seja, Deus fazer-se corpo – leva-O, num movimento kenótico, a entrar no corpo do homem. Segundo Falque, «isto incorpora não só Deus no homem, mas o homem no pão (...), mas também e mais ainda, integra o homem a Cristo e Cristo à Igreja na visão universalizante da escatologia»⁷². Neste movimento, o fenomenólogo estuda a saída do corpo para a carne e o modo como, subsequentemente, acontece a passagem da carne para o corpo, na transubstanciação. Há aqui um duplo sentido da incorporação, a do Verbo no pão e aquela em que o homem é tomado pela metamorfose.

O objetivo do autor não é a mera constituição de uma nova humanidade, mas mostrar a eucaristia como o lugar onde o homem pode ser inserido numa pericorese amorosa, à imagem da pericorese trinitária, na qual pode encontrar a verdade e a felicidade⁷³. A grande função eucarística da Igreja é a permanência que se desdobra em duas vertentes: a permanência no mundo como ele é, mas sobretudo a permanência no mundo como incorporada em Deus (cf. *Jo* 6:56). É esta passagem do nascer (*Métamorphose de la finitude*) ao permanecer que assinala a transformação na ressurreição e na eucaristia e que leva o homem a ser e a viver a sua presença no mundo de um modo pleno⁷⁴.

Falque segue uma linha de pensamento enraizada nos seus antecessores. Colocado após os trabalhos das primeiras vagas da fenomenologia e num mundo fenomenológico cada vez mais globalizado e extenso, o autor parte do método fenomenológico contemporâneo para efetuar o seu estudo. Se, por um lado, a metodologia é fenomenológica, por outro, os apoios que lhe confirmam um caminho sustentado são teológicos. Este capítulo pretende ajudar o leitor a compreender três pressupostos importantes do método usado, partindo da origem dos

⁷⁰ A incorporação do homem em Deus, bem como a sua transformação encontram-se explicadas no segundo capítulo.

⁷¹ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 380.

⁷² Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 603.

⁷³ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 604.

⁷⁴ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 663.

mesmos. Em primeiro lugar, deve-se destacar que a finitude, como o ponto de partida que o autor usa, é um pressuposto fenomenológico muito sustentado e consensual. Em segundo lugar, a rejeição da existência de dois mundos afastados entre si, ou seja, a unidade no mundo. Esta unidade forma um único mundo que, em sentido filosófico, é o lugar de toda a existência. Por último, deve-se notar que, neste mundo, a corporeidade humana é o que capacita o homem para a relação com o objeto e o lugar. É nela que ele exprime e orienta toda a sua angústia e todas as suas pulsões que o definem e lhe são determinantes, como Falque desenvolve no seu trabalho.

O trabalho em filosofia e em teologia que Falque tem realizado, dá-lhe uma capacidade rara de interagir entre os dois meios académicos. Esta interação pretende promover uma filosofia crente que surge da revelação divina. O percurso efetuado neste primeiro capítulo pretendeu ajudar o leitor a compreender o contexto em que aparece a obra que se pretende estudar, bem como algumas características do seu vocabulário e a integração da teologia da ressurreição no seio da obra de Emmanuel Falque. Essa integração é importante porque a ressurreição surge nela como o motor e o fio condutor de toda a experiência cristã.

Capítulo II: Uma fenomenologia da ressurreição

Até quando, Senhor, de todo me esqueceréis,
Até quando escondereis de mim a vossa face?
Até quando trarei a minha alma em angústia
E o meu coração todos os dias em tristeza?

Sl 13:2-3

O caminho proposto para o estudo da ressurreição é, como o nome do segundo livro do tríduo indica, uma metamorfose da finitude que constitui a humanidade. A metamorfose é o conjunto de todas as transformações que se sucedem por um determinado motor, que, neste caso é a ressurreição de Jesus Cristo. A metamorfose é o resultado de uma operação transformadora, que tem em si diversas transformações. Neste sentido, o autor trata de um modo indiferente uma metamorfose e uma transfiguração⁷⁵.

Neste capítulo, seguindo esse mesmo livro, é apresentada a análise de Falque à relação do homem com Deus na ressurreição de Jesus. Para isso, numa primeira parte está apresentada a estrutura básica do homem, como o ponto de partida a partir do qual este se coloca em relação com Deus. Na segunda parte é exposta a ação de Deus perante esta situação em que o homem está. Nesta mostra-se como Falque apresenta a ressurreição como uma estrutura do caminho de Deus ao encontro do homem. Para isso é exposta a estrutura requerida numa metamorfose. Por fim, apresenta-se o que Falque reconhece que se altera em Deus e no homem com esta ação

⁷⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 180.

divina. Isto não é a organização que Falque apresenta no livro, mas sim um caminho com o homem em vista de procurar os efeitos da metamorfose operada na ressurreição.

1. A condição do homem no mundo

O objetivo da primeira parte deste capítulo é analisar o que Falque chama de «*homme tout court*», traduzido muitas vezes por «homem simplesmente» ou «homem sem mais»⁷⁶. O «homem simplesmente» é o homem colocado no mundo, que tem em si toda a base natural da humanidade, sem qualquer acesso à transcendência, seja de um ponto de vista ontológico, seja experimental. É importante começar por esta figura, porque, ainda que se considere que é meramente de um modo teórico, ela é o ponto de partida para todos os homens a partir de uma visão fenomenológica do homem⁷⁷.

1.1. O caminho heurístico

A pergunta «quem é o homem?» leva a questionar qual o sentido da sua existência, de onde vem e para onde vai. Estas perguntas são, em si, radicalmente teóricas em abordagens filosófica e teológicas. O fenomenólogo tenta fugir de qualquer especulação dedutiva e procura uma abordagem «de baixo» estudando como é que os objetos se apresentam à consciência, de um modo profundamente indutivo. Esta falta de sintonização do método levou os académicos a questionar se a teologia tem de ficar fora deste método filosófico, e se ele deve impreterivelmente servir para consolidar um ateísmo ou um gnosticismo filosófico. Falque procura com o seu trabalho responder que este método não só é compatível com a filosofia cristã, como colocando os temas que trata em perspetiva, pode mesmo ajudar muito a teologia cristã.

⁷⁶ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 322.

⁷⁷ O autor pretende partir de um ponto de partida mais consensual filosoficamente, ao invés de partir de dados da Revelação que são em si, menos aceites na comunidade académica. Na teologia a Graça Original está no início do homem. Ela é parte da estrutura ontológica do humano permitindo-lhe desde o início estar aberto a Deus (cf. CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §§375-376. 399 (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999) 107.112).

Para Falque, olhar o homem como um ser criado por Deus e aberto a Ele, apesar de ser satisfatório didaticamente, não o é do ponto de vista heurístico⁷⁸. Tal leitura leva a que, do ponto de vista do fenomenólogo, a ideia de criação ou de uma eternidade de princípio seja objeto da fé e, como tal, não possa ser o ponto de partida para o filósofo pensar o homem, uma vez que não consegue respeitar uma linha heurística de pensamento. A finitude aparece em oposição à eternidade como o ponto de partida do pensamento num nível heurístico. De facto, apesar de ser difícil para o crente, o eterno – a quem este deveria dever a sua origem e colocar no princípio de tudo – não pode ser aqui o seu ponto de partida.

O caminho heurístico que Falque procura é uma sequência lógica e racional dos procedimentos do método fenomenológico. Falque segue esta linha porque considera que no meio académico filosófico, uma teologia que mantém os seus fundamentos sob o dogma da criação é bastante contestada⁷⁹, uma vez que as bases carecem de fundamentação lógica. O autor sente que é preciso um novo modelo para começar de um modo diferente, a fim de que a fenomenologia possa ajudar a teologia, respeitando o ponto de partida do não crente.

1.2. A autonomia e a finitude do *Dasein*

Na fenomenologia, a humanidade base é sobretudo marcada pela questão do sentido último da vida e, deste modo, marcada pelo devir da morte. A ressurreição é uma questão do sentido último da vida, portanto é no peso dado à morte que se mede o peso dado à ressurreição. Seguindo o referido caminho heurístico, Falque usa muito a linha heideggeriana de observar a humanidade no seu pensamento fenomenológico. Para Heidegger, e conseqüentemente para Falque, o homem é visto como um ser que aparece no mundo, como um que se nota no mundo. A partir desta ideia cunhou a expressão *Dasein* («ser-aí»)⁸⁰. Questionar o homem fenomenologicamente é inquirir sobre a identidade deste *Dasein*. Não se pretende aqui tratar exaustivamente as características do *Dasein*, mas é necessário analisar de que modo a sua ontologia é ou pode ser alterada com a ressurreição.

⁷⁸ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 192.

⁷⁹ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 193. A lógica inerente é que se requer a fé na criação para que o ponto de partida seja aceite, ao invés de uma fundamentação a partir de um fenómeno observável.

⁸⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §10 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 82.

Segundo esta linha de pensamento, ao olhar o homem, fundamentalmente, ele está colocado no mundo, pois esse é o fenómeno que se coloca primeiramente à consciência humana. Assim, o *Dasein* não requer um dador de origem. Heidegger desenvolve a ideia de que primeiramente do homem é um ser que está aí no mundo, chamando-lhe em alemão o Ser-aí: *Da-sein*. O *Dasein* é um ente cuja essência é a sua existência e esta pertence sempre ao próprio⁸¹. A pessoa tem uma constituição essencialmente diferente das coisas, não é um objeto, uma coisa. Mas uma pessoa só o é na medida em que executa atos intencionais, portanto o *Dasein* tem de ser o possuidor dos seus atos.

Por outro lado, O *Dasein* é um ser entre duas ocorrências axiologicamente neutras, a saber, o nascimento e a morte e nesse seu existir tenta dar sentido à sua vida. Neste sentido, ele é um ser-para-a-morte, porque a tem como horizonte contínuo da sua existência. Neste sentido, não se deve concluir que o homem é um ser transcendente, pois seria racionalmente arbitrário afirmar que o infinito seria alguma forma de estrutura humana. Neste sentido Falque apresenta a finitude que reconhece no *Dasein* do seguinte modo:

«tudo indica, pelo menos quando tomamos em conta a nossa humanidade de um modo sério, que a temporalidade (dita “estática”) não é mais que um finito temporal cujo futuro é fechado e as fundações inexistentes. Somente o horizonte fechado do nosso *Dasein* nos convence, pelo menos num primeiro momento que existimos»⁸².

Assim, de um ponto de vista heurístico, o homem experiencia-se como um ser finito e fechado a qualquer transcendência, mas isso é o garante num primeiro momento da sua existência. A experiência que o homem faz do que quer que seja é sempre através da sua humanidade e é, por isso, constituição fundamental do *Dasein* o facto de ser no mundo com a autonomia própria e a sua finitude como horizonte da própria existência.

⁸¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §9 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 78.

⁸² *TPh: Métamorphose de la finitude*, 178.

1.3. A inquietude do *Dasein*

O *Dasein* está em constante devir, ou seja, está sempre a passar da potência ao ato, a tornar-se e a surgir-se como algo para o qual ele pode ser, pois o devir faz parte da humanidade. Isto significa que o homem que está num processo contínuo de se recriar, de mudar, de se transformar; está sempre num processo no qual tenta continuamente dar sentido ao seu ser. A preocupação primeira do *Dasein* é o sentido último do ser. Esta necessidade de compreender é para Kant e Heidegger a essência da finitude, uma vez que nunca ninguém tem capacidade de compreender totalmente o mundo⁸³. A procura que o *Dasein* faz do seu ser é o que o motiva à relação.

A tensão para o devir é chamada por Heidegger de *Sorge*, que pode ser traduzida por «inquietude» e é uma característica que marca de um modo profundo o próprio *Dasein*. Esta *Sorge* reflete como o fardo do tempo nos arrasta para um futuro de preocupação cujo peso se deve simplesmente suportar. Ela é o próprio modo de ser do *Dasein* que é em si uma existência orientada para o devir. Esta orientação faz com que o homem carregue sempre angústia no seu viver. É a esta condição que Falque chama a «facticidade» permanente do homem⁸⁴. Assim, o homem tem em si uma profunda inquietude que deve orientar, através das decisões que toma na sua vida, sabendo que não se consegue libertar da sua *molestia sozinho*⁸⁵.

1.4. A importância do ateísmo do *Dasein*

A visão do *Dasein* apresentada por Heidegger tem tornado difícil a hipótese de um discurso teológico a partir da fenomenologia, porque se procura uma realização e uma compreensão do homem sem abertura ao transcendente. Se realmente o homem se pode realizar plenamente sem Deus, este não precisa de Jesus Cristo e a fé parece desprovida de «utilidade». Contudo, Falque pretende sublinhar que a base humana é ateia e que esse ponto de partida é

⁸³ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 188.

⁸⁴ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 210. Na tradução inglesa é usado o termo «inauthenticity» para corresponder ao original francês «facticité», o que pode ajudar o leitor a compreender o que sentido do que Falque quer exprimir.

⁸⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §9 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 79-80. Usa-se o termo *molestia* adotado também por Falque (cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 318) ao invés do termo *medianidade* da tradução brasileira. A *molestia* é o estado em que o homem permanece ao ficar como que bloqueado pela sua solidão incapacidade existencial de se realizar.

importante para chegar à verdadeira fé. De facto, a fé pode eventualmente ser uma fuga da finitude que, a partir de um ponto de vista humano, projeta numa entidade superior a satisfação dos seus anseios e inseguranças de um modo sentimentalista e supersticioso. As certezas acerca de Deus são, inclusivamente, vistas pelo autor como possíveis obstáculos à verdadeira religião. Falque defende deste modo que a finitude, vista de um modo positivo, pode ajudar a compreender o homem⁸⁶ e o ateísmo pode purificar a fé de uma religiosidade consoladora e sentimental⁸⁷.

Segundo Heidegger, o *Dasein* é capaz de orientar a sua inquietude existencial, porém esta orientação poderá ou não dar-lhe a sua realização. Falque não entra no debate sobre uma felicidade sem Deus⁸⁸, apesar de se preocupar com uma credibilização de uma vida sem Deus como princípio da vida humana e para compreender a própria humanidade.

2. O ato da ressurreição

O ponto de partida fenomenológico apresentado anteriormente constata que cada homem está simplesmente no mundo e não tem por dotação inicial na sua estrutura a preexistência de alguma entidade superior. Falque não se afasta da fenomenologia heideggeriana neste caminho heurístico, considerando que a humanidade é estruturalmente finita entre o seu nascimento e a sua morte⁸⁹. Por isso rejeita uma fenomenologia puramente objetivista ao afirmar a finitude humana, sobretudo, entre aquilo que o faz habitar este mundo

⁸⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 195.

⁸⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 220. Sobre esta purificação, Falque remete para Simone Weil (*La Pesanteur et la Grâce* (1948)).

⁸⁸ Teologicamente questiona-se se o *Dasein* pode em si realizar-se plenamente, ou se, ao ver-se limitado, chegará a um ponto em que não encontra um sentido último para a sua existência. Esta reflexão é bastante perigosa pois pode entrar numa tentativa de credibilizar ou descredibilizar totalmente as diferentes posições. Falque, na sua abordagem procura entrar em diálogo e criar pontes de compreensão. Para este autor, o ateísmo é uma posição profundamente humana, uma vez que o passo da fé é um dom sobrenatural. O teólogo precisa de compreender o ateísmo e dar crédito a uma humanidade sem Deus, no sentido em que a finitude constitui o homem e a eternidade não é um dado garantido. Por outro lado, o crente está sempre no limiar de deixar de o ser, pois mistura em si de um modo misterioso a crença e a descrença. Este debate, como um alcance possível da teologia de Falque surge novamente no Capítulo III.

⁸⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §72 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte II, 177.

(que é também o que o leva a prover de sentido o mundo que habita)⁹⁰. Para o fenomenólogo francês, a resposta de Deus vem, para o crente cristão, num movimento divino ao encontro do homem que nele pode metamorfosear a sua finitude, bem como a de toda a criação, o que abre uma nova estrutura ontológica à humanidade⁹¹. Este grande movimento é a ressurreição que surge como ação de Deus que procura e deseja o homem de um modo gratuito e generoso.

A ressurreição apresenta-se como o espaço de relação do homem com Deus. Ela opera no *Dasein* uma metamorfose ontológica da dimensão finita para a dimensão de ressurreição. A ressurreição altera o ser do homem no sentido em que lhe abre o caminho que estava fechado num horizonte finito e dá uma resposta profunda à sua inquietude, porque dá ao homem um sentido pleno e magnânimo para a sua existência. A orientação da *Sorge* – que em si é moralmente neutra – é o objetivo da ação de Deus. Uma vida vivida em chave de ressurreição orienta no homem que ele tenda para Deus, segundo o testemunho de S. Agostinho na famosa passagem da sua obra *Confissões*: «(...) porque nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti»⁹².

2.1. A ressurreição como um ato de nascimento

Como foi notado na análise do *Dasein*, de um ponto de vista fenomenológico o que está entre o nascimento e a morte constitui a vida humana na terra. Jesus, sendo sob este aspeto em particular um ser-para-a-morte, é também um ser-para-o-início⁹³. Também cada homem, como ser-para-a-morte deve ser transformado num ser-para-o-início que é a vida nova em Cristo. Esta transformação acontece pela integração em Deus, ao aprender d'Ele e seguindo o seu exemplo.

O novo início que é o renascimento do espírito de que Jesus fala a Nicodemos (cf. *Jo* 3:1-21) aparece, com efeito, sob o paradigma do nascimento. Isto é necessário, uma vez que, para Falque, fora do ato do renascimento a ressurreição aparece mais desprovida do seu pleno significado num sentido fenomenológico. O nascimento surge na fenomenologia da ressurreição como o guia e o modelo do ato transformador da própria ressurreição que, por

⁹⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 208.

⁹¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 179.

⁹² AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, I, I (1) (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda 2001)

5.

⁹³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 175.

consequente, é dotado das características do primeiro nascimento. Assim, é necessário analisar o acontecimento do nascimento como a modalidade carnal da ressurreição, que, por seu lado deve ser vista como um segundo nascimento⁹⁴.

O diálogo com Nicodemos é, para Falque, o convite evangélico a que se pense analogicamente o que é que a ressurreição traz e de que modo deve ser vivida para que este novo nascimento alcance toda a humanidade. Este diálogo, num primeiro momento permite uma análise à experiência do nascimento da carne, uma vez que Nicodemos fala da experiência que se tem desse nascimento. Porém, Jesus associa o que acontece no nascimento, ao que acontece na ressurreição e cria o espaço para a analogia. A questão de Nicodemos – «Como pode um homem nascer, sendo velho? Porventura poderá entrar no ventre de sua mãe outra vez, e nascer?» (Jo 3:4) – pode não parecer a mais certa, mas serve como guia quer para o primeiro, quer para o segundo nascimento. Este diálogo fornece, através duma analogia entre o nascimento e o batismo, tendencialmente, uma abordagem à ressurreição final vista como um novo nascimento no modo carnal⁹⁵.

Reconhecendo o nascimento como o paradigma da ressurreição, torna-se necessário ver de que modo Falque analisa a ressurreição como um nascimento do ponto de vista de quem olha o fenómeno. Num primeiro momento, isso acontece pela percepção de se ter sido posto no mundo, que é garantia de um dia se ter nascido e é o acesso que cada um tem ao seu próprio nascimento. Como é o sujeito que constitui o seu mundo (ao relacionar-se com o que o envolve e é nele, em primeira análise, um ser lá colocado (um *Dasein*), para Falque, vir ao mundo é «fazer nascer um mundo»⁹⁶. O nascente age com o mundo porque nele é colocado e acrescenta, sem que tenha essa intenção, uma nova percepção ao mundo. Neste sentido, Falque rejeita a expressão «ser colocado no mundo», e prefere «trazer um mundo à existência»⁹⁷. Contudo, o nascente não tem uma ação ativa no seu desejo ou ato de nascer, pelo que este é marcado por uma certa passividade. Neste enquadramento a passividade do nascente surge para o fenomenólogo francês como análoga à passividade do homem ressuscitado dependente da graça de Deus⁹⁸.

⁹⁴ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 173.

⁹⁵ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 176.

⁹⁶ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 337.

⁹⁷ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 337.

⁹⁸ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 173.

Num segundo plano, fenomenologicamente, reconhece-se que a origem do nascente permanece obscura para o próprio e clara para as suas testemunhas⁹⁹. A obscuridade do nascimento vem da inexistência de memória ou percepção do ato no próprio sujeito do nascimento que só experimenta os seus efeitos e não a sua razão ou objetivo. Tal situação não marca uma inabilidade do sujeito, mas acentua que um nascimento não tem razões ou objetivos que o justifiquem (cf. *Jo* 3:8). Somente o efeito do nascimento é o garante da sua ocorrência: cada um sabe que aconteceu o seu nascimento no passado e sabe que isso influencia a sua vivência do presente.

Se do ponto de vista de quem é gerado há obscuridade, pelo contrário, do ponto de vista de quem o gerou há um testemunho claro do nascimento. Também para o nascimento espiritual é necessário haver testemunhas. Neste sentido, a mãe poderá ser considerada, deste modo análogo, testemunha da carne e o pai testemunha do nome (palavra), sendo que ambos confirmam uma linha e uma descendência¹⁰⁰. Esta claridade é atestada teologicamente pelo autor com o testemunho dos pais de João Batista (cf. *Lc* 1:13), o paralelo entre Igreja e Deus (a mãe que gera na carne e o Pai que dá o nome) e o Ressuscitado (como a primeira testemunha da sua metamorfose para assegurar a dos seus irmãos (cf. *I Jo* 1:1-2)).

No diálogo que Jesus tem com Nicodemos pode-se interpretar que, de algum modo, o primeiro nascimento foi incompleto e requer um segundo nascimento. Este segundo nascimento é lido por Falque como o nascimento espiritual que se opera a partir da Ressurreição. Por outro lado, percebe-se ao analisar a estrutura do nascimento a sua analogia com o ato da ressurreição, depreende-se que as características de ambos são coincidentes. De facto, a celebração do nascimento como advento da relação com os outros e a sua obscuridade são características reconhecidas igualmente no evento da ressurreição.

⁹⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 337-340.

¹⁰⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 339.

2.2. A ressurreição como um ato de metamorfose

De seguida pretende-se expor em que consiste, segundo Falque, a transformação que a ressurreição opera, para depois se estudar o modo como ela transforma não só o *Dasein*, mas toda a estrutura ontológica do mundo¹⁰¹. Falque estuda a metamorfose a partir do que é transformado e do que transforma. Nesta análise inclui-se a relação entre o imaterial e o físico, a força que opera a transformação ocorrida no ato de metamorfose e o modo como esta ocorre.

Do ponto de vista da humanidade, a ressurreição pode ser considerada uma metamorfose ou uma transfiguração¹⁰². Ela conduz cada um para a sua interioridade, onde um Outro opera a transformação. Como afirma Falque, «a ressurreição não é a passagem do Ser-aí (*Dasein*) para um Ser-noutro-lado (...). Ela é, antes pelo contrário, a transformação do Ser-aí em Ser-se-a-si (identidade e reflexividade)»¹⁰³. Sendo a finitude do *Dasein* o objeto a transformar pela ressurreição, Falque nota que a ressurreição não rejeita a natureza e até a pressupõe, pois ela pretende sobretudo elevar a própria natureza à sua perfeição, como a tradição tem defendido¹⁰⁴. A ressurreição não é uma mera transformação da ordem do pecado e da falha do homem¹⁰⁵, mas é um acontecimento que muda o mais profundo da existência humana. Falque rejeita que a metamorfose ocorrida devido ao processo da ressurreição seja esta mesma vida, ainda que limpa ou remendada: ela opera sobretudo algo novo, sem comparação com o que a precede.

Entrando na categoria de metamorfose, a ressurreição requer algo a ser transformado e uma força que transforme esse algo. Desde a época patristica a teologia tem ido no sentido de defender que o que se transforma na ressurreição tem de ser algo humano, ou corre o risco de não dizer respeito à humanidade¹⁰⁶. Também Falque admite que se a ressurreição só for tida em referência a Deus e não à humanidade nela, então ela continuará uma espécie de «palavra vazia» que parece nada ter a ver com o homem¹⁰⁷. Assim, porque Deus age por amor do homem, o ato divino é relevante ao implicar a humanidade que o motiva. O acontecimento do nascimento de

¹⁰¹ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 172.

¹⁰² Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 180.

¹⁰³ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 269.

¹⁰⁴ Cf. Tomás de AQUINO, *Suma Teológica*, Parte I, Questão 1, Artigo 8, *Adversus 2* (São Paulo: Loyola 2003) v. 1, 150.

¹⁰⁵ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 179.

¹⁰⁶ Falque exemplifica com a afirmação de Tertuliano de que se não é a carne humana que Jesus libertou, então a sua vinda não está implicada com a humanidade e não lhe diz, necessariamente, respeito (cf. TERTULLIEN, *La Chair du Christ*, 1, X, 3: *SCh* 216, 257).

¹⁰⁷ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 337.

Cristo ganha relevância por ser a base para o renascimento no presente de cada cristão. Dito de outra forma, pode-se afirmar que toda a importância do nascimento de Deus no seu ser como homem, é para que redima plenamente a própria humanidade que assume¹⁰⁸. Na operação transformadora da metamorfose que é a ressurreição, a finitude humana não é desprezada por este não se poder salvar a si mesmo, mas ganha nessa transformação o sentido a sua existência.

Ao estudar a categoria da metamorfose no homem, Falque analisa também a relação entre o espiritual e o físico. Interpretando a primeira carta de S. Paulo aos Coríntios (*I Cor* 15:42-47), Falque nota que o espiritual vem depois do físico. Contudo, não se deve ver uma oposição entre estas duas dimensões, mas uma analogia (tal como foi visto anteriormente no diálogo de Jesus com Nicodemos). Nesta interpretação, vendo Cristo como o segundo Adão, Falque nota que na sua metamorfose Ele assume toda a humanidade do primeiro Adão, transformando todo o corpo vivido¹⁰⁹.

Também a partir da primeira carta de S. Paulo aos Coríntios (cf. *I Cor* 15:13), Falque analisa a ressurreição quanto à sua força transformadora¹¹⁰. O autor afirma que o centro não é o ressuscitado em si, mas o Espírito Santo, que é o poder do Pai para ressuscitar o Filho. A primeira definição do Espírito é «força», o «ser em trabalho» (*enérgeia*) que é o elo e próprio o ato da união entre o Pai e o Filho. Deste modo, Falque coloca a pneumatologia na base de toda a sua cristologia, porque a carne tomada pelo Filho é transformada pelo Pai através do poder do Espírito Santo¹¹¹.

O estudo que Falque faz ao modo como esta metamorfose ocorre é algo vago e assumido como tal pelo próprio autor, porque o cristão reconhece igualmente um grande silêncio em torno do Sábado Santo. O que acontece no Sábado Santo não é um evento no tempo, mas sim um

¹⁰⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 339.

¹⁰⁹ Em relação a este ponto, Falque discorda de Bultmann que defende que a ressurreição quebra os limites do homem. Para o autor francês, esta não os quebra, mas, aceitando-os, dá-lhes outra forma (transforma-os) de modo a metamorfoseá-los. Sendo o próprio homem o sujeito da metamorfose e na linha do axioma de S. Gregório de Nazianzo («o que não foi assumido não foi redimido»), qualquer visão que suponha uma saída para fora da humanidade é rejeitada. É neste sentido que Falque dá razão a Heidegger ao reconhecer o paradoxo que o homem vive de, dentro da sua condição criatural, se perceber mais perto dos animais e sentir-se mais perto de Deus. (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 271-272).

¹¹⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 274.

¹¹¹ Falque considera a carne como o que se experiencia fenomenologicamente no corpo. Ela não é, neste sentido fenomenológico, o simples substrato biológico e molecular que compõe cada pessoa (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 345).

evento criador de tempo, pois abre um novo modo de temporalidade¹¹². Não se sabe muito bem o modo de ocorrer, mas pode-se depreender que muda tudo para o homem e até opera alterações no seio da Santíssima Trindade.

O que acontece no ato da metamorfose em si, é lido por Falque a partir da carta de S. Paulo aos Romanos segundo a passagem «sede transformados (*metamorphóysthe*) pela renovação da vossa mente» (*Rm* 12:2)¹¹³. Esta renovação da mente é interpretada como uma clara alteração da forma, como Falque explica: «ressuscitar, com efeito, retorna ao receber a forma (*morphē*) que é ela mesma de Deus»¹¹⁴. O autor destaca que a forma não é estanque nem em Deus, nem no homem. A encarnação e a ressurreição alteram a estrutura da Trindade, pelo que Deus não é só substância, mas potência. A potência divina, que exprime a capacidade de haver alteração em Deus, existe em favor do homem¹¹⁵. Por outro lado, Falque destaca a ideia de que a espécie humana, não sendo somente da ordem da natureza, ainda não está fixada. Significa isto que as características humanas ainda são suscetíveis de sofrer alguma alteração¹¹⁶. Para o autor francês, esta noção de mutabilidade no homem com a ressurreição é mais adequada do que considerar que pela ressurreição há uma melhoria ou restauração no que já existe. O homem está assim à espera da ressurreição do seu corpo que, na linha do que afirmara S. Ireneu, não se dá na substância, mas na potência de Deus que é o Espírito Santo¹¹⁷. Este hiato apresenta o paradoxo dum «poder impotente de Deus»¹¹⁸ no presente da história. Porém, o momento dessa

¹¹² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 273.

¹¹³ A este respeito M. Alves afirma que «embora em *Rom* 12:2 não se especifique a meta da transformação, isto é, a forma ou imagem que os destinatários da carta são exortados a assumir, a partir do paralelismo com *2 Cor* 3:18 somos levados a pensar que se trata da imagem do Senhor, que deve ser contemplado nos cristãos» (M. ALVES, *Sagrado e Santidade: Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo* (Lisboa: Edições Didaskalia 1996) 59. Sobre o modo como uso paulino da expressão «methamorfýsthai» e o modo como esta se liga à transfiguração de Jesus veja-se o estudo de J. S. Banks (cf. J. S. BANKS, «St. Paul and Gospels»: *Expository Times* 5 (1893/94) 413-415).

¹¹⁴ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 274. O autor nota ainda que a forma divina é recebida pela força que a modela que é o Espírito Santo, pelo que o Filho nunca a deixou.

¹¹⁵ Falque concorda com Hans Jonas que defende que Deus se sente afetado pelo mundo e o seu ser é influenciado pelo que nele se desenrola (cf. H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (Paris: Rivages-Poche, 1994) 24-25. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 274).

¹¹⁶ Falque está aqui em consonância com Nietzsche e recorre mesmo à afirmação deste de que o homem é um «animal com características ainda indefinidas» (F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal: Prélude a une philosophie de l'avenir*, §62 (Verviers (Bélgica): Marabout 1975) 93.

¹¹⁷ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 6, 2: *SCh* 153, 85.

¹¹⁸ Cf. *TPh: Le Passeur de Gethsémani*, 86-92. Para aprofundar este tema, Falque remete também para H. Jonas (cf. H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (Paris: Rivages-Poche, 1994), 27-30. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 274).

mudança em sentido pleno não é no futuro por o Espírito Santo não ter capacidade para agir agora, mas devido ao caminho do homem e às suas necessidades que a pedagogia divina acolhe.

2.3. Requisitos para uma ontologia do ressuscitado

Se, por um lado, Falque afirma que, com a ressurreição, o mundo se torna outro, por outro, nega a existência de dois mundos¹¹⁹. A hipótese posta é a de uma metamorfose de um mesmo mundo e não uma justaposição de mundos. Não se deve ver na ressurreição uma fuga do mundo, mas a vivência deste mundo de um modo novo: uma nova maneira de viver no mundo. Para não justapor mundos, Falque considera necessários «dois requisitos de uma verdadeira ontologia do ressuscitado»¹²⁰. O primeiro requisito é a existência de uma unidade entre o mundo humano e o divino, a que o autor chama unidade monadológica¹²¹. O segundo requisito apontado é haver uma individualidade da vivência de cada pessoa que não a anule, mas lhe permita viver este mundo de um modo novo.

2.3.1. A hipótese monadológica

Cada sujeito permanece substancialmente passivo relativamente ao que lhe acontece no movimento da ressurreição, como já acontece no nascimento. O ato divino que metamorfoseia pessoalmente o homem é uma ação de Deus em favor deste (*pro nobis*), mas também é muitas vezes visto como uma ação de Deus em si (*in se*). Falque nota que, por vezes, estas ações em Deus são vistas como pedagogicamente distintas¹²². Ou seja, ao interpreta-se o modo como Deus opera, entende-se que a ação divina *pro nobis* é vista como externa à ação divina *in se*, o que é errado.

¹¹⁹ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 278.

¹²⁰ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 303-307.

¹²¹ O termo «monadológico» vem da filosofia monadológica. A monadologia, no sentido em que o autor, a usa deriva da doutrina de G.-W. Leibniz. Na metafísica de Leibniz, o universo é composto por mónadas que são os elementos simples da natureza e formam os elementos compostos. Cada mónada é distinguível das demais ao possuir qualidades que variam por princípio interno. Deus surge como a mónada unificadora: a «Mónada das mónadas» (cf. G.-W. LEIBNIZ, *La Monadologie*, §§1-11; L. PRENANT (dir.), *Œuvres choisies de G.-W. Leibniz* (Paris: Librairie Garnier Frères 1940) 299-301).

¹²² Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 277.

Falque, ao propor que não haja uma divisão entre o mundo e o humano, ou seja, que não haja dois mundos, rejeita uma interpretação da ação divina com tal desfasamento. A hipótese de uma unidade monadológica entre o divino e o humano é o caminho aberto por Falque para suspender esta visão¹²³. Segundo o autor, «esta “monadologia sem harmonia preestabelecida” (...) suprime a separação dos mundos. A tal ponto (...) que não há mais dois mundos no cristianismo, mas diferentes maneiras de viver o mesmo mundo»¹²⁴, pois na vida do homem enxertada em Cristo transparece uma pertença comum a Ele.

Com a hipótese de uma unidade monadológica, o homem é incorporado em Deus num sentido que impede qualquer visão dualista do mundo. A incorporação do homem em Deus torna-se fundamental, para não se dar espaço a alguma degeneração teológica que dê a entender que, na perspectiva da ressurreição, Deus possa estar de um lado e o homem do outro¹²⁵. Assim, a metamorfose da finitude é analisada, não apenas na perspectiva da transformação de Cristo, mas também em referência à metamorfose n'Ele de toda a humanidade, pelo «apelo do Pai e na força do Espírito»¹²⁶. É na metamorfose de Cristo e por ela que o homem é elevado e metamorfoseado. Falque deduz assim que tudo o que há no homem, houve antes em Deus, exceto o pecado, pois Ele tudo redimiu¹²⁷.

2.3.2. A individualidade da vivência

O segundo requisito que Falque apresenta para uma ontologia do ressuscitado é que cada um que é metamorfoseado mantenha uma individualidade na sua vivência do mundo¹²⁸. Partindo do *Dasein*, Falque nota que este constitui fenomenologicamente uma estrutura de encontro com o mundo. Quer isto significar que o que faz o mundo para cada sujeito na fenomenologia não é a objetividade das suas características, mas a experiência que o *Dasein*

¹²³ Esta hipótese vem de S. Boaventura que reconhece que cada um vê Deus no espelho d'Ele que o próprio é (cf. BOAVENTURE, *Les Six Jours de la Création (Hexaëmeron)*, V, 349b (Paris: Desclée – Cerf 1991) col. IV, 6, 175). Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 278).

¹²⁴ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 278-279.

¹²⁵ Uma visão de Deus a partir de fora do processo pode ser válida e necessária numa perspectiva da criação, uma vez que o que é criado lhe é externo. Contudo, não é aceitável numa perspectiva da ressurreição, donde vem esta ressalva do autor, rejeitando qualquer externalização do papel de Deus no processo. De qualquer modo, mesmo na teologia da criação é controverso que Deus e o homem se coloquem nalguma posição oposta.

¹²⁶ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 279.

¹²⁷ É neste modo que interpreta a teologia balthazariana que defende ser passível de se aplicar ao seio de Deus o que é dito acerca criação (cf. H. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. II (Paris: Aubier 1968) 262).

¹²⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 295-298. 303.

faz perante o que o rodeia. Essa experiência torna o que rodeia a pessoa num mundo que lhe é familiar e que depois vai constituir a sua memória¹²⁹.

Se, de facto, Falque defende que a relação do homem com esse único mundo é única, então, de um ponto de vista fenomenológico, não se pode considerar que o homem está no mundo como a água que está simplesmente contida num copo¹³⁰. Deus e o mundo são, para cada homem, objetos com os quais este se relaciona. Por sua vez, estas relações que cada um tem, em si mesmas, não podem ser algo neutral¹³¹. O pensamento fenomenológico concorda com a visão cristã, pois no cristianismo o mundo também não é um contentor neutro. Tal facto deve-se ao tipo de relação que o homem tem com o que o envolve e com Deus conforme a Sua presença nele é reconhecida¹³². Esta individualidade que cada homem tem perante o que o rodeia, deve permitir que cada um seja diferente diante de Deus, consoante a sua identidade e características próprias. Assim, a integração do homem em Deus não pode diluir a especificidade e singularidade de cada ente.

2.4. A ressurreição como fenómeno para o homem

A análise do modo como os fenómenos surgem diante do homem oscila entre dois pólos. O primeiro pólo, denominado «idealismo», destaca que o que aparece ao sujeito na consciência seja produto desta¹³³. O pólo oposto, denominado «realismo», nota que o que aparece diante do sujeito existe fora do próprio sujeito¹³⁴. Falque afirma que se deve considerar que em cada um há «aparições (*Erscheinungen*) que se tornam fenómenos na forma de atos e não de entes»¹³⁵.

¹²⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §12 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 91.

¹³⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 308.

¹³¹ Falque mantém-se em sintonia com Heidegger que também defende que a ideia de que se vem ao mundo e se parte do mesmo modo como se veio é inválida num ponto de vista fenomenológico (cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §9 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 79).

¹³² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 309.

¹³³ Idealismo pode ser definido como a «atitude filosófica que reduz toda a realidade a formas de pensamento» (M. HENRIQUES – N. BARROS, *Olá, Consciência!*, (Carnaxide: Santillana Editores 2013) 418). Nesta doutrina a consciência produz o objeto que lhe aparece, uma vez que a verdadeira realidade, nesta corrente filosófica, está nos efeitos da poética da consciência, ou seja, no mundo das ideias.

¹³⁴ Realismo é uma doutrina segundo a qual «o conteúdo da experiência corresponde a uma realidade independente do eu» (M. HENRIQUES e N. BARROS, *Olá, Consciência!*, (Carnaxide: Santillana Editores 2013) 423).

¹³⁵ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 355.

Neste sentido, ao refletir sobre a ressurreição, o fenomenólogo conclui que esta é um fenómeno na sua própria definição e não uma fantasia que derivaria duma alucinação coletiva¹³⁶.

Consequentemente, Falque defende que no fenómeno da ressurreição o que importa não é a coisa em si, ou seja, o corpo do ressuscitado em si, mas o modo como o ressuscitado se oferece aos seus irmãos¹³⁷. Assim, a auto-manifestação do próprio Cristo, por si mesmo, faz dessa manifestação o modo de ser fenomenal do Cristo Ressuscitado. É nesta chave de leitura que Falque interpreta a afirmação da Primeira Carta de S. João: «a Vida manifestou-se; nós vimo-la, dela damos testemunho» (*I Jo* 1:2). É a partir de uma manifestação, que consiste no fenómeno da ressurreição, que se pode gerar um encontro com o próprio Cristo. Subsequentemente, é deste encontro e do acolhimento da sua manifestação na vida de cada homem que pode ser entendido todo o fenómeno cristão¹³⁸.

Falque apoia-se na análise dos fenómenos feita por Husserl quando este afirma que todos os fenómenos aparecem na consciência humana e através dela. Consequentemente, o mundo não é para o homem outra coisa senão o que existe e vive pela sua própria consciência¹³⁹. Nesta linha, o autor nota que este carácter profundamente pessoal da ressurreição não relativiza a experiência da mesma, nem reduz o seu acontecimento a algum foro individual e fechado de cada um. Deste modo não se pode considerar que o carácter objetivo do fenómeno possa ser reduzido a uma mera objetividade impessoal. Olhar a ressurreição a partir da fenomenologia reconhece nesse evento esta dupla perspetiva: por um lado pessoal e subjetiva, por outro comunitária e objetiva.

¹³⁶ Sobre as várias modalidades de aparecimento com que o fenómeno se pode manifestar, veja-se M. Heidegger (cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, §7 (Petrópolis: Vozes 1988) Parte I, 56-70).

¹³⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 355.

¹³⁸ No início da sua Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, Bento XVI também assume o encontro com Cristo como o motor que inicia a vida cristã. O papa explica que o cristianismo começa a partir de um encontro com Cristo e do acolhimento da sua manifestação na vida de quem com Ele se encontra (cf. BENEDICTI PP. XVI, *Litterae Encyclicae de christiano amore (Deus Caritas est)*, §1, em *AAS* 98 (2006)).

¹³⁹ Cf. E. HUSSERL, *Meditações cartesianas: Introdução à fenomenologia*, §8 (Porto: Rés Editora 2003) 33.

3. A ressurreição vivida por Deus

O ato da metamorfose originada pela ressurreição de Cristo tem consequências no Criador e na criação. A própria Trindade divina, nunca deixando de ser «Pai-Filho-Espírito Santo», é também «Pai-Cristo-Espírito Santo», devido à transformação que sofre com a encarnação, morte e ressurreição do Filho¹⁴⁰. Nesta parte apresentam-se as consequências para Deus que Falque reconhece no fenómeno da ressurreição. Estas estão divididas em dois grupos: as consequências no corpo de Cristo e no modo como são vividas as relações no seio da própria Trindade.

3.1. A transformação no corpo de Cristo

Ao incarnar, o Verbo divino experienciou um determinado modo de viver através do seu corpo. Falque, não afirmando ostensivamente qual foi o modo, procura compreendê-lo indiretamente. Para o autor, Cristo não procurou revelar ter um corpo como o dos demais homens. O que o Senhor manifestou foi a ressurreição na sua própria carne e que a humanidade ressuscitará também na carne que hoje a compõe¹⁴¹. Contudo, esta carne não deve ser entendida em sentido fisiológico, como o próprio afirma: «uma total identificação do corpo biológico com o ressuscitado, além do caso singular da encarnação leva a grandes aberrações»¹⁴². Isso significa que o corpo ressuscitado de Cristo se apresenta diferente dos demais seres corporais, tal como dos demais seres espirituais, pois estes não nasceram e morreram como homens¹⁴³.

Apesar das limitações na interpretação dos relatos das aparições de um modo meramente corporal, Falque apresenta uma leitura dos mesmos. Nesta leitura, o autor não deixa de destacar que de um ponto de vista meramente objetivo, a partir dos relatos da ressurreição, Cristo Ressuscitado desafiaria magicamente «as condições mais elementares (ou transcendentais) de

¹⁴⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 280-281.

¹⁴¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 346.

¹⁴² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 346.

¹⁴³ Falque não desenvolve de que modo estes corpos espirituais diferem. Pode-se considerar que o seu desenvolvimento entra num campo especulativo do qual o autor se quer afastar e para o qual o método fenomenológico não pode contribuir com um mínimo de segurança, por não ter um fenómeno que seja um justo objeto da correlação noético-noemática.

toda a aparição de um fenómeno»¹⁴⁴. Em primeiro lugar do ponto de vista do reconhecimento, pois não só não é reconhecido quando deveria, como também é reconhecido sem que se lhe diga que o foi (cf. *Jo* 21:12)¹⁴⁵. Em segundo lugar, Jesus desafiaria também as condições normais do fenómeno, pois aparece a muitas pessoas ao mesmo tempo e do mesmo modo (cf. *I Cor* 15:6), desaparece diante das pessoas (cf. *Lc* 24:31) e aparece a diferentes pessoas em lugares diferentes, sem parecer haver tempo para a respetiva viagem (rejeitando assim o princípio da localização dos corpos)¹⁴⁶. Por último, o Senhor parece ter um corpo sem peso ou solidez (uma vez que na ascensão é capaz de subir aos céus, como que a voar (cf. *Act* 1:9)) e até é capaz de atravessar paredes (cf. *Jo* 20:19.26).

Contudo, uma análise feita assim, sem um reconhecimento da sua ressurreição na carne é claramente pobre e incapaz de abarcar o mistério do Ressuscitado. Para ajudar a interpretar esta ambiguidade e esta diferença entre o corpo espiritual e o corpo material, Falque recorre à análise fenomenológica do corpo feita por Edmund Husserl¹⁴⁷. O filósofo alemão apresenta uma distinção a nível fenomenológico entre o corpo físico, que contém a ordem do prazer, ao qual chama *Körper*, e o corpo vivido, ao qual chama *Leib*:

«O corpo carnal e o corpo ressuscitado são um só e o mesmo corpo, de tal modo que entendemos por “carne” não a nossa substância corporal (*Körper*), mas o modo no qual a vivemos e a experimentamos hoje como corpo vivido que nos afeta e pelo qual nós somos afetados (*Leib*): “deste modo o corpo (*Körper*) e a carne (*Leib*) são do ponto de vista da perceção essencialmente distintos”¹⁴⁸»¹⁴⁹.

Segundo o fenomenólogo, na encarnação do Verbo pode-se ver de um modo mais estrito a preparação da ressurreição a partir da sua vivência no corpo, como o próprio nota: «na sua Encarnação pelo seu modo de ser no mundo através do seu corpo, o Verbo viveu e preparou a

¹⁴⁴ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 348-349.

¹⁴⁵ Para ilustrar esta tese, Falque recorre diferentes formas do modo como o Ressuscitado aparece (cf. *Mc* 16:12). Na sua interpretação do relato bíblico, Cristo mostra-se capaz de desafiar o que o autor considera «a lei mais básica da conservação morfológica da identidade» (*TPh: Métamorphose de la finitude*, 348).

¹⁴⁶ De acordo com a «janela temporal» do Evangelho segundo S. Marcos, a aparição de Jesus a Maria Madalena no túmulo, aos discípulos a caminho de Emaús e aos onze em Jerusalém acontece num período de tempo que parece muito curto (cf. *Mc* 16:9-14).

¹⁴⁷ Cf. E. HUSSERL, *A crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Lisboa: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2008) 119-120.

¹⁴⁸ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendente* (Paris: Gallimard 1976) 122.

¹⁴⁹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 344.

sua ressurreição como revelação plena e total do modo de ser da sua carne»¹⁵⁰. Assim, a fim de interpretar a relação do Verbo com o corpo que assume nos modos de vivência, Falque põe em diálogo a corporeidade incarnada e a ressuscitada. Neste sentido, o debate sobre o acontecimento da encarnação versa mais sobre um «tornar-se corpo» (*Körper*). Por outras palavras, como é que a *Leib* do Verbo que já existia antes da encarnação se torna, ao incarnar, uma carne física (*Leibkörper*)¹⁵¹.

Para Falque, o Ressuscitado mostra-se quando a carne se torna manifesta¹⁵². O tornar-se corpo antecipa o tornar-se carne e a consequente consagração na corporeidade do Verbo da expressividade da sua própria divindade. Nesse movimento, o corpo material retira-se para dar lugar ao corpo espiritual. Para o autor francês, o corpo material do Ressuscitado é tornado presente na hóstia consagrada, na qual o espírito se torna matéria para que a matéria humana se torne espiritual, mas não num *Körper* do Ressuscitado¹⁵³.

Se por um lado se sabe que é verdadeiramente o corpo estigmatizado que ressuscita, não se sabe, contudo, se este terá a mesma corporeidade molecular que tinha antes da ressurreição, uma vez que o corpo ressuscitado de Jesus parece não poder ser agarrado como as demais coisas do mundo (cf. *Jo* 20:17). Neste sentido, a ascensão de Cristo não significa uma mera subida do corpo, mas a conversão de um corpo terreno num corpo celeste. Tal movimento é uma marca clara do batismo, que constitui um processo de ascensão constante, sem ver a glória¹⁵⁴ de um modo pleno. De facto, os discípulos tiveram dificuldade em ver mais do que um simples espírito no Ressuscitado (cf. *Lc* 24:37), como também tinham tido dificuldades antes da sua morte, parecendo-lhes ver um fantasma num encontro no lago (cf. *Mc* 6:49).

Falque questiona então como seria uma aparição da carne ressuscitada sem a sua redução ao corpo, pois o corpo de Cristo, embora tenha um modo específico de viver a sua materialidade, não é imaterial. Para o autor, é errado procurar-se na ressurreição uma metamorfose do *Körper* de cada homem. A sua proposta é que talvez faça mais sentido uma

¹⁵⁰ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 357.

¹⁵¹ E. HUSSERL, *Husserliana*, vol. XIV, 77. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 345.

¹⁵² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 354. Note-se que, neste âmbito filosófico, olhar o corpo e a carne é diametralmente oposto ao que tem sido, geralmente, a práxis teológica na sua tradição.

¹⁵³ Cf. *TPh: Les Noces de l'Agneau*, 638-643.

¹⁵⁴ O termo «glória» é usado por Falque para se referir à presença de Deus na sua total manifestação, sem qualquer intermediário. A este termo corresponde uma alusão ao estado de relação com Deus em que S. Paulo se refere na primeira carta aos Coríntios: «Agora, vemos como num espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face. Agora, conheço de modo imperfeito; depois, conhecerei como sou conhecido» (*I Cor* 13:12).

busca do modo como cada um vive relacionalmente na sua carne¹⁵⁵. Esta é também a linha dos textos sagrados, em que se nota que os discípulos reconhecem o Senhor pela experiência relacional que têm com Ele e não pelo corpo biológico (e.g. *Lc* 24:30-32; *Jo* 21:12)¹⁵⁶.

Falque propõe que é preciso passar da atitude natural para a suspensão fenomenológica, pois «o que é verdade da fenomenologia para a redução ou o pôr entre parêntesis a objetividade do corpo, é-o ainda mais da teologia para a conversão que exige a ressurreição»¹⁵⁷. Para tal, reporta à interpretação que Mestre Eckhart faz da passagem em que Jesus visita Marta e Maria (cf. *Lc* 10:38-42)¹⁵⁸. Para Mestre Eckhart, no serviço, Marta tem o Senhor espiritualmente consigo. Por isso, pode estar com Ele, ainda que não estejam fisicamente no mesmo espaço. A proposta que esta faz à sua irmã é no sentido de esta passar a este estado superior, saindo de uma busca objetiva de Jesus. Falque nota que a Ressurreição não deve ser vista como uma simples manifestação de outro modo de ser na carne, mas deve também exigir uma visão mais recolhida da substancialidade do *Körper*, como testemunham os discípulos que não vêem o Senhor quando chegam ao sepulcro¹⁵⁹.

3.2. A transposição aperceptiva em Deus

Em *Le Passeur de Getsémani*, Falque explora como o sofrimento do Filho é o seu caminho para o Pai. Este caminho não aparece como uma fuga ou uma negação da paixão, mas é uma transferência do seu modo de vida na carne para o modo espiritual vivido pela Trindade. Falque considera que esta passagem realiza de um modo pleno a tese husserliana da transposição aperceptiva do outro. A ligação das pessoas divinas entre si permite que o Filho consiga de um modo pleno «transferir para o Pai na sua experiência de consciência (como espírito) o que experienciou nas suas experiências carnis (como corpo)»¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 351.

¹⁵⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 346.

¹⁵⁷ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 352.

¹⁵⁸ Cf. M. ECKHART, «Sermon 86»: J. ANCELET-HUSTACHE (dir.) *Sermons*, t. III (Paris: Seuil 1979) 178-179.

¹⁵⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 353. Falque baseia-se no diferente uso de verbos no relato joanino da ida de Pedro e João ao sepulcro vazio: o verbo «blépō» (*Jo* 20:5), o verbo «theōrēō» (cf. *Jo* 20:6-7) e o verbo «oráō» (20:8).

¹⁶⁰ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 259.

Na sua tese, Husserl considera que um ente pode partilhar uma experiência comum com um outro, criando uma esfera comum. Esta passagem compreende o que o filósofo determinou como a transposição aperceptiva¹⁶¹. É importante realçar que o homem é capaz de se libertar da sua própria perspectiva e transferi-la para uma outra perspectiva. É esse movimento que permite a cada pessoa aceder ao outro como um par ou, dito de outro modo, como uma outra versão de si mesmo¹⁶². No homem, devido à «irredutível impenetrabilidade das consciências»¹⁶³, é sempre mantida uma certa distância para com o outro: pode-se sofrer com o outro, mas nunca sofrer como ele. Esta tentativa de se pôr no lugar do outro nunca pode ser plena entre os homens, porque cada um faz a experiência a partir do seu modo de ser no seu corpo¹⁶⁴. Neste sentido, o outro nunca deixa de ser ele mesmo.

Para Falque, a análise é diferente se a transposição aperceptiva for referida às relações entre as pessoas da Santíssima Trindade. Por um lado, o Filho tem na sua relação com o Pai total capacidade de Lhe passar a sua experiência, por outro lado o Pai, pelo Espírito Santo, consegue «metamorfosear-se» no Filho¹⁶⁵. Esta característica, própria somente da morte de Cristo, não significa que ela tenha um sentido diferente de uma outra morte humana, mas que o Pai tem o peso da morte do Filho, apesar de padecer dela¹⁶⁶. Deste modo, Falque argumenta que o quadro husserliano está limitado a corpos mortais e que a análise da transposição aperceptiva em corpos metamorfoseados ou ressuscitados está fora dos limites propostos por Husserl para as relações entre os homens¹⁶⁷. Assim, o autor procura saber se o Filho consegue operar esta transposição aperceptiva, da sua experiência vivida na carne para a experiência vivida na consciência feita pelo Pai, e de que modo o faz.

A Trindade está unida na provação e assume a totalidade da mesma, pois, pela fé, o Filho mantém sempre a relação com o Pai e nunca deixa de ser Filho. Daqui Falque conclui

¹⁶¹ No quadro da *epoché* fenomenológica de Husserl, sem a possibilidade de uma transposição aperceptiva e, conseqüentemente da criação desta esfera comum de partilha, o homem fica reduzido ao solipsismo. Este tema não é aprofundado em si, uma vez que, neste debate só lhe interessa a hipótese lançada pelo enquadramento husserliano. Para mais desenvolvimentos sobre a transposição aperceptiva, o autor remete para o seu artigo *L'alterité angélique ou l'angeologie thomiste au fil des Méditations cartésiennes de Husserl* (1995) (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 260).

¹⁶² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 260.

¹⁶³ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 266.

¹⁶⁴ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 261.

¹⁶⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 261.

¹⁶⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 258.

¹⁶⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 261.

poder-se afirmar que toda a Trindade padece o sofrimento do Filho. Contudo, somente no Filho é que o sofrimento acontece no modo carnal, porque nas demais Pessoas só existe no modo espiritual¹⁶⁸. Por um lado, isso é possível porque as propriedades do Verbo de Deus podem ser atribuídas ao Cristo e vice-versa. Por outro lado, há uma união indissolúvel entre o Pai e o Filho, ainda que só o Filho é que incarna e morre na cruz. Falque ilustra o seu pensamento com teologia de S. Anselmo, quando este defende que o Pai ganhou como conhecimento experiencial, o que antes tinha como conhecimento de ciência¹⁶⁹.

Deste modo é necessário entrar no debate sobre a impassibilidade divina. Falque concorda com Orígenes ao afirmar que o próprio Pai não é impassível¹⁷⁰. No entanto, esclarece a sua posição afirmando que «dizer que “o Pai em si não é impassível” não é nem condenar todas as formas de impassibilidade em Deus, nem limitar a sua paixão somente ao momento da redenção»¹⁷¹. A sua posição defende a existência de uma diferença ontológica entre a paixão divina e a humana. As paixões humanas são geralmente patológicas e quase sempre vêm de fora. A paixão divina é uma paixão de caridade (*passio caritatis*) e nunca pode ficar subordinada a sofrimentos externos ou patológicos¹⁷². Esta paixão é plena de intenção e completamente interior. Por outro lado, Falque defende que há na Trindade um sofrimento desde a origem que é o «*pathos* divino». Este *pathos* é uma empatia de comunhão que une desde sempre a Trindade. Devido a este modo de ser intratrinitário, toda a paixão voluntária de Deus não está limitada ao momento da redenção, mas está na Trindade desde a sua origem e une-a desde sempre¹⁷³.

Anulando deste modo a possibilidade de o Pai permanecer na pura impassibilidade, Falque defende que o Pai está diferente no fim em relação com o modo como está no princípio. É neste sentido que o autor defende a existência de uma alteração do mundo a partir da metamorfose no seio da própria Trindade:

¹⁶⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 262-263.

¹⁶⁹ Cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi un Dieu-homme (Cur Deus homo): L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, vol. III, liv I, 9 (Paris: Cérif 1988) 63. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 267.

¹⁷⁰ Cf. ORÍGENE. *Homélie sur Ézéchiél*, VI, 6: *SCh* 352, 231.

¹⁷¹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 263.

¹⁷² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 264. A este respeito, Falque afirma que Deus, apesar de ser impassível no sentido anteriormente referido, não é incompassível, ou seja, tem compaixão. Esta compaixão divina é considerada como distinta de afeto. Ela corresponde, a uma afeição divinizante que o homem recebe passivamente.

¹⁷³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 265.

«A metamorfose do mundo é metamorfose de Deus, se assumimos que o mundo está composto em Deus: o conhecimento da finitude e da morte do homem no ato da criação não se identifica, para o Pai, com a provação da finitude e da morte do seu Filho no ato da Redenção»¹⁷⁴.

Deste modo, a partir da transposição aperceptiva em Deus, a ressurreição é capaz de produzir a metamorfose do Filho e nessa metamorfose também a da finitude nele¹⁷⁵. O Filho, enchendo-se de compaixão pela humanidade pode revelar ao Pai o drama humano, de um modo totalmente divino e humano.

4. A metamorfose da criação

No primeiro ponto foi analisada a situação do *Dasein* como ser no mundo, fechado para Deus num primeiro momento. Este ente tem, contudo, a capacidade de ser posto em relação com o transcendente. Essa abertura acontece para Falque na metamorfose do mundo e de Deus operada através da ressurreição do Filho. Após serem apresentadas as características de tal metamorfose e o modo como ela opera a transformação na Trindade, segundo Falque, o seguinte ponto pretende expor o que o autor francês considera ser a metamorfose da criação. Neste sentido, primeiro é apresentado o motor de tal transformação que é a nova relação do homem com Deus, bem como a ambiguidade e dificuldade existencial que há no processo de conversão. De seguida é apresentada a leitura de Falque sobre o modo como a ressurreição cria uma alteração profunda na vivência humana do corpo e no corpo, enquanto *Leibkörper*. No seu ensaio, Falque tenta concretizar, em sentido fenomenológico, o que pode significar esta «vida nova» de que se fala, interpretando-a como a já referida passagem do modo carnal para o modo espiritual de viver. Para tal é necessário analisar as alterações ocorridas na estrutura do mundo e, por último, nas relações do homem.

¹⁷⁴ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 267-268.

¹⁷⁵ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 265.

4.1. O motor da metamorfose

Como foi referido nos pontos anteriores, a transformação que acontece no mundo a partir da ressurreição de Jesus não pressupõe, para Falque, uma «natureza pré-estabelecida». Esta metamorfose acontece diante dum mundo que ela própria configura e que, portanto, em si ainda está por se estabelecer de um modo definitivo¹⁷⁶. Neste sentido, a ressurreição tem para o autor o papel central no devir do mundo.

Neste devir, de um ponto de vista heurístico, a condição primeira do homem não é divina. É a ressurreição que, num segundo momento, metamorfoseia o próprio homem para que se defina plenamente. Essa transformação afeta também o interior da Trindade uma vez que o homem é inserido no seio divindade: passa a ser filho de Deus. Esta alteração no *Dasein* gera uma nova estrutura no modo de ser humano na sua relação com o mundo e o tempo¹⁷⁷. A nova estrutura não vem alterar uma natureza já existente, mas forma a natureza humana que já existe («já não sou eu quem vive, é Cristo que vive em mim» (*Gl 2:20*)), bem como o seu modo de ser em relação com o que a circunda.

Neste sentido, Falque conclui que o mundo se torna outro no sentido em que o homem metamorfoseado se torna outro¹⁷⁸. Isso acontece num evento que sobretudo «é um evento do mundo ou que é produzido no mundo, mas o evento que “modifica o mundo”»¹⁷⁹. A metamorfose do mundo operada pela ressurreição ocorre independente de cada homem e quase sem ele. Contudo é só na transformação do sujeito que realmente o mundo se torna outro, o que só acontece com uma adesão livre do mesmo. Após ter sido batizado, o caminho para o cristão passa por ser aquilo em que se transforma, ao invés de regressar a um «debruçar-se sobre si» num ato de fechamento, ou seja, ao pecado.

Esta nova vivência a que o homem é convocado é nomeada nos escritos joaninos como «vida eterna». Para Falque, a vida eterna no cristianismo não assenta numa leitura teológica baseada na mera vontade de durar (como Nietzsche interpreta que seja o objetivo de uma

¹⁷⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 307.

¹⁷⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 307.

¹⁷⁸ Recorde-se que, na visão fenomenológica do autor, a relação com o mundo é subjetiva, ainda que concomitantemente objetiva, como foi referido.

¹⁷⁹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 309.

ressurreição¹⁸⁰), mas numa vida vivida em ordem a uma plena adesão a Deus¹⁸¹. Resultante deste desígnio divino para com o homem, surge a vocação deste à vida eterna como esta passagem do modo carnal de viver para o modo espiritual. A vida eterna é, primeiramente, uma experiência do tipo relacional intimamente ligada ao conhecimento de Deus (cf. *Jo* 17:3)¹⁸². Na Bíblia o conhecimento tem carga sexual na união entre o gerado e o gerador, o que leva a que o amor humano como amor *éros*¹⁸³ tem algo do *agápē* divino¹⁸⁴. A busca do conhecimento de Deus não trata algo da ordem temporal, nem pretende indagar sobre o futuro, mas viver hoje em união com Deus na atual condição em que cada um se encontra.

Para Falque, o conhecimento de Deus leva a que se questione, de um modo teológico, não só o acontecimento do nascimento corporal, como também o crescimento espiritual¹⁸⁵. Este nascimento acontece na consciência de cada um (cada pessoa sabe que começou com o seu nascimento, apesar de não se recordar dele) e no seu corpo (no qual se elabora o mundo e que recorda a cada pessoa que esteve carnalmente presente no seu nascimento). Assim, Falque defende que, pelo processo da ressurreição, já se alcança um vislumbre da eternidade que se pode vir a viver no Céu como relação mais perfeita com Deus. Em S. João, essa relação última e perfeita com Deus é denominada pela expressão «ressurreição final» que aponta para um

¹⁸⁰ Esta ideia surge em Falque a partir da interpretação que faz de Nietzsche. Para o fenomenólogo, em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche vê na criança a última transformação que gera o novo começo que faz perdurar o espírito (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude* 256).

¹⁸¹ A adesão a Deus é um tema central na teologia por ser o objetivo de cada ato religioso. Nela está expresso o modo como Deus é conhecido ou se dá a conhecer em cada ação religiosa. Na teologia cristã, há uma profunda conceção de o crente é arrebatado pela Trindade para a natureza divina. Neste campo entram os êxtases místicos e o modo de alimentar uma vida espiritual. No âmbito deste trabalho não se pretende enveredar por esse caminho, mas somente alcançar a característica da relação do cristão com Deus. Em relação ao Judaísmo, Falque defende que há uma distinção porque o cristão não está num puro frente-a-frente com Deus. Criticando o pensamento de Nietzsche, é destacado que no modo como Deus se relaciona com o crente no cristianismo não há algo parecido com um *Deus ex machina*. Falque destaca, como tem sido notado que o Deus em quem o cristão acredita é caracterizado por estar profundamente comprometido com a criação (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude* 257).

¹⁸² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 331.

¹⁸³ O amor *éros* é o amor de tipo paixão que «não nasce da inteligência e da vontade, mas de certa forma se impõe ao ser humano» (BENEDICTI PP. XVI, *Litterae Encyclicae de christiano amore (Deus Caritas est)*, §3, em *AAS* 98 (2006)). Por outro lado, *agápē* é o amor de tipo caridade. Bento XVI explica que «este vocábulo exprime a experiência do amor que agora se torna verdadeiramente descoberta do outro, superando assim o carácter egoísta que antes claramente prevalecia» (BENEDICTI PP. XVI, *Litterae Encyclicae de christiano amore (Deus Caritas est)*, §6, em *AAS* 98 (2006)).

¹⁸⁴ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 331.

¹⁸⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 335.

momento futuro (e.g. *Jo* 6:40). Esta diferencia-se da expressão «vida eterna» que aparece sempre com uma conotação de presente e sem limite¹⁸⁶.

Este renascimento espiritual que se almeja parece, no entanto, estar longe da vivência atual de cada homem e, portanto, Falque afirma que ele parece estar circundado de alguma ambiguidade¹⁸⁷. Isto porque ele não só ultrapassa a geração carnal e a capacidade de compreensão que cada um tem, como retém um hiato entre a sua possibilidade e a sua realização¹⁸⁸. De facto, a necessidade de restaurar a vida não é por si garante da sua realização. Entre o que não se controla e o mundo que cada um cria a partir da sua consciência (dum ponto de vista fenomenológico) surge a linha da adesão do homem a Deus e a sua adesão de fé¹⁸⁹.

A fé surge, para o autor, como a grande resposta de Deus ao desejo de eternidade inserido no coração do homem que este por si não pode alcançar. É importante recordar que o homem está, à partida, encerrado na finitude própria do *Dasein* e não pode, por si, aderir à graça divina, pelo que toda a humanidade está sob a dependência da graça de Deus (cf. *Rm* 3:23). De facto, se o *Dasein* não se assumir finito e desejoso de eternidade, a ressurreição não altera nada, nem o homem procura Cristo. Assim, o primado da Graça surge sempre como um dom externo ao crente. Este procura-a, mas, ao recebê-la, é sem mérito algum da sua parte (cf. *Ef* 2:8).

Ao menos num primeiro tempo, todo o homem pensa a morte a partir de uma falta de sentido de um modo absoluto na sua vida. O fim da morte como fim da falta de sentido acaba com a finitude que compõe estruturalmente o *Dasein*. O fim do fechamento que a finitude própria do *Dasein* lhe confere é, para o autor, a grande consequência da ressurreição¹⁹⁰. Este encerramento concretiza-se, para Falque, em dois níveis que são metamorfoseados no próprio evento da ressurreição¹⁹¹. Por um lado, há uma remissão dos pecados que limpa o ser humano do mal e reconcilia o homem com Deus. Por outro lado, o autor destaca que, no mesmo

¹⁸⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 331.

¹⁸⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 338-339.

¹⁸⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 341.

¹⁸⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 308. A este respeito, S. Agostinho apontava para a existência de duas cidades: uma aberta a Deus e ao outro e a outra fechada para ambos (cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Cidade de Deus*, XIV, 28 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2000) 1319). Falque compara estas cidades aos dois modos de ser no corpo em S. Paulo, a saber, o corpo para a carne e corpo para Deus (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 295). Recorde-se que, para o fenomenólogo francês, não há uma referência a dois mundos diferentes. O Céu e a terra são existenciais, categorias do vivido, pelo que se considera haver um só mundo. A diferenciação não é constituída pela posição física do lugar em si, mas pelo modo como o homem se relaciona com Deus.

¹⁹⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 297.

¹⁹¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 255-256.

movimento, acontece uma nova estruturação vivencial e ontológica do homem. Cada uma destas consequências incide sobre cada tipo de angústia que o *Dasein* sofre: a angústia derivada do seu pecado e a angústia que deriva da sua própria finitude¹⁹².

4.2. Uma alteração na estrutura do mundo

Falque olha para a terra como o lugar do ponto de partida do *Dasein*. Nela, este começa a ser parte da humanidade e pode começar a crer nas coisas celestes (cf. *Jo* 3:12)¹⁹³. Para Falque, no início, o *Dasein* apresenta uma finitude fechada, mas com a ressurreição há uma abertura à transcendência e ao desejo de Deus¹⁹⁴. Para Falque, a causa desta abertura é a transfiguração da estrutura do mundo por Deus na sua metamorfose¹⁹⁵. Para o fenomenólogo, só o que desce do céu pode clarificar as coisas terrenas e dotá-las de pleno sentido à luz das realidades celestes¹⁹⁶. Assim, apesar de o homem só poder fazer, fenomenologicamente, a experiência de Deus «em baixo», ele é puxado para Deus pela teologia do alto. É nesse encontro que a experiência humana se vê «radicalmente transformada na metamorfose intratrinitária de Deus»¹⁹⁷.

As coisas do céu não negam o mundo e o espaço terrenos, mas oferecem-lhe outro modo de viver: um viver orientado para o céu. Para apresentar o que entende por «céu», Falque recorre à seguinte explicação de Xavier Léon Dufour:

«O céu é menos um lugar que um ponto de partida do Senhorio divino (...). Os judeus sabem que o céu não é um lugar, mas o próprio Deus – aquele que os céus e mesmo os céus dos céus não podem conter (*Cl* 1:16). Neste sentido, o céu não está acima de nós, mas em nós, apesar de distinto de nós (...). O par céu-terra qualifica a origem, o

¹⁹² Por outras palavras também o catecismo apresenta este mistério: «existe um duplo aspeto no mistério pascal: pela sua morte, Cristo liberta-nos do pecado; pela sua ressurreição, abre-nos o acesso a uma nova vida» (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, §654 (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999), 177).

¹⁹³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 296.

¹⁹⁴ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 296.

¹⁹⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 297.

¹⁹⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 177-181.

¹⁹⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 297.

comportamento e o destino dos homens. Criatura de Deus a terra é boa, mas está em sofrimento até que seja transformada (*Rm 8:22*)»¹⁹⁸.

Falque conclui então que o céu é para o homem como que um cofre que o abriga e torna a terra o seu lugar de luta. Esta luta não pretende ir para outro mundo independente deste, mas para que, segundo a vontade do Pai, se passe a uma unidade céu-terra pela ressurreição e, assim, eliminar qualquer tipo de dualismo¹⁹⁹.

4.2.1. Uma criação não dualista

No terceiro capítulo do livro *Métamorphose de la finitude*, Falque desenvolve a tese de que não é um drama uma humanidade sem Deus. Este é, para o autor o ponto de partida de cada homem e a sua entrada na relação com Deus advém, somente, do dom da fé²⁰⁰. Esta visão sobre o início da fé, abre o debate da relação do imanente com o transcendente. Falque procura na análise da criação, como é que o homem se olha em relação com o transcendente como relação de origem. Para isso, contrapõe a possibilidade platónica de uma criação, em que o mundo das ideias se opõe ao mundo das coisas, com o relato bíblico da criação.

O cristianismo, desde a patrística, tem denotado que não há em Cristo uma oposição entre a sua humanidade e a sua divindade²⁰¹. Na encarnação, Deus fez-se homem e assim se une ao mundo na metamorfose do mundo nele, rejeitando a tendência comum que o homem tem de não O encontrar neste mundo. Segundo a iniciativa divina, Falque afirma que pela encarnação e ressurreição, Deus não abandona o corpo que assume, mas vive-o de um modo diferente e incorpora a forma de homem para sempre na pericorese trinitária. O Deus dos Cristãos é antropomórfico, porque escolhe adotar a forma humana na encarnação e completa-a na ressurreição.

Para Falque, a leitura platónica que se faz da criação e as categorias em que esta se move fornece uma incapacidade estrutural de reconciliar a imanência humana com a sua capacidade

¹⁹⁸ X. LÉON-DUFOUR, artigos «Céu» e «Terra», em *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Paris, Seuil 1975) 167-168.519. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 298.

¹⁹⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 298.

²⁰⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 216-217. Contudo o crente nunca pode deixar de questionar a sua fé no tempo, sob pena de esta se tornar uma conveniência.

²⁰¹ Falque dá como exemplos S. Ireneu e Tertuliano (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 301).

de abertura à transcendência. Isto sucede-se porque o ser terreno que constitui a humanidade está ontologicamente dividido e não é uno: o corpo é da terra e a alma é a recetora do Espírito. Por isso, na visão platónica o mundo das coisas é oposto ao das ideias e o mundo contingente ao necessário.

Comparando estas duas visões Falque nota diferenças entre ambas, segundo as quais, a visão do corpo metamorfoseado não se pode coadunar com a noção platónica de criação. Em primeiro lugar, pelo princípio da criação. Enquanto em Platão o que há no mundo vem de uma separação que tem origem na rivalidade de Zeus face ao homem, no livro do Génesis, Deus cria algo novo surgindo uma construção pela diferenciação²⁰². No relato bíblico tornar-se humano vem com a receção de responsabilidade e acolhimento da diferença. Isto é diametralmente diferente duma visão que vê uma negação de uma aspiração divina rejeitada por um deus que olha o que criou com superioridade e aparece como um oponente diante da criação. Em segundo lugar, do ponto de vista da imortalidade, Platão não vê imortalidade no corpo²⁰³. No cristianismo, é completamente incongruente uma teologia que não veja no homem uma união ou não trate a humanidade na sua integralidade²⁰⁴. Em terceiro lugar, a visão que Platão oferece de pecado como queda do mundo das ideias para o mundo corporal²⁰⁵, não pode ser equiparada à teologia cristã que vê no pecado um vaguear sem descanso no mundo em que ainda se vive²⁰⁶.

Na sua fenomenologia, Falque considera impossível olhar-se a criação primeira como uma separação de mundos, uma vez que esta teoria gera problemas graves de análise do homem. A metamorfose não pode ser inserida numa visão dualista dos mundos. Para o autor, a força metamorfoseante da ressurreição deve conduzir à rejeição da imagem platónica de criação assente na criação como separação de dois mundos opostos. O autor nota que a grande diferença entre o cristianismo e os cultos pagãos na linha de Platão é que o corpo divino no primeiro é igualmente o corpo do homem mortal e não uma corporeidade que lhe é quase estrangeira. Os cristãos reconhecem a fraqueza do próprio corpo e nessa fraqueza aderem e se abrem ao Pai pelo poder do Espírito²⁰⁷. O corpo é o lugar onde acontece o fenómeno da humanidade e não

²⁰² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 299.

²⁰³ Cf. PLATÃO, *Fédon* (Coimbra: Atlântida Editora 1962) 19-20.

²⁰⁴ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 300.

²⁰⁵ Neste autor a alma é perfeita em si e voa no céu, mas quando perde as asas e cai, tenta-se agarrar ao corpo que é o que encontra de sólido (cf. PLATÃO, *Fedro*, 246 B-C, em PLATÃO, *Geórgias, O Banquete, Fedro* (Lisboa/S. Paulo: Verbo 1973) 321.

²⁰⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 300.

²⁰⁷ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 303.

de uma mera força ou impulso da vida do homem. O homem pode nele ser profundamente alterado, uma vez que o seu corpo acompanha toda esta transformação para o novo modo de ser.

4.2.2. A incorporação na Trindade

A inserção da humanidade na Trindade é em Jesus, como afirma o hino cristológico da carta aos Colossenses (cf. *Cl* 1:16). Por isso, a teologia cristã tem defendido que a unidade do homem em Deus não é como a das pessoas divinas entre si. De facto, a união entre as pessoas divinas é pela natureza ao passo que a integração humana é pela graça. Por isso, ao falar-se de uma integração na Trindade, não se pretende abrir a possibilidade de haver uma quaternidade em Deus, segundo a qual o homem seria a quarta pessoa divina. É participando da vida de Cristo que o homem é incorporado na Trindade, numa integração em que não é absorvido pela divindade e se anula, mas mantém a sua individualidade, como foi referido.

O paradigma da incorporação do homem em Deus é, para o filósofo francês, a ascensão de Jesus ao Céu. Para Falque, é nela que Jesus leva consigo a sua natureza humana e a insere na Trindade, transformando-a. Quando o Filho passa ao Pai a sua própria finitude enquanto homem, Este transforma toda a finitude humana e, conseqüentemente, a própria humanidade nessa transformação. Para o autor, essa transformação – decorrente da incorporação do homem em Deus pela ressurreição – acontece «espiritualmente na integração monadológica, corporalmente na incorporação trinitária e dinamicamente na nossa participação ativa e no “correr” da divina pericorese»²⁰⁸. São estes modos de integração em Deus que de seguida são explicados com maior detalhe.

i) Incorporação espiritual

Para Falque, a integração da humanidade em Deus de um modo espiritual tem como paradigma o episódio da ascensão de Jesus, como foi referido, e realiza-se no âmbito de uma integração monadológica. Isto impede um confronto dualista na análise da ascensão de Jesus ao Céu, mas integra a humanidade em Deus, inserindo-a numa plena comunhão real e espiritual com a Trindade. Como foi visto anteriormente, deve-se colocar entre parêntesis a objetividade

²⁰⁸ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 287.

da visão quando se tenta alcançar o ressuscitado, por o *Körper* de Jesus já não estar presente. Do mesmo modo, para se reconhecer a integração espiritual do homem em Deus, também em relação ao próprio homem não se pode permanecer somente numa análise de um *Körper* de ressuscitado. O autor é perentório afirmando que «a objetividade do desaparecimento [do corpo] assinala o desaparecimento da objetividade [de todos os corpos na ressurreição]»²⁰⁹. O seu fundamento teológico é a afirmação paulina de que «a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus» (1 Cor 15:50).

ii) Incorporação corporal

A incorporação corporal em Deus não pretende causar um dualismo com a anterior, porque não se lhe opõe. Ao invés, este surge como uma outra vertente do mesmo movimento, no qual há uma dualidade. Ao invés de uma oposição entre espírito e matéria, a totalidade do homem é inserida em Deus. Esta integração deriva do desejo que Deus tem do homem, pelo que não é o homem que faz Deus vir a si. O homem é integrado em Deus pelo próprio Deus que o metamorfoseia em Cristo.

Neste sentido, o Redentor não remedia simplesmente o homem, mas dá-lhe um recetáculo adequado ao desejo do Pai, e só Ele o pode. Como explica S. Boaventura, isso acontece porque as criaturas não conseguem receber tudo o que Deus lhes poderia dar, mas somente Alguém igual ao Pai²¹⁰. Falque conclui assim que «a ressurreição não é uma retração da nossa corporeidade, mas um alargamento e transformação dos nossos limites pela extensão do nosso corpo às dimensões da corporeidade divina»²¹¹. Consequentemente, para Falque, a ressurreição precede e determina a encarnação, uma vez que o devir do homem em Deus precede a divinização do homem, que é o devir de Deus no homem²¹².

Para Falque, ressuscitar na carne tem de implicar uma metamorfose do corpo, em que o homem carrega consigo, indestrutivelmente, traços da sua finitude que só Deus pode elevar²¹³. O *Dasein* incarna um corpo e habita-o²¹⁴. A condição da habitação no corpo é alterada com a

²⁰⁹ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 353.

²¹⁰ Cf. BOAVENTURE, *Les Six Jours de la création (Hexaëmeron)*, XI, 11 (V, 382a) (Paris: Desclée – Cerf 1991) 282-283. Citado em TPh: *Métamorphose de la finitude*, 284.

²¹¹ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 285.

²¹² Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 284.

²¹³ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 362.

²¹⁴ Falque usa a linguagem da encarnação humana do corpo e da habitação, considerando que «incarnar-se num corpo, é, de facto, habitá-lo» (TPh: *Métamorphose de la finitude*, 363). Apesar do uso destes termos,

metamorfose do corpo pela ressurreição. Para o autor, tal como o tempo e o espaço, também os próprios corpos humanos se alteram na experiência do corpo transfigurado²¹⁵. A partir do episódio da ascensão, Falque nota que este movimento não acaba com a corporalidade do Senhor, mas «abre um outro tipo de corporalidade – analógica e não oposta, àquela que foi sempre a do seu corpo ressuscitado»²¹⁶. É esse corpo que se torna o próprio corpo de cada homem ao integrá-lo em Deus, sem que esta incorporação seja uma anulação do homem. Deste modo, para Falque, o corpo do homem, sendo implantado em Deus, é transformado no próprio corpo de Deus e com o corpo do Senhor (cf. *Ef* 4:16)²¹⁷.

O modo como hoje cada um pode tomar parte nessa incorporação é pela Eucaristia. Por isso, a comunhão do Corpo e Sangue de Cristo não se pode ver como uma simples digestão, porque isso seria contrário ao dom eucarístico. Esta incorporação também não se enquadra nalgum tipo de idealismo²¹⁸ ou de realismo²¹⁹. Falque explica o modo da transformação se operar com as palavras de S. Ireneu: «[Cristo] torna-se o que somos, para que nós sejamos o que Ele é»²²⁰. Por isso, quando Jesus afirma que quem come a sua carne e bebe do seu sangue permanece nele e Ele nele (*Jo* 6:56), faz uma afirmação com carga ontológica pois o homem torna-se no que come²²¹.

iii) Incorporação na dinâmica da Trindade

Para Falque, o homem também incorpora a Trindade, a partir da ressurreição, na sua dinâmica de vida²²². Esta dinâmica concretiza-se nas motivações que levam o homem a agir. Para explicar esta alteração provocada no homem pela ressurreição, o autor parte da tese de João Escoto Erígena que afirma que Deus vê quando espera o homem e corre quando o

recorde-se que o autor não pretende alegar qualquer tipo de dualismo alma-corpo num sentido não cristão de separação, mas num sentido dual que os reconhece como componentes unos e distintos da pessoa.

²¹⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 270-271.

²¹⁶ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 281.

²¹⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 281.

²¹⁸ Segundo esta linha de pensamento a união do homem com Deus derivaria de uma ideia de cada um e, portanto, esta seria produzida por cada um (cf. A. MORUJÃO, «Idealismo» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 1266-1270).

²¹⁹ Linha de interpretação diametralmente oposta à anterior na qual a união do homem com Deus é colocada completamente fora de cada um (cf. M. da COSTA FREITAS, «Realismo» em R. CABRAL *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 602-606).

²²⁰ IRÉNEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, Préface: *SCh* 153, 15.

²²¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 285-287.

²²² *TPh: Métamorphose de la finitude*, 284.

procura²²³. Esta tese parte da origem da palavra grega «*Theós*», que significa «Deus» e pode ter a sua origem etimológica no verbo ver (*theōréō*) ou no verbo correr («*théō*»).

O homem, ao integrar-se no dinamismo pericorético intra-trinitário, passa a viver as suas relações a partir do mesmo dinamismo de espera e de encontro. O dinamismo de espera e de visão surge na humanidade ressuscitada quando esta se vê em Deus e a partir de Deus que se revela. O dinamismo de encontro e de tensão para o outro leva Deus ao encontro do homem para o fazer passar, ou «correr», da não existência para a existência. Por seu lado, o homem, estando com Ele ao correr cada dia, não o faz sozinho ou sem direção. A linha de atuação de cada crente ganha assim um sentido e uma orientação para a tensão existencial, que cada homem tem em si, a partir da integração na pericorese divina.

4.3. Uma alteração na vivência relacional do Homem

Segundo Falque, a vivência do cristão no mundo é, basicamente, uma encarnação de Cristo na expressividade da sua carne e não na materialidade do seu corpo²²⁴. Esta encarnação tem para o crente o objetivo de O ver no seu próximo, ou seja, em cada relação. A alteração que se processa na estrutura do homem no mundo a partir da ressurreição modifica a experiência que este faz da ressurreição de Cristo em si. Por outras palavras, modifica a experiência relacional que cada um faz com o que o rodeia. Deve notar-se que, quer num sentido fenomenológico, quer em sentido cristão, tudo depende do Deus que se manifesta e do que cada um acolhe. Isto acontece primeiramente na vivência duma carne humana que é em si – num corpo construído pelo amor – para se doar e partilhar com os discípulos. Falque interpreta na passagem evangélica da refeição partilhada no lago (*Jo 21:13*) a carne que se doa, no episódio da aparição aos discípulos com Tomé (*Jo 20:28*) uma doação na vida em corporeidade, e na passagem da visita de Maria Madalena ao sepulcro (*Jo 20:14*) a busca do outro e o reconhecimento de Jesus. Estes são apresentados como os traços que marcam, quer a vida relacional do cristão que vive em Jesus ressuscitado, quer, conseqüentemente, a busca do ressuscitado na vida quotidiana hodierna.

²²³ Cf. IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE, *Periphyseon: De diuivione naturae*, I, 452 B-C (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies 1968) 60.

²²⁴ TPh: *Métamorphose de la finitude*, 356.

4.3.1. A vivência da eternidade

Ao considerar-se que a relação de Deus com o homem ou com a criação é ontologicamente marcada pela ressurreição, deve-se considerar que tal acontece ao longo de todo o arco do ato. Nesta linha, Falque segue Dietrich Bonhoeffer que afirma que «desde o começo, o mundo está sob o signo da ressurreição de Cristo de entre os mortos»²²⁵. Num primeiro momento, esta premissa aparenta conflitar com o problema metodológico de uma eternidade de princípio, como foi referido no primeiro ponto deste capítulo. Porém, num âmbito fenomenológico, isso não acontece porque a eternidade não corresponde a uma precedência e posterior sequência de tempos: essa sequência é o infinito²²⁶. Uma vez que o fenómeno essencial é o devir do homem, a eternidade é compreendida a partir da intensidade vivida nesse devir. Neste plano, adensando o devir do *Dasein*, a eternidade surge como a «transformação da temporalidade a partir da única ressurreição»²²⁷.

A partir deste conceito de eternidade, uma vez que para Deus não há passagem do tempo, Falque rejeita uma visão linear do tempo e apresenta uma visão una de todos os tempos em Deus²²⁸. Pode-se então falar da ressurreição sem se estar limitado ao momento no tempo em que ela acontece. Isto leva a que se possa extravasar as consequências intertemporais da eternidade do acontecimento de ressurreição que, em sentido estrito, se deu após a morte do Verbo incarnado. Neste sentido, a dinâmica da ressurreição é a chave hermenêutica para se olhar o acesso do homem ao tempo novo. É preciso partir dos olhos de Deus, mais do que dos humanos para interpretar adequadamente a passagem do tempo, que para Falque só pode ser lido a partir da ressurreição.

No homem, a conceção da temporalidade aparece marcada pela criação de um lado e o pecado do outro, ainda que em níveis diferentes. Deste modo, a inquietude positiva do cristão está marcada por uma inquietude negativa que vê a vida como uma provação. Falque não restringe a *Sorge* a uma vivência coram *Deo*, mas olha-a como o modo de ser de toda a humanidade, defendendo a não necessidade de ligar a *Sorge* ao pecado, pois é constitutivo da condição temporal do homem orientado para a morte. A ressurreição aparece devido à

²²⁵ D. BONHOEFFER, *Création et chute* (Paris: Petite bibliothèque protestante 1999) 32. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 205.

²²⁶ Recorde-se que o uso do termo «infinito» não está no mesmo plano que o termo «finitude».

²²⁷ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 208.

²²⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 206.

incapacidade de o homem se libertar sozinho duma certa moléstia em que cai devido à orientação da *Sorge*. Isso é traduzido por S. Agostinho como uma ansiedade voltada para Deus, e, de um modo análogo, por Heidegger como ansiedade da vida.

O encontro com Cristo torna-se o momento de tempo *kairós* da vida de uma pessoa, a partir do qual todo o restante tempo é medido, pois aquele que ressuscita com Cristo passa a viver de um modo diferente. Esta transformação acontece na relação subjetiva com o tempo que cada um tem e não numa visão objetiva do mesmo²²⁹. A memória, que é normalmente vista como o passado do presente, passa a ser a presença de Deus na vida passada, tal como o futuro revela a presença de Deus nas preocupações que as pessoas têm. O passado e o futuro deixam de ser uma substantificação do tempo para ser uma vinda de Deus – como um dom de Si – à vida de cada um que se deixa transformar por Ele.

Resumindo, o tempo de Deus é o tempo que inclui todos os tempos e o tempo do homem é tomado como uma «sucessão de agoras»²³⁰. Para Falque, o evento da ressurreição não mudará tudo num momento, mas dá, a partir de si, uma visão nova dos diversos momentos. O autor considera que nesse evento «o passado e o futuro, a memória e a antecipação são radicalmente alterados»²³¹. Tal acontece porque «tanto o “fardo do passado” (Freud) como a “ansiedade do futuro” (Heidegger) recebem, do próprio Deus e da sua metamorfose, um modo de ser que os liberta da sua carga prometeica»²³². Este instante torna-se um momento-chave na leitura da pessoa, de modo análogo ao «hoje» no Evangelho de S. Lucas ou à «hora» em S. João. Este momento não coincide com o prolongamento do tempo, nem com uma alegria do momento, mas é o lugar e o ato da geração em que toda a humanidade se vê renascida no Filho pelo Pai. Neste *kairós* não se passa a um outro tempo, mas a um outro modo de viver o mesmo tempo.

O renascimento das alturas transforma todos os momentos no hoje divino de modo a que o homem acolha cada momento como um vislumbre de eternidade. Essa entrada do hoje no tempo reflete-se nas decisões tomadas no próprio tempo, mas que deixam de ser na estrutura do temporal. Estas passam a ser decisões pelo possível, no sentido em que as anteriores possibilidades passam a parecer agora impossíveis com a metamorfose em Deus. Este novo

²²⁹ De um mesmo modo o mundo torna-se outro na relação subjetiva que cada um tem com ele.

²³⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 319. Esta diferença não obnubila a tese de a transformação do tempo ser completada somente na ressurreição final.

²³¹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 320.

²³² *TPh: Métamorphose de la finitude*, 320.

ritmo não é contrário ao temporal, mas uma consequência da entrada do eterno no tempo e na vida humana concreta²³³. Esta nova estrutura é também do foro da passibilidade pois ao entrar na ressurreição de Deus, o crente passa a ver a partir de Deus (cf. *Rm* 12:2).

A eternidade não é vivida como o tornar um momento eterno sem avançar, mas como a alegria de viver o eterno de todos os momentos. Para Falque, essa alegria não deve fazer esquecer que cada um está no tempo como um *a priori* da existência humana como desenvolveu I. Kant²³⁴ e da própria existência divina na encarnação, como explica Rahner²³⁵. O autor propõe o nascimento da verdadeira alegria como paradigma desta mudança no homem quando está no seu viver temporal e terreno. No entanto, este nascimento não deixa de ser em si a transição para uma perfeição maior²³⁶.

4.3.2. A alegria

Ao nascer, cada um apresenta ao mundo um novo modo de nele viver. Para Falque, isso é semelhante ao que o crente procura no nascimento das alturas²³⁷. O autor reconhece essa semelhança sobretudo pelo acolhimento de cada momento como um *kairós* divino, como referido atrás, e pela comunhão com os santos, como vem adiante. Por isso, como foi notado antes, o nascimento serve de existencial à ressurreição. Para se aderir é preciso que o homem se converta Àquele que descobre depois de si, apesar de lhe ser anterior e superior. Para ver como a alegria que brota no crente é força relacional, é necessário apresentar primeiro a necessidade que o homem tem dessa alegria que nasce na sua vida com a conversão de vida.

Para Falque, a conversão, que a metamorfose em Cristo opera, leva o fardo humano a ser carregado com Cristo. O intuito do Senhor não é eliminar o próprio fardo ou torná-lo mais leve, mas carregá-lo com outro ânimo²³⁸. O que altera com o cristianismo é a qualidade do peso e não o sofrimento em si. Devido à força do Espírito Santo, o sofrimento cristão é vivido em

²³³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 332.

²³⁴ Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, §§5-7 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1985) 72-78.

²³⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo* (S. Paulo: Paulus 2008) 159-160.

²³⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 321.

²³⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 322-323.

²³⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 324.

Jesus de um modo diferente. Nesta linha já afirmava Kierkegaard: «aquele que (...) bastante carregado, suporta um fardo leve: aí está o cristão»²³⁹.

A alegria, conseqüente de uma diferente qualidade do peso, é disposição do modo do que vive com Cristo. Ela torna-se deste modo a «modalidade afetiva do instante da passagem»²⁴⁰ para modo de ressurreição, vindo do paradigma inicial do homem: o «homem simplesmente»²⁴¹. A noção de eternidade cristã liga-se à preocupação do «homem simplesmente» pelo cuidado que este tem e que o faz preocupar-se com o futuro e a morte. Esta transformação da finitude precisa de ser estabelecida na sua disposição. Para Falque «não nascemos na alegria, mas ganhamo-la com exercício»²⁴², através do viver de outro modo no mundo.

Em ordem a encontrar o sentido mais profundo da alegria, Falque faz uma breve fenomenologia da alegria. Em primeiro lugar destaca que ela não é um êxtase que faz sair cada um de si mesmo, mas, ao invés disso, está presa ao próprio sujeito²⁴³. Ela também não se refere somente a alguma visão futura beatífica uma vez que é dada já, nem é uma felicidade que derive de um desejo da natureza do próprio sujeito, uma vez que nasce da integração em Deus, inclui essa integração e ainda supera a celebração da mesma. Por último, o filósofo francês nota que a alegria verdadeira não tem como finalidade divertir a pessoa, mas leva-a a voltar-se sobre si mesma²⁴⁴, o que lhe permite saber estar sozinha²⁴⁵. Enquanto divina, a alegria não é passível de ser produzida, mas sempre dom a cada um no presente (cf. *Jo* 17:13). Esta alegria perfeita (porque Deus a põe em quem quer, de acordo com a divina providência) deve durar até ser total quando cada pessoa se desapegar totalmente do seu ego, ou seja, alcançar a totalidade da sua conversão.

²³⁹ S. KIERKEGAARD, *L'évangile des souffrances: Discours édifiants à divers points de vue: Oeuvres Complètes*, vol. 13 (Paris: Éd. de l'Orante 1966) 229-243. Citado em *TPh: Métamorphose de la finitude*, 324.

²⁴⁰ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 321.

²⁴¹ A referência é ao já mencionado «*homme tout court*».

²⁴² *TPh: Métamorphose de la finitude*, 324.

²⁴³ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 325.

²⁴⁴ O 'voltar-se para dentro' não compreende um autocentrar-se egoísta do homem, mas um voltar-se para o mais profundo de si mesmo para encontrar Deus, como nos explica S. Agostinho: «estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava» (AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, X, XXVII (38) (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda 2001) 260).

²⁴⁵ É interessante ver como Pascal olha para o bem que vem do saber estar só e da pacificação da pessoa que daí deriva e que está sintetizada na seguinte afirmação: «toda a infelicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar em repouso em casa» (B. PASCAL, *Pensamentos*, 139 (Mira Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América 1978) 66).

Nascendo enquanto «homem simplesmente», por um lado, o *Dasein* vem ao mundo com a ansiedade e angústia próprias e, por outro, o medo da morte já projetado em si. Mas a vida com Deus altera esta situação e com a ressurreição a preocupação decresce e a angústia é transformada em alegria. Quando acontece verdadeiramente, esta transformação não manifesta um esquecimento ou um cancelamento, mas uma conversão (cf. *Jo* 16:20). A angústia só se transforma em alegria com a ressurreição e, inversamente é na alegria verdadeira de Deus que se consegue ver prefigurado o Ressuscitado.

Falque usa o episódio da visita dos magos ao Jesus (cf. *Mt* 2:1-12), para notar que a alegria do nascimento de Jesus não precede a sabedoria dos magos, mas converte-a no ato da transição²⁴⁶. À luz do cristianismo, é na encarnação que o Verbo traz Deus ao mundo, sendo o seu nascimento constitutivo de Deus e da alegria em si. A vivência do nascimento como momento de transição²⁴⁷, leveza do fardo²⁴⁸ e integração na casa do Pai²⁴⁹, torna afetivo o que é vivido no próprio ato da transição. É neste sentido que Falque afirma que «a alegria do nascimento como nascimento da alegria, dá à alegria de Deus o seu pleno e derradeiro estabelecimento positivo no cristianismo»²⁵⁰.

É desta maneira que Falque expõe que a alegria é o modo de viver e se relacionar do discípulo que permanece em Deus. A despreocupação em que se sustenta a providência divina não versa sobre o que se recebe, mas sobre o modo como se recebe. Abandonado desde já a essa providência, a modalidade da ressurreição é uma urgência para o cristão por ser a modalidade do «agora», já que a ressurreição é o paradoxo do sofrimento transformado em alegria. Esse abandono cristão não deixa assentar qualquer tristeza ou provação, mas supera-as. Falque ilustra esta ideia com a poética da carta que F. Kafka escreve à sua amada (carta escrita a Miléna em 5 de julho de 1920) afirmando que se alguém condenado a morrer puder porventura continuar vivo pela felicidade, ele continuará vivo²⁵¹.

²⁴⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 327-328.

²⁴⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 317-321.

²⁴⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 322-324.

²⁴⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 324-327.

²⁵⁰ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 327.

²⁵¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 363.

4.3.3. Comunhão dos santos

Segundo Falque, a modalidade da relação da Igreja celeste depende do modo como essas mesmas relações foram (e são) vividas na vida na terra. A afetividade que cada um cria na sua relação com os santos já aqui na terra influencia a vivência das suas relações no Céu. As relações na vida celeste começam a ser construídas na terra e derivam destas²⁵².

A conceção teológica de uma Igreja purgante e do purgatório abre espaço para, segundo Falque, se considerar um devir das almas em Deus. Cada um será reconhecido no final pelo sofrimento do corpo, pois este fica marcado na sua vivência mundana. A diferença mais significativa é que já não é adequada a espera de uma união do corpo de cada um à sua carne, mas da carne de cada um à dos demais em ordem à construção do corpo carnal da Igreja. Hoje não se pode conceber uma beatitude com a alma à espera do corpo, pelo que atualmente a dualidade *corpus-anima* sofreu uma alteração, dando lugar à dualidade *Körper-Leib*²⁵³.

Ao analisar a empatia dos santos para com a Igreja purgante, Falque parte da teologia de Orígenes, segundo a qual, Deus não quer entrar na glória de um modo pleno sem toda a criação²⁵⁴. Para entrar na Glória, o autor grego afirma que Deus espera até haver unidade no modo de estar no mundo: um modo divino e ressuscitado. Do mesmo modo, também os santos não alcançam a felicidade perfeita enquanto choram os pecados cometidos na vida terrena²⁵⁵. Para o autor, este sofrimento na glória é voluntário, uma vez que os santos já têm a alegria de Deus, apesar de não alcançarem ainda a plenitude desta alegria²⁵⁶. No entanto o modo como sofrem não é igual a como quando estavam na vida terrena. Para Falque, os santos sofrem empaticamente, ou seja, de um modo marcado pelo afeto que têm para com quem está na Igreja purgante ou peregrina²⁵⁷.

Esta comunhão é uma marca da vivência da ressurreição, pois convoca o crente à união escatológica e ontológica com todo corpo de Cristo: o *Christus totus*. Francois Varillon rejeita

²⁵² Nota-se assim a diferença que existe entre um facto (algo que objetivamente ocorreu) e um acontecimento (algo que ocorreu e em relação ao qual o sujeito teve alguma empatia, o que fez com que esse evento o tivesse marcado).

²⁵³ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 362.

²⁵⁴ Cf. ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, I, VII, 2: *SCh* 286, 321.

²⁵⁵ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 313.

²⁵⁶ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 313.

²⁵⁷ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 314.

que haja dois mundos com pouca ligação entre si e isso tem consequências no modo de viver a ressurreição seja no modo como vivem a sua corporeidade, seja nas relações intra-pessoais:

«A vida eterna feliz é a permanência divinizada de todo o homem: eu e todo o meu eu. Quando digo todo o meu eu, entendo todas as minhas relações (...) entendo também todo o cosmos, porque estamos ligados ao universo inteiro (...) Por conseguinte, a fé na ressurreição é, de facto, a fé na ressurreição do mundo»²⁵⁸.

Assim, somente na companhia dos seus irmãos o homem será ele próprio e cumprirá plenamente o sentido da sua existência²⁵⁹. Tal evento dar-se-á somente no final dos tempos na recapitulação de toda a criação em Cristo (cf. *Ef* 1:10). A comunhão que se vive hoje entre as diferentes dimensões da Igreja (peregrina, purgante e celeste) exprime uma vivência no mesmo mundo, mas em modos diferentes – que não remetem para uma natureza distinta, mas na mesma natureza – de participação no mistério de Cristo.

Ao analisar o modo como Falque, na obra *Métamorphose de la finitude*, interpreta a ressurreição, nota-se que o autor tem uma proposta clara e possivelmente frutífera no caminho que percorre. Analisar a justeza de uma humanidade sem Deus sem que isso seja um défice humanitário, mas um ponto de partida permite diálogo no meio académico e dar à Graça vivificante de Deus o primado que transforma um mundo no seu devir. Também o estudo da metamorfose e das suas categorias para a compreensão do ato de Deus em favor dos homens é um contributo pertinente e válido para que se possa olhar metodologicamente o ato da ressurreição. A transformação ocorrida pela ressurreição no interior da divindade é em si um caminho mais inseguro, ainda que o método de análise bíblica não difira. Contudo, este tema é mais incerto porque o método da relação com o fenómeno que é Deus na sua imanência é, de um ponto de vista fenomenológico, mais fraco por carência desta relação. Por fim, a quarta parte deste capítulo já traz ao leitor uma análise mais assertiva do que se procura com este trabalho. A alteração no homem enquanto ser integral apresentada por Falque tem leituras objetivas e concretas que podem responder às questões postas.

²⁵⁸ F. VARILLON, *Alegria de crer e de viver* (Braga: Editorial A.O. 1996) 206-207.

²⁵⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 362.

O uso de um caminho que parte de uma humanidade fechada na sua condição de finitude que é alterada pela vida redentora do Verbo fornece uma visão congruente e lógica da razoabilidade da fé cristã. Partindo do pressuposto de que se pode analisar com este método a Sagrada Escritura e a tradição da Igreja, o trabalho desenvolvido por Falque pode apresentar uma fenomenologia justa e robusta. Após apresentar uma teologia que aparenta capacidade de progresso na análise do tema, é necessário questionar se este avanço pode ser feito ou não. É esta análise que surge em questão no último capítulo do trabalho.

Capítulo III: Uma nova porta para a ressurreição?

A realidade é o corpo de Cristo.

Cl 2:17

O princípio e sustento de toda a experiência cristã é também a base do entendimento do homem, a partir de Cristo, que Falque apresenta na obra *Triduum Philosophique*. Ainda que o tema da ressurreição seja mais focado no segundo livro, é ela que muda tudo²⁶⁰ e, por isso, é o centro do Tríduo (passar da morte ao nascimento e viver a partir do mistério pascal). É ao adentrar-se no mistério da ressurreição de Jesus que o fenomenólogo francês tenta conjugar as exortações de S. Pedro, que pede para que o cristão esteja sempre disposto a dar as razões da sua esperança (cf. *1 Pe 3:15*), e Paulo, para quem a fé e a pregação do cristão são inválidas se Cristo não tiver ressuscitado (cf. *1 Cor 15:14*).

A tentativa de dar razões da esperança cristã pela aplicação do método fenomenológico aos Evangelhos abre novos rumos para a teologia contemporânea e pode ajudá-la a superar um possível bloqueio como sugerem alguns autores²⁶¹. De facto, a fenomenologia contemporânea pode capacitar o teólogo com ferramentas que ainda não usava e lhe podem permitir chegar

²⁶⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 254.

²⁶¹ Cf. A. DARTIGUES, «Ressurreição dos Mortos: Teologia Histórica», em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1537.

mais longe. Eis o rumo que a já referida «viragem teológica» mostra: uma fenomenologia capaz de se abrir aos mistérios da transcendência e da metafísica²⁶².

Uma concretização do avanço que pode ser o uso da fenomenologia para a teologia é o uso de analogias que permitem estudar as categorias teológicas. Estas não são novas em si, mas sim como categorias aceites filosoficamente e no seio de uma fenomenologia. Em Falque, o nascimento (que dá o paradigma para a ressurreição) é a modalidade carnal do passado, a sexualidade surge como a modalidade do presente e a morte como modalidade do futuro²⁶³. As categorias para análise do ressuscitado são deste modo retiradas das categorias do nascente, que é algo muito mais concreto para se poder entender e trabalhar. Isto não é feito simplesmente porque torna mais fácil a abordagem, mas porque Cristo fez esta analogia no diálogo com Nicodemos (cf. *Jo* 3:3-8). Com esse exercício, as categorias do nascente são reconhecidas igualmente como justas categorias do ressuscitado. Estudar as categorias do nascente é um exercício profundamente filosófico. O uso do método fenomenológico para esse exercício vai de encontro à atualidade da filosofia. Com esse método, o Evangelho é justamente tratado num debate que pode entrar nos modernos areópagos fenomenológicos. Não se pretende, contudo, explorar nesta etapa o grande potencial que tem esta aproximação entre a teologia e a filosofia, uma vez que isso sairia do âmbito do trabalho. No entanto, é necessário olhar para estes avanços nos lugares de diálogo para reconhecer com maior exatidão os contributos mais inovadores que podem advir da obra de Falque.

Se realmente a fenomenologia, a partir do trabalho de Falque, pode ou não gerar novos alcances para a teologia da ressurreição, é o que se analisa neste capítulo. Para isso, apresenta-se em primeiro lugar o estado da arte da teologia da ressurreição, para depois se propor alguns possíveis contributos de Falque a este ramo e algumas dificuldades que o autor pode encontrar para nele se estabelecer e ser creditado.

²⁶² A entrada da fenomenologia na metafísica tem gerado teses como as da fenomenologia do invisível (M. Merleau-Ponty), fenomenologia da carne (M. Henry) ou fenomenologia do dom (J.-L. Marion), que influenciam o pensamento de Falque.

²⁶³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 173.

1. A ressurreição na teologia atual

O acontecimento da ressurreição de Jesus, o seu significado e as suas consequências são de grande importância para a teologia cristã. Contudo, o seu estudo tem caminhado entre os paradoxos que a rodeiam e que constituem certas dificuldades por se estar num âmbito da teologia que adentra de um modo profundo o mistério de Deus. Como as possibilidades linguísticas são limitadas, só uma linguagem paradoxal pode falar da ressurreição²⁶⁴. Usam-se assim metáforas, parábolas, símbolos e várias imagens literárias.

Sintetizando a teologia da ressurreição que se tem desenvolvido, A. Cozzi destaca dois vetores orientadores da mesma: o primeiro olha para a ressurreição de Cristo como o fundamento da fé; o segundo contempla a plenitude escatológica que ela inaugura²⁶⁵. É na sequência destes vetores que se segue a análise da ação da ressurreição na economia da salvação pela Trindade económica.

1.1. O fundamento da fé

A ressurreição tem-se apresentado como o fundamento da fé cristã no sentido em que revela Jesus como o messias e no sentido em que, por ela, Deus manifesta a fidelidade à sua aliança como Deus dos viventes²⁶⁶. Este, contudo, é um acontecimento contestado, porque ele próprio contesta o mundo uma vez que não se fixa na sua imanência e tem até a capacidade de alterar a sua estrutura (cf. *Ap* 21:5). Esta contestação ao acontecimento vem desde os primórdios

²⁶⁴ M. Fraijó nota que «a linguagem sobre a ressurreição torna-se indigna ao se tornar segura» (M. FRAIJÓ, «Ressurreição», em J. TAMAYO (org.), *Novo Dicionário de Teologia* (S. Paulo: Paulus 2009) 478).

²⁶⁵ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 572.

²⁶⁶ A presença de Deus como o Deus dos viventes tem, segundo H. Kessler, dois pressupostos. Estes são necessários de ter em consideração para se compreender como começa a teologia judaica da ressurreição dos mortos, ou seja, as raízes da teologia judaica da ressurreição. O primeiro pressuposto é o afastamento da fé em YHWH de todas as formas de culto dos mortos e o segundo é a incapacidade de a precariedade humana limitar o poder de Deus, pelo que o julgamento de Deus transcende a morte (cf. H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 654-655).

(cf. *Mt* 28:11-15), porque um messias ser crucificado e ressuscitado era impensável para o judaísmo da época²⁶⁷.

O debate sobre a veracidade do evento da ressurreição tem sido longo e tem ocupado uma boa parte das análises exegéticas dos textos, mas também dos debates dogmáticos sobre o mesmo. O primeiro debate versa sobre qual a credibilidade histórica que se pode atribuir às narrativas do encontro com o Ressuscitado e do encontro do túmulo vazio²⁶⁸. As narrativas que foram canonizadas consideram-se hoje influenciadas pela fé da comunidade crente e, por isso, estão menos credibilizadas historicamente. Um túmulo vazio também não é garantia de uma ressurreição, apesar de ser uma prova necessária. Os relatos dos Evangelhos relativos à Páscoa (aparições e túmulo vazio) não podem então ser entendidos como relatos historiográficos. Kessler sistematiza esta tese afirmando que estes são «uma representação mais tardia, sob a forma de representações narrativas, da confissão de fé e das experiências pascais»²⁶⁹. Para os autores de um modo geral é claro que são compostos em vista de um *kerygma* pascal precedente.

Contudo, houve uma clara alteração no comportamento dos discípulos que dificilmente pode ser questionada. Após a morte de Jesus eles fugiram e regressaram à Galileia, mas depois voltaram a Jerusalém e então passam a anunciar publicamente que Jesus ressuscitou. É quase inegável que entre estes dois comportamentos tem que ter havido algo que os autores trataram como sendo o «fator x»²⁷⁰. M. Dibelius na sua cristologia (*Jesus* 1939) resume esta inquietação com a seguinte afirmação:

«Alguma coisa tem de ter acontecido que, em pouco tempo, não se provocou somente um regresso total [dos discípulos] ao seu estado de espírito, mas que os tornou

²⁶⁷ Cf. G. O'COLLINS, «The resurrection of Christ», em M. COLLINS – J. A. KOMONCHAK – D. A. LANE (eds.), *The New Dictionary of Theology* (Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press 1987) 881.

²⁶⁸ L. Ullrich refere que o uso do Grego 'ὄφθη' (*Lc* 24:34; *At* 13:30) não deve dar a entender que simplesmente 'foi visto', nem que Deus o tornou visível (passivo teológico). Para o autor, esta expressão é melhor entendida como uma forma intermédia que afirma que Jesus 'se deixou ver' (cf. L. ULLRICH, «Resurrection Narratives», em W. BEINERT – F. FIORENZA (eds.), *Handbook of Catholic Theology* (Nova York: The Crossroad Publishing Company 1995) 587).

²⁶⁹ H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 657.

²⁷⁰ Cf. L. ULLRICH, «Resurrection Narratives», em W. BEINERT – F. FIORENZA (eds.), *Handbook of Catholic Theology* (Nova York: The Crossroad Publishing Company 1995) 588. H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 658.

capazes de uma atividade nova. Essa “alguma coisa” constitui o núcleo histórico da fé pascal»²⁷¹.

Assim, de algum modo, o acontecimento da ressurreição é o primeiro impulsionador da fé pascal dos discípulos e, apesar de o acesso ser por meio de testemunhas, os autores consideram ser indevido negar que algo terá acontecido para mudar tão drasticamente o comportamento dos discípulos. No entanto, a partir destes estudos (mais focados na prova do acontecimento da ressurreição como suporte do senhorio de Cristo e menos localizados em saber quais as consequências e o significado da ressurreição) pode-se notar que a alteração nos discípulos é algo que brota da ressurreição ou, pelo menos, implica o encontro com o Ressuscitado. Os que tinham medo passaram a mostrar-se, os que antes fugiram passaram a anunciar, os que estavam desanimados ficaram alegres (cf. *Lc* 24:52; *Mt* 28:8). De facto, é à luz da glorificação de Cristo que vence a morte e é constituído como filho de Deus (cf. *Rm* 1:4) que a esperança cristã passa a estar solidamente fundada²⁷².

De facto, há uma consonância em dizer que a ressurreição é uma vitória sobre a morte e um novo início, mas a interpretação do que isso possa significar varia entre os teólogos atuais que Cozzi enumera²⁷³. Uns destacam a sua endogeneidade, outros a sua exogeneidade. Há teólogos que suportam mais os relatos históricos dos testemunhos dos acontecimentos, outros o encontro pessoal com o ressuscitado. A rutura que o evento pascal terá tido é igualmente questionada, em oposição a uma linha de continuidade, segundo a qual na Páscoa os discípulos já teriam conhecimento para explicar o que acontece a Jesus e a sua nova presença no seio da comunidade. Nesta linha, há autores que incidem mais sobre a ressurreição como evento de Jesus, outros como acontecimento para os discípulos.

Em modo de síntese, pode afirmar-se que a relação com o Ressuscitado, a religiosidade do tempo e a fé no Deus criador e Salvador aparecem interligadas de modos diferentes nas atuais teologias da ressurreição. A ressurreição brota na história e transcende-a, conferindo-lhe uma nova profundidade de sentido. No homem vivente na nova condição de batizado em Cristo

²⁷¹ M. DIBELIUS, *Jésus* (Berlim: 1939) 121. Citado em H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 658.

²⁷² Cf. P. FAYNEL, «La Résurrection», em J. DORÉ (Org.), *Dictionnaire de Théologie Chrétienne: les grands thèmes de la foi* (Paris-Tourné: Desclée 1979) 388.

²⁷³ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 572-574.

a fé não é um dado histórico em si, mas também não deriva de alguma verdade teológica autónoma. Neste sentido, Torres Queiruga rejeita qualquer leitura literal e fundamentalista dos textos pascais²⁷⁴. É algo consensual hodiernamente nos debates teológicos que a centralidade da ressurreição está mais orientada para a sua pertinência para o homem e, como tal, para o encontro fundante do sujeito com o Ressuscitado²⁷⁵.

1.2. A plenitude escatológica

O debate atual em torno da nova criação deriva da complexidade própria do evento que toca uma plenitude escatológica, mas está concomitantemente na fronteira entre a ação histórica e a transcendente. Isto gera na teologia diversas interpretações neste foro, pelo que o uso do termo ressurreição é em si de difícil concretização. H. Kessler nota que a forma de testemunho que reveste o enunciado pascal exclui toda a compreensão objetivista ou subjetivista, ao mesmo tempo que o conteúdo da ressurreição tem a forma de uma realidade plenamente cumprida, ainda que não seja um facto isolado e objetivável. Para este autor, a ressurreição deve ser compreendida como o agir mais escatológico de Deus ao abrir o homem à sua realidade última e por isso ela abre o tempo final em que o amor tem a palavra última visa a totalidade da criação (*Fl* 2:9ss; *I Cor* 15:24-28; *I Pe* 3:22; *Cl* 1:2-10; *Ef* 1:20ss)²⁷⁶.

A ressurreição como plenitude escatológica é um tema de debate que se pode considerar concentrado em três eixos principais: 1) o início de algo novo, projetando o homem para uma realização que não estava ao seu alcance; 2) o debate sobre o modo como a unidade psicossomática que compõe o homem se sustenta na nova vida que advém da ressurreição; 3) o modo como o homem é inserido na plenitude escatológica já no tempo presente. Estes pontos são aqui analisados de um modo sequencial, apesar de os autores não seguirem forçosamente esta sequência. Compreendeu-se que a necessidade de uma nova criação espiritual gera complexidade na relação do homem com o seu corpo e a consequente rejeição do dualismo

²⁷⁴ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005) 108-112.

²⁷⁵ Queiruga defende inclusivamente que o contacto com o ressuscitado não é uma evidência em si totalmente independente da experiência humana, uma vez que a realidade objetiva do evento não é, para o autor, alcançável em estado puro (cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005) 200-201).

²⁷⁶ Cf. H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 663.

corpo-alma despoleta a importância de compreender de que modo opera a ressurreição no momento presente.

1.2.1. A teologia da nova criação

O desejo de uma ressurreição que faria justiça ao judeu fiel e sofredor surge pela primeira vez no cânone bíblico em relatos poucos séculos antes de Jesus²⁷⁷. A ressurreição esperada começa por ser um retorno à vida que se tinha e vai progressivamente ganhando vigor e profundidade teológica. Esse aprofundamento teológico levou a uma compreensão da ressurreição como nova criação. Nela acontece um novo nascimento quer para Jesus²⁷⁸, quer para os homens através d'Ele (cf. *Rm* 6:4). Realmente este evento marca um novo começo que é olhado analogamente como uma nova vida. A ressurreição não é compreensível como evento isolado e inaugura uma vida nova em Cristo para o crente (cf. *2 Cor* 5:17; *Gl* 6:15).

De acordo com M. Fraijó, no Ocidente tem subsistido a tese, mais ou menos generalizada filosófica e teologicamente, de que o homem não se consegue satisfazer plenamente na contingência da sua vida. Isso tem conduzido à interpretação da ressurreição como a satisfação da necessidade de plenitude do homem²⁷⁹. Contudo, em sentido cristão, a satisfação das necessidades totais do homem não se pode afastar da antropologia bíblica que rejeita a ideia de uma alma a viver noutras esferas e separada do corpo²⁸⁰.

²⁷⁷ De um modo que parece ser mais consensual, as primeiras referências judaicas à ressurreição provêm de dois textos apocalípticos motivados por injustiças terrenas. O primeiro excerto aparece em *Is* 26:7-21 (escrito cerca de trezentos anos a. C.) e o segundo em *Dn* 12:1-4 (cf. H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 655). Esta teologia, contudo, se por um lado é semeada na linha dos patriarcas e, de algum modo preparada (e.g. no diálogo de Samuel morto com Saúl (cf. *1 Sam* 28:7-20), por outro N. T. Wright defende que há também alguma descontinuidade (cf. N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press 2003) 87).

²⁷⁸ P. Faynel usa, como Falque, a metáfora do nascimento recorrendo a J. Condren que afirma que «na sua encarnação, o Filho de Deus nasceu filho de homem; na sua ressurreição, o filho de homem nasceu Filho de Deus» (J. CONDREN, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ*. Citado em P. FAYNEL, «La Résurrection», em J. DORÉ (Org.), *Dictionnaire de Théologie Chrétienne: les grands thèmes de la foi* (Paris-Tourné: Desclée 1979) 387).

²⁷⁹ Cf. M. FRAIJÓ, «Ressurreição», em J. TAMAYO (org.), *Novo Dicionário de Teologia* (S. Paulo: Paulus 2009), 479.

²⁸⁰ O acontecimento da ressurreição como nova criação tem na teologia sido explorado como uma ressurreição para uma vida após a morte numa conceção bastante materialista, por o homem ser corpo e Jesus ter ressuscitado em corpo. M. Fraijó nota que a ressurreição humana não é como a de Cristo, mas é na de Cristo (cf. M. FRAIJÓ, «Ressurreição», em J. TAMAYO (org.), *Novo Dicionário de Teologia* (S. Paulo: Paulus 2009), 485).

1.2.2. O corpo na ressurreição

A antropologia bíblica não concebe o homem sem o seu corpo²⁸¹, mas no debate atual mantém-se a dificuldade de pensar um corpo ressuscitado. Contudo, ele é um interveniente-chave no homem que se relaciona com a ressurreição, uma vez que se a humanidade toda obtém a salvação, o corpo também a recebe²⁸². Jesus refere-se a uma vida numa corporeidade diferente ao falar da ressurreição dos mortos (cf. *Mt* 22:22-33, em referência a *Ex* 3:6). É preciso questionar o que é o corpo glorioso. S. Natoli destaca que o corpo ressuscitado parte do provisório, não negando a carne mortal, a terra ou a história²⁸³. O cristão não vive num movimento de saída do mundo para fugir à dor, mas porque o que o mundo oferece, ainda que seja belo, é caduco. Para o autor, o seu corpo é amado por ser redimível e é amado na caridade e ao fazê-la.

Em busca de compreender esta corporeidade, A. Vergote distingue corpo físico, corpo psíquico e corpo glorioso²⁸⁴. A distinção é entre a ordem vital e a ordem do símbolo e da linguagem. Para este, na eucaristia e na ressurreição o crente é chamado a imaginar o corpo glorioso. Esta distinção permite que se considere o corpo do ressuscitado sem ficar preso a uma materialidade do corpo. Segundo Duquoc, S. Tomás, não pretendendo revivificar cadáveres, não abdica de afirmar o corpo de Cristo ressuscitado como sendo um verdadeiro corpo, o que ele vivia antes de morrer; mas também o reconhece como corpo glorioso. Isso leva-o a afirmar que «a continuidade deve considerar os direitos da descontinuidade»²⁸⁵.

²⁸¹ Cf. M. GILBERT, «Ressurreição dos mortos: Teologia Bíblica», em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1531.

²⁸² J. Finkezellet nota que a Igreja tem sustentado na sua Tradição que a ressurreição é um acontecimento corpóreo (cf. *DH* §§ 681, 791, 801, 852, 1338). No entanto, ao concretizar o modo como isso aconteceu, o autor nota que o que começou por ser interpretado como uma ressurreição da atual carne (cf. *DH* §§ 72, 684), muda com o tempo para a ressurreição com o corpo atual (cf. *DH* §§ 540, 801). Por isso se resume que «na luta contra uma interpretação espiritualista da salvação, o ênfase na identidade dos dois corpos geralmente tomou uma forma exagerada» (J. FINKEZELLER, «Resurrection of the Dead», em W. BEINERT – F. FIORENZA (eds.), *Handbook of Catholic Theology* (Nova York: The Crossroad Publishing Company 1995) 598).

²⁸³ Cf. S. NATOLI, *La felicità: saggio di teoria degli affetti* (Milão: Feltrinelli 1994) 228-229. Citado em A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 585.

²⁸⁴ Cf. A. VERGOTE, «Le Corps: Pensée contemporaine et catégories bibliques»: *Revue Théologique de Louvain* 10 (1979), 159-175.

²⁸⁵ C. DUQUOC, «Ressurreição de Cristo: Problemática teológica», em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1526.

J. Guitton também contribui para que se possa considerar uma corporeidade que não está limitada ao cosmo²⁸⁶. A sua tese consiste em que se se separa o corpo do cosmo, deve-se conceber que, ao deixar de existir o cosmo, o corpo pode ter uma dinâmica e uma maneira de se expressar e organizar diferente. O corpo glorioso também pode ser capaz de manifestar afinidade com o mundo e conhecê-lo plenamente. O autor propõe ainda que se possa pensar um progresso do espírito oposto ao da vida biológica, em que na juventude o homem vive um corpo mais físico, na idade adulta um corpo mais maduro e um corpo mais espiritual no fim da vida.

Ao analisar o estado da teologia contemporânea sobre a ressurreição dos mortos, A. Dartigues refere que o trabalho da fenomenologia pode gerar uma nova filosofia do corpo e da carne ao interrogar-se sobre novas maneiras de falar do corpo²⁸⁷. As referências em que se baseia para esta afirmação são os trabalhos de M. Henry, no estudo de um corpo transcendental, mas também não desvaloriza M. Merleau-Ponty, L. Landgrebe, B. Welte e C. Bruaire. A reflexão de G. Greshake e J. Kremer sela a abertura de uma possibilidade, no seio da teologia, de a fenomenologia encontrar novas vias de acesso à ressurreição:

«uma reflexão fenomenológica e transcendental sobre a corporeidade pode chegar a um conceito formal de ressurreição (do corpo enquanto carne) que ultrapassa o simples conceito de uma parte do homem espiritual e indestrutível e remete à esperança cristã figurada pela *resurrectio mortuorum* como a uma figura que, pelo menos, não é desarrazoada»²⁸⁸.

Esta abertura é importante, uma vez que é sobre esta possibilidade que está fundado todo o trabalho teológico de Falque. Isto indica que o trabalho em estudo surge após o desafio posto à comunidade académica a que se estude a corporeidade do Ressuscitado nesta perspetiva.

1.2.3. A ressurreição hoje

²⁸⁶ Cf. J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione: Breve trattato di fenomenologia mistica* (Roma: Paoline 1981) 11-51.

²⁸⁷ Cf. A. DARTIGUES, *Ressurreição dos Mortos: Teologia Histórica*, em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo (Brasil): Ed. Loyola e Paulinas 2004) 1537.

²⁸⁸ G. GRESCHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum* (Darmstadt 1992) 322. Citado em A. DARTIGUES, «Ressurreição dos Mortos: Teologia Histórica», em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1537.

O modo como a ressurreição envolve a vida atual do cristão e de toda a humanidade também envolve o debate teológico. H. Urs von Balthasar – em sentido cristológico e trinitário – remete-a para a existência temporal de Cristo, na qual, Ele se doa ao Pai. Essa doação não é meramente futura, mas sempre existente, o que permite reforçar a unidade corpo-alma e pensar o definitivo do homem integrado em Deus. Neste sentido há espaço para compreender o significado da ressurreição no viver temporal. A. Cozzi sintetiza que o problema que envolve essa tentativa consiste na «relação entre a experiência originária e a sua representação ou mediação cultural»²⁸⁹. A partir desta indefinição surgem diferentes hipóteses para se ler a relação atual da ressurreição de Cristo com o mundo.

Para Torres Queiruga, a aceitação da atualidade da ressurreição requer a sua retirada de um invólucro mítico ou mágico. Este autor considera que é necessário sair de um «intervencionismo divino miraculoso» e passar à experiência que atesta uma presença. Assim, Deus ressuscita já plenamente na individualidade pessoal sem esperar o fim dos tempos²⁹⁰. Para o autor espanhol a dificuldade atual reside mais num déficit de linguagem que de experiência.

Perante a dificuldade de linguagem F. Schussler-Fiorenza defende que não faz sentido usar outra expressão, porque uma alteração de vocabulário gera uma alteração no significado²⁹¹. Esta expressão leva a um diálogo sobre o miraculoso, supranatural, mitológico, em oposição ao científico, imanentista e racional da modernidade. Por outro lado, não se pode rejeitar a expressão da Escritura. Assim, torna-se necessário distinguir as questões hermenêuticas em torno dos textos de um subjacente problema cultural (como ler os textos na cultura de hoje). Este surge, porque não se podem ler hoje os testemunhos pascais de um modo literalista ou fundamentalista.

A separação desta linha fundamentalista tem gerado interpretações variadas para se encontrar a ressurreição. Cozzi nota que M. Chauvet vê a presença do ressuscitado na presença da Igreja²⁹². Esta é a mediação fundamental no encontro com o Ressuscitado, como seu corpo simbólico que é, e pela Palavra que anuncia e procura viver. Em contraponto, o mesmo autor

²⁸⁹ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014), 592.

²⁹⁰ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005) 268-269.

²⁹¹ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 591.

²⁹² Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 594.

afirma que para H. Weber, por outro lado, a relação com a corporeidade de Jesus deriva do Jesus histórico e da força transformadora que o habitava²⁹³. A ressurreição confirma a veracidade da Palavra de Jesus, pelo que esta Palavra é que é a porta para a realidade cristã, como que uma antecipação do Espírito. H. Kessler destaca o encontro que se dá com o Ressuscitado na Palavra e nos sacramentos (cf. *Lc* 24:30ss; *Jo* 21:12ss; *2 Cor* 5:18ss), na comunhão fraterna em seu nome (cf. *Mt* 18:20; 28:19; *At* 1:8; *1 Cor* 12:27; *Ef* 1:23) e nos pobres e mais pequenos (cf. *Mt* 25:31ss; *Mc* 9:37)²⁹⁴. Duquoc defende que, sendo o Ressuscitado quem, pelo Espírito, enfrenta o mal e a morte, ação do Ressuscitado toma hoje forma na missão dos discípulos. Também S. Moore apresenta a ressurreição de Jesus, através da experiência psicológica feita pelos discípulos²⁹⁵.

Para Cozzi, a novidade do Ressuscitado é a con-formação humana com Cristo. É nessa con-formação que surge a nova esperança cristã (que passa de um patamar meramente mundano e imanente para um patamar transcendente integrado na economia da salvação divina): «a esperança apresenta-se aqui como horizonte de uma esperança de con-formação a Cristo, ou seja, como transformação da forma de pensar na correspondência com a morte-ressurreição de Jesus»²⁹⁶. Esta nova forma de pensar que se dá na renovação da mente concretiza-se num novo juízo e numa nova capacidade de experiência do sentido da vida.

Assim, é pela conversão que se pode fazer a experiência do ressuscitado. Esta experiência é paradoxal porque pela morte dilacera, mas abrindo a um novo horizonte de compreensão, ela instaura plenamente o Reino de Deus. A ressurreição torna o Ressuscitado um novo objeto de experiência. Isso transforma a subjetividade dos discípulos na sua compreensão e categoria de pensamento (cf. *Lc* 24:13-35). Cozzi concretiza que «Em Jesus, Deus encontra-os e chama-os como pai a uma comunhão nova e também a uma nova consciência de si (continuidade do eu) e da realidade (coerência do mundo)»²⁹⁷. Nesta integração do homem em Deus este encontra «o definitivo da sua liberdade histórica»²⁹⁸. Este entendimento surge a partir da sua história e experiência concretas e não como uma necessidade

²⁹³ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 594.

²⁹⁴ Cf. H. KESSLER, «Résurrection», em P. EICHER (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 663.

²⁹⁵ Cf. S. MOORE, *The crucified Jesus is no stranger* (Nova York: Seabury 1977).

²⁹⁶ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 599.

²⁹⁷ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 601.

²⁹⁸ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 589.

de demonstrar racionalmente o passo da fé, como explica Cozzi: «no esforço de tornar inteligível a experiência, tornando-a comunicável, o homem coloca-se diante do mistério e abre-se ao chamamento de Deus»²⁹⁹.

Recentemente, A. Kelly segue, de um modo análogo a Falque, uma fenomenologia da ressurreição³⁰⁰. T. Ryan nota que Kelly usa o método fenomenológico para estudar os relatos da Escritura e a teologia da ressurreição para depois interpretar a informação recolhida no nível da relação sujeito-objeto³⁰¹. Passando por grande parte da teologia da ressurreição, Kelly foca-se mais no Ressuscitado e no modo como Ele se dá, ou como entra em relação com os homens, do que no evento da ressurreição em si como um evento transformador. O autor nota, sobretudo, que é pelo Ressuscitado e pela sua nova relação com a humanidade, que a ressurreição é lida como uma humanização que é dom e bênção.

A vinda de Deus no quotidiano – que antecipa a sua vinda escatológica que será definitiva e sanante – traz ao homem uma percepção da eternidade para a qual está destinado e abre-lhe um sentido de vida além da morte. Este sentido de vida torna-se mais plausível e sensato ao compreender a vitória histórica de Jesus sobre o mal na história e a possibilidade que oferece aos seus irmãos de se inserirem na sua relação com o Pai. Esta integração em Deus gera uma vida nova no Espírito que não anula a humanidade, mas acolhe-a. Assim, o Ressuscitado abre a toda a humanidade um caminho de sentido e vida nova com a sua ressurreição. O homem é nela tornado um ser livre porque, como afirma S. Paulo, «foi para a liberdade que Cristo nos libertou» (*Gl* 5:1). Deste modo, a ressurreição tem a forma de vitória sobre o mal, na qual o homem passa à lógica do perdão ao ser justificado por Deus. É comum a todos os teólogos que a ressurreição de Cristo não representa uma fuga do mundo, mas uma metamorfose extraordinária do mesmo. A partir deste princípio é gerada a teologia da ressurreição de E. Falque.

²⁹⁹ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 603.

³⁰⁰ Cf. A. KELLY, *The Resurrection Effect: Transforming Christian Life and Thought* (Nova York: Orbis Books 2008).

³⁰¹ Cf. T. RYAN, «The Resurrection Effect: transforming Christian life and thought: Book Review»: *Australian eJournal of Theology* 12.1 (2008) 1.

2. A criação que nasce na ressurreição

Em cada livro do *Triduum Philosophique*, a ressurreição ilumina alguma dimensão da existência humana, provocando o homem a abrir um caminho novo. Neste sentido, ela inaugura um «novo modo de ser no mundo» que gera uma nova vivência da humanidade como já foi referido. Essa nova vida tem um dinamismo tão diferente que Falque se refere a ela como uma realidade metamorfoseada, porque gera no homem uma relacionalidade diferente da que tem a sua originária situação existencial.

A partir de uma análise fenomenológica, Falque contribui para a teologia com o estudo do que significa a nova criação a que S. Paulo alude (cf. *2 Cor 5:17*). O autor francês pretende com a sua proposta alcançar de um modo profícuo um desenvolvimento mais concreto e fundamentado do modo como este evento se coloca diante do homem³⁰². Neste sentido, um estudo fenomenológico da ressurreição pode ter valências no diálogo filosófico ao tornar a crença na ressurreição algo mais fundamentado. Isso consegue-se alcançar a partir de uma linguagem mais capaz de exprimir a teologia no meio filosófico. Encontrar uma linguagem capaz pode ser um contributo de Falque para o debate sobre a ressurreição.

Esses dois alcances geram ainda um conjunto de valências num segundo momento. De facto, o modo como se olha a ressurreição ganha novas linguagens que permitem compreender o mistério de um modo mais claro, por um lado, e levam a reflexão sobre a presença de Jesus no mundo e o seu significado metafísico a zonas ainda pouco exploradas. Isso gera consequências para a teologia da ressurreição.

Neste ponto são apresentadas em primeiro lugar duas valências, ou alcances, que, no plano teórico, esta abordagem tem potencial para abrir: uma nova capacidade linguística e uma ponte de diálogo com o não crente. A segunda parte deste subcapítulo analisa os pontos nevrálgicos que a fenomenologia da ressurreição apresentada toca e explicita. Em si, esta constitui um primeiro desenvolvimento dos caminhos abertos. Nesta leitura apresenta em que se pode ir mais longe devido à teologia da ressurreição exposta no segundo capítulo deste

³⁰² De acordo com C. Gschwandtner, Falque é mais explícito religiosamente, mas também no diálogo com a ciência contemporânea do que M. Henry, J.-L. Chrétien ou J.-Y. Lacoste (cf. C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 10).

trabalho, apresentando uma leitura dos três livros que compõem o *Triduum Philosophique* a partir da mesma. O que segue constitui uma perspectiva e não exclui que haja outros alcances com relevo, mas pretende analisar de um modo geral o caminho percorrido por Emmanuel Falque.

2.1. O método fenomenológico na teologia da ressurreição

Apresentam-se, primeiramente, dois contributos mais relacionados com o modo como se usa a fenomenologia no âmbito teológico. Estes são um desenvolvimento da ressurreição considerado relevante porque tornam o discurso sobre a ressurreição algo mais capaz de ser transmitido e acreditado, ao torná-lo mais acessível. Em primeiro lugar, a proposta de Falque contém uma abordagem linguística e comunicativa mais capaz de entrar e ser compreendida nos areópagos modernos. O autor contribui também – no decorrer da anterior – com uma reflexão sobre o impacto cosmológico da ressurreição e o modo como isso influencia o homem no exercício da sua liberdade. Essa reflexão insere o tema da ressurreição no diálogo com a metafísica moderna, além de acrescentar um prisma às análises teológicas dos Evangelhos e do evento em si.

2.1.1. Uma nova capacidade linguística

Falque usa no seu discurso uma linguagem que é fora do comum na linguagem teológica. O autor insere na teologia expressões que antes não eram consideradas, mas que podem ajudar a teologia a exprimir-se (e.g. metamorfose, ou transposição apercetiva). Deve-se notar que os termos que Falque parece querer evitar e que entraram na teologia são termos bíblicos com uma riqueza própria e não devem ser descurados. Ao invés disso, os novos termos, consoante a sua capacidade, procuram reforçar a atualidade da mensagem dos termos mais tradicionais, inserindo-a melhor nos areópagos modernos.

A expressão metamorfose (bem como o verbo metamorfosear), como linguagem para se falar da ressurreição, é em Falque um termo técnico que é usado para não desligar o homem da identidade original que este tem. Contudo, a metamorfose dá também espaço à continuidade do ser, através de algo novo na sua existência. É neste horizonte de continuidade e de descontinuidade que se pode falar de uma nova criação a partir do batismo como afirma S.

Paulo: «se alguém está em Cristo, é uma nova criação. O que era antigo passou, eis que surgiram coisas novas» (2 Cor 5:17). O primeiro alcance do estudo de Falque é, pelo emprego da expressão metamorfose e das consequências que daí derivam, encontrar uma linguagem capaz de exprimir filosoficamente uma continuidade que acontece no homem com a ressurreição (é o mesmo homem, é o mesmo mundo), ao mesmo tempo que contempla a descontinuidade que a ressurreição gera.

Em *Les Noces de l'Agneau*, Falque defende a vivência de um corpo para Deus sem usar a expressão templo do Espírito Santo (cf. 1 Cor 6:19). Esta vida mantém-se como sendo sua, ou seja, num sentido mais amplo, o homem torna-se capaz de projetar toda a sua vivência presente no seu ser corpóreo e temporal para um plano divino não abandonando nunca o seu ser. Em *Le Passeu de Gethsémani*, propondo que o homem pode encontrar um sentido para o sofrimento e para as dificuldades que perpassam a sua vida, o fenomenólogo francês apresenta toda uma teologia do sacrifício e da união a Cristo na sua paixão sem se referir expressamente ao ato como sacrifício. Estes são alguns exemplos que ilustram este caminho e que se tornam necessários devido à história das palavras e à sua evolução. Isto porque há hoje expressões que foram perdendo o significado para muitas pessoas (e.g. redenção) e outras que ganharam de modo quase irremediável conotações negativas (e.g. sacrifício).

Falque encontra deste modo linguagem para exprimir de um modo mais técnico e claro o acontecimento da ressurreição de Jesus e a sua manifestação na vida do mundo. Não se rejeitam as propostas clássicas como a teologia da justificação associada diretamente à ressurreição (cf. Rm 4:25) ou outras como a da redenção ou da remissão dos pecados (e.g. Ef. 1:7) uma vez que são da própria Sagrada Escritura. No entanto esta nova linguagem pode estar mais perto de levar as pessoas a compreender a mensagem cristã e aderir-lhe na sociedade hodierna. Ela pode ser uma valiosa ajuda para a compreensão da ação de Deus no mundo em favor da criação, procurando soluções para o problema linguístico que a paradoxal ação divina contém sempre no mistério que a envolve³⁰³. Por outro lado, pode ter a capacidade de encontrar a «gramática comum» que Falque³⁰⁴ procura, aceitando o desafio lançado por S. João Paulo II

³⁰³ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005) 33.

³⁰⁴ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 218.

para o diálogo entre a teologia e o novo ateísmo que critica de um modo justo o cristianismo³⁰⁵. Contudo, deve-se notar que, apesar dos bons esforços feitos, nunca se consegue abarcar a totalidade do mistério com a linguagem humana.

2.1.2. O diálogo com o não crente

No «Liminaire» de *Métamorphose de la finitude*, Falque expõe com clareza as balizas em que ocorre o evento da ressurreição: «Nem outro mundo, nem evento no mundo, a ressurreição mostra-se aqui sob a sua verdadeira luz – como transformação do mundo e do homem nele: acontecimento ontológico e não ôntico»³⁰⁶. A análise que Falque faz ao sujeito afetado pela ressurreição de Cristo é crucial para se entender o seu contributo. A partir de um ponto de vista filosófico, o autor equaciona em que moldes a ressurreição é relevante para a vida de todo o homem. O seu alcance cosmológico impede uma particularização do acontecimento, obrigando a que não seja relevante somente para o cristão que adere a Jesus e ao seu projeto, mas para todos os entes.

Em tudo o que é humano, Deus quer encontrar-se com o homem, por isso, nada do que é humano por ser alheio aos discípulos de Cristo, como nota o próêmio do documento conciliar *Gaudium et Spes*:

«As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração»³⁰⁷.

Ao constituir uma alteração na estrutura ontológica do homem e do mundo³⁰⁸, uma estrutura de ressurreição exige uma vivência diferente no momento presente. Ela é hoje o modo como Cristo vem à vida humana e ganha presença na medida em cada pessoa se deixa encontrar por Ele. A ressurreição está envolvida neste dinamismo de encontro em que as duas existências se cruzam: a vinda de Deus e a correspondente adesão do homem. Torna-se necessário

³⁰⁵ Cf. IOANNES PAULUS PP. II, *Ad quosdam episcopos Canadae*, em *Acta Apostolica Sedis* 92 (1999) 184-185.

³⁰⁶ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 169-170.

³⁰⁷ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)*, §1, em *AAS* 58 (1965).

³⁰⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 172.

questionar como é que o mundo reage a essa alteração e em que moldes se processa essa adesão. Assim, Falque procura saber como se relaciona o homem com a ressurreição de Cristo, independentemente da sua atual adesão ou não ao projeto divino. Torna-se crucial olhar o *Dasein*, como ser livre que é, para indagar o que pode nele gerar a ressurreição de Cristo que altera tudo. O diálogo com o não crente é o passo necessário para que o cristão não fique fechado numa redoma de constructos teológicos, mas alcance uma maior abrangência do fenómeno da ressurreição.

No entanto, a ação de Deus não se pode impor de um modo que não respeite a liberdade humana, que é um ponto de partida fundamental do ponto de vista filosófico. Em qualquer momento o homem pode aderir a Deus ou mesmo abandonar o caminho que tinha com Deus. No seu percurso a vida de fé aparece como um homem atado a uma cruz que não está atada a nada. Esta imagem de Paul Claudel em *Le soulier de satin* (1929) é usada por J. Ratzinger para notar que «o fiel só pode realizar a sua fé no oceano do nada, da tentação e da dúvida»³⁰⁹. No seu estilo marxista provocador, Ernst Bloch nota que «só um ateu pode ser um bom cristão, mas também só um cristão pode ser um bom ateu»³¹⁰. Para T. Halík, a distinção no mundo ocidental hodierno não está entre crentes e não crentes, mas entre buscadores e acomodados³¹¹. É à luz desta distinção que Halík defende que a indiferença é a grande inimiga da fé.

Falque, apesar de não ir de encontro ao indiferente de um modo direto, coloca-se em diálogo com o não crente. É necessário para o autor respeitar sempre a liberdade que cada pessoa tem de rejeitar a relação com Deus. Concomitantemente, a teologia ensina que a iniciativa do encontro entre o homem e Deus é divina. Há um espaço aberto no modo como essa iniciativa respeita a liberdade de adesão do homem e por isso se levanta a questão: o desejo de Deus é algo natural ou sobrenatural? No seu diálogo com o não crente, o fenomenólogo francês procura um caminho intermédio entre o sim e o não como afirma em *Métamorphose de la finitude*:

³⁰⁹ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»* (Cascais: Principia 2005) 31.

³¹⁰ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Deichs* (Frankfurt am Main 1968) 24. Citado em A. GRÜN – T. HALÍK, *O abandono de Deus: Quando a crença e a descrença se encontram* (Prior Velho: Paulinas 2016) 82.

³¹¹ Cf. A. GRÜN – T. HALÍK, *O abandono de Deus: Quando a crença e a descrença se encontram* (Prior Velho: Paulinas 2016) 107-108. A origem destes termos é remetida para os sociólogos Robert Wuthnow e Charles Taylor.

«Eu não faço Deus vir a mim, mas Deus faz-me ir a Ele para me metamorfosear com Ele. Mais, é precisamente porque a nossa finitude se revela sempre impassível na sua imanência, fechada no seu tempo e patente para o ateu, que o homem não sente o desejo de ir mais além na ausência de qualquer outra revelação. O Pai não encontra remédio para a nossa indiferença, tanto que Ele não se nos aparece como tal. Nós apercebemo-nos somente pelo seu Filho ressuscitado, que se faz nascer em nós, pelo poder do Espírito, o desejo de Deus e da nossa própria ressurreição. Só Deus coloca em mim o desejo d’Ele – é na ausência de tal desejo que eu posso ser “sem Ele” tanto que Ele não me chama a me deixar transformar “com Ele”»³¹².

Nesta interpretação, a metamorfose não surge somente como resposta ao crente, mas também como um apelo de Deus ao não crente. O homem não pode reconhecer em si uma completa imersão em Deus e nos desígnios divinos. O não crente tem a possibilidade de ser feliz, de se encontrar e de se realizar numa vivência com Deus na sua criação. Há uma vivência natural com a finitude do homem que já lhe pode dar um sentido de existência. No entanto, há uma plenificação que vem da graça da ressurreição e à qual o não crente não consegue ter acesso sem deixar a sua condição de não crente. O apelo à transformação é transversal à humanidade, pois todas as pessoas, permanentemente, em princípio, procuram melhorar³¹³.

Esta condição obriga a algum silêncio relativamente ao modo como Deus se relaciona com alguém que se mostra fora das fronteiras visíveis do cristianismo. Falque não nega que o homem está antropologicamente encerrado no ser-para-a-morte que o constitui ao nascer no mundo. Contudo, ainda que não passando a um ato de crença, essa condição ganha sementes de transcendência a partir das relações que o homem vai construindo com o que o rodeia. Se assim não fosse, possivelmente todas as pessoas ao nascer entrariam num dinamismo de angústia que as definiria de tal modo que lhes bloquearia qualquer saída.

É uma grande ajuda nesta análise a fenomenologia do amor de Jean-Luc Marion. Este autor propõe o conceito fenomenológico de fenómeno saturado para significar que o que é dado supera a intenção do doador³¹⁴. Por um lado, esta análise é uma porta para que a fenomenologia não se detenha somente na aparência dos fenómenos. Por outro lado, é importante aqui perceber

³¹² TPh: *Métamorphose de la finitude*, 284.

³¹³ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 235.

³¹⁴ Cf. J.-L. MARION, *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis 2008) 325-354.

a entrada de todos os homens na metafísica e no transcendente pelo amor. Assim, na vivência amorosa das relações, o homem supera-se ao superar a capacidade que tem de se dar ao outro.

O fator ressurreição de Cristo pode a partir de aqui ser interpretado de um modo que não diminui ou menospreza o não crente. O respeito pela liberdade e condição do não crente na economia da salvação impõe-se como necessário numa teologia que pretende dialogar com o mundo. Uma teologia da ressurreição como metamorfose a partir da adesão livre do homem e o modo como isso se entende pode ser ainda explicada com outros contornos, contudo, é inegável o esforço e o contributo que Falque dá a este debate.

2.2. Alcances práticos da teologia da ressurreição

O segundo grupo de alcances da teologia de Falque aqui proposto concretiza o modo como os alcances acima referidos podem ser uma ajuda no aprofundamento do mistério da humanidade à luz de Deus. Integrando-se plenamente na doutrina da Igreja Católica, o autor não gera uma teologia totalmente nova, mas dá novas linguagens à teologia para se compreender e chegar mais longe. A novidade que surge na obra reside na aplicação do método fenomenológico e no que isso traz consigo. Pode-se dizer que o alcance da teologia de Falque equivale ao alcance do uso do método fenomenológico no estudo do evento da ressurreição de Jesus.

O método fenomenológico tem em si um modo de funcionar que parte de pressupostos diferentes da teologia tradicional e, portanto, pode enveredar por caminhos diferentes. O método que Falque usa não esgota o método fenomenológico e não é unânime entre todos os fenomenólogos. Isso leva a que se possa seguir um outro método fenomenológico e chegar a outras conclusões. Nesta breve análise consideram-se como determinantes no novo olhar de Falque três pressupostos fenomenológicos: 1) o fechamento do *Dasein* na imanência como sendo essa a sua condição primeira; 2) a corporeidade humana não poder ser dissociada do próprio homem; 3) a análise ao homem partir dos existenciais humanos. Em sentido teológico, a partir da ressurreição criadora de Cristo, o crente que se deixa metamorfosear é uma nova criação em Cristo (cf. 2 Cor 5:7) e vive sem estar preso ao fechamento do *Dasein* na sua imanência (cf. Gl 5:1). Concomitantemente, é aberta uma nova porta para o corpo e a atualidade pelo próprio Senhor é estendida por Ele a todo o que n'Ele é metamorfoseado.

2.2.1. O *Dasein* fechado na imanência

Falque aceita a base fenomenológica do fechamento do *Dasein* na sua imanência e rejeita que se olhe, de um ponto de vista heurístico³¹⁵, para a criação como o princípio da fé. A nova criação torna-se manifesta com o esgotamento da tentativa humana de satisfação plena na sua imanência³¹⁶. Então, Falque insere-a no diálogo com a condição filosófica em que o *Dasein* é encontrado.

Esta condição primeira do homem é fundamental para estudar a ressurreição, porque sem uma situação primeira que precise de uma transformação, a ação divina fica desprovida de necessidade e, portanto, de sentido. Este ponto de partida não é assumido muitas vezes na teologia devido à teologia da graça original que a criação já tem, ainda que se admita uma diferença ontológica no mundo com a ressurreição³¹⁷. Em Falque, este fechamento, necessário para o caminho lógico e filosófico, destaca a metamorfose que se dá na ontologia do mundo com o evento da ressurreição³¹⁸.

Contudo, Falque considera que uma leitura da condição primeira do *Dasein* no mundo (como se de uma situação totalmente fechada sem possibilidade de saída se tratasse) equivale a um pessimismo antropológico. Este pessimismo deturpa uma correta interpretação da condição do homem no mundo, pois parece fechado o acesso ao seu antídoto: «a ressurreição como “transformação” do cuidado (preocupação) para a gratuidade (cuidado gratuito) e transfiguração da angústia em alegria»³¹⁹. A via da ressurreição não procura tirar o peso da vida, mas convida a viver a vida de um outro modo. A terra e a carne não se desatualizam, mas requerem ser transformados e metamorfoseados n’Ele. Ou seja, a alegria da ressurreição não cancela a angústia da morte, mas transforma-a (cf. *Jo* 16:20-22). Falque não apresenta uma leitura nova, mas uma linguagem nova para a teologia segundo a qual Cristo quebra as cadeias da morte (cf. *Sl* 107:14).

³¹⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude* 191-192.

³¹⁶ Cf. M. FRAIJÓ, «Ressurreição», em J. TAMAYO (org.), *Novo Dicionário de Teologia* (S. Paulo: Paulus 2009), 479.

³¹⁷ Veja-se a título de exemplo o Catecismo para adultos da Conferência Episcopal Alemã: «o importante da ressurreição dos mortos não é meramente a realização completa de cada um em particular, mas a plenitude de toda a realidade» (CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos: La fe de la Iglesia* (Madrid: BAC 1992) 456).

³¹⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 169-170.

³¹⁹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 328.

Esta capacidade para desbloquear o fechamento na finitude aparece já na obra *Le Passeur de Getsémani*, ao tratar o drama do sofrimento humano, em que a ressurreição de Jesus surge como o ponto de viragem no qual esse sofrimento ganha sentido, porque a inserção na nova criação ressuscitada não suporta uma existência fechada na imanência. A angústia do *Dasein* – que marca o ateísmo do século XX, a partir da corrente existencialista – parece aqui encontrar um caminho e sair do bloqueio em que esteve encerrada. De facto, há um drama existencial com o qual o homem se depara na sua angústia, mas há uma porta aberta para que a vida humana ganhe sentido. Esta porta não leva a humanidade a fugir do que é, mas assume a totalidade do que é e orienta-a para fora de uma condição em que não é reconhecido sentido para a própria existência. Esta condição aparece já subjacente em *Le Passeur de Gethsémani*, mas mais latente ainda na fenomenologia da alegria como consequência da ressurreição em *Métamorphose de la finitude*³²⁰.

É reconhecendo no homem a possibilidade de encontro com Deus – mas não o desejo de Deus de um modo tão impulsivo como a partir da relação com o Ressuscitado, na sua situação mais primária no mundo que Falque tenta desbloquear a aporia existente entre a liberdade do homem e o esforço de Deus para que haja um encontro. Em Falque, a abertura ao desejo de Deus não parte da criação do homem – ainda que as condições estruturais para esse desejo já habitem na sua finitude, mas da metamorfose do mundo operada pela ressurreição: «se há uma abertura à transcendência e desejo de Deus (...) é simplesmente porque o próprio Deus, pela sua metamorfose e a nossa n'Ele, transfigura a estrutura do mundo e põe em nós o desejo d'Ele»³²¹. Assim, o completo desejo de Deus surge somente pela salvação em Cristo, que advém da metamorfose gerada pela Graça divina no coração do homem ao levá-lo à conversão.

2.2.2. O relacionamento no corpo

³²⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 325.

³²¹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 297.

Na obra de Falque, o corpo surge como um lugar primordial para uma fenomenologia do humano, pois ele é o seu corpo e nele luta pela vida, inclusive contra as próprias vicissitudes da sua corporeidade³²². Gschwandtner, ao comentar este autor, refere mesmo que «a questão da corporeidade ou da carne humana é uma das questões mais centrais (se não a mais central) que motivam os escritos de Falque sobre o nascimento, a morte, o sofrimento e a ressurreição»³²³.

Falque analisa a ressurreição com base numa teologia do corpo e não foge a este tema. A sua abordagem fenomenológica procura acrescentar algo com o estudo da corporeidade do Ressuscitado e de quem n'Ele ressuscita³²⁴. Esta tentativa é um novo marco na teologia, que tem sido tímida no que se refere a fazer afirmações ou estudos sobre o que acontece à corporeidade humana na ressurreição.

Esta dificuldade, que deriva da notória interrogação sobre a matéria corporal no momento da morte e da ressurreição, é superada em Falque por uma certa leitura espiritual do corpo e da sua manifestação. Em Falque, a ressurreição do corpo não se refere ao corpo biológico e orgânico, mas a um modo de viver novo, pelo que é rejeitada uma retirada do corpo, como se de uma *fuga mundi* se tratasse³²⁵. A partir da análise que faz às afirmações paulinas sobre a corporeidade, Falque entende que esta alteração da relação não ocorre na qualidade dos corpos, mas na glória. É preciso renunciar à objetividade do corpo para ver o Ressuscitado e a corporeidade de todos os corpos na ressurreição. A alteração que ocorre no corpo na ressurreição gera uma alteração no modo como os corpos se relacionam, inclusive uma nova relação do corpo do homem com o corpo de Deus (cf. *I Cor* 15:35-49), uma vez que Cristo é a cabeça do corpo que é a Igreja (cf. *Ef* 1:22-23).

³²² Cf. *TPh: Les Nocces de l'Agneau*, 514. Falque refere-se às doenças, vírus e outros acontecimentos que afetam o bom-funcionamento do corpo físico.

³²³ C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 2.

³²⁴ Falque, em sintonia com a teologia católica (e rejeitando a teologia gnóstica), na sua análise assume que a corporeidade da ressurreição de Cristo é total, tal como a de toda a ressurreição n'Ele. Se a ressurreição de Cristo não fosse corpórea, o Filho não teria assumido a totalidade do homem e não o teria salvo totalmente. Por outras palavras, não teria conduzido totalmente a finitude humana ao Pai e neste convertido o caos e a angústia em *éros* e *ágapē*. No seu comentário a Falque, C. Gschwandtner nota que em Falque «Cristo assume tudo e dá-se totalmente; nós conseguimos então decidir apropriar este dom e ser transformado por ele» (C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 8). Tal integração acontece de modo mais pleno, segundo a autora para Falque na relação sponsal.

³²⁵ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 248-249.

Assim, a corporeidade de Cristo que se altera com a ressurreição gera uma nova vida corporal do homem com Cristo e isso tem repercussões na sua vivência. A relação do homem com o que o rodeia altera-se e gera uma nova vivência. Esta vivência altera o modo como o homem vive a corporeidade no presente da sua vida e, conseqüentemente, o seu futuro, porque é o corpo sofredor do homem no presente que determina o seu corpo glorioso amanhã³²⁶.

A ligação meramente exterior objetivável (perdida com a perda da materialidade do corpo³²⁷) leva a relacionalidade ao plano mais interior da existência de cada um. Na ressurreição, Cristo incarna na expressividade da carne para ser visto no próximo, o que consagra a expressividade da sua corporeidade. É nessa experiência interior da relação que tinham com o Senhor que os discípulos O reconhecem, o que está em plena concordância com a reflexão teológica atual de Torres Queiruga³²⁸, ainda que este autor não sublinhe a corporeidade de tal relação. Por outro lado, assumindo que a presença do ressuscitado não deve ser entendida na corporeidade exterior, Falque apoia a corrente teológica que defende o prolongamento da presença do Ressuscitado no mundo na vida dos seus discípulos. O autor nota que Jesus, sendo *Leib* e não *Körper*, ajuda cada um na sua relação com os seus irmãos. Jesus torna-se presente na carne dos outros e através dos seus corpos vivos. Por seu lado, o crente torna presente o Senhor pelos seus sentidos metamorfoseados³²⁹. Isso não significa que Falque remeta a presença de Jesus para o plano simbólico: o autor reconhece uma real presença do Senhor. Essa presença manifesta-se através dos sacramentos que não são símbolo, mas a própria realidade celeste.

2.2.3. A metamorfose dos existenciais humanos

A partir da ligação da ressurreição com a corporeidade, Falque entende de um modo mais concreto como se dá o dinamismo cristão na vida concreta do seu quotidiano, ainda que o homem não possa na vida presente adentrar a totalidade do mistério que ele próprio é. Nesse mistério age a ação divina na economia do mundo. Estes dois pressupostos que Falque segue,

³²⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 361.

³²⁷ Recorde-se que o corpo ressuscitado de Cristo não pode ser considerado meramente material, uma vez que desafiaria magicamente as regras do mundo (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude* 348-350).

³²⁸ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005) 200-201.

³²⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 360.

num primeiro momento, permitem que o homem seja visto como um ente no mundo e um ente que só se conhece na sua corporeidade. Como no acontecimento da ressurreição toda a criação é transformada, a relação que o homem tem consigo e com o que o rodeia é transformada.

A ressurreição que se dá em Deus tem efeitos que transcendem os limites do tempo e metamorfoseia o mundo desde o seu princípio. Por isso, ela tem a capacidade de alterar tudo o que se dá no mundo. O crente, aderindo ao projeto divino, pode ver alterados os seus limites, ainda que não veja alterada a sua substância. Para Falque os limites não são quebrados como defende Bultmann³³⁰, mas recebem outra forma de acordo com a metamorfose operada³³¹. Com essa alteração, também as categorias do vivido, ou seja, os existenciais humanos são alterados, pelo que o homem deve passar a compreender-se de um modo novo³³².

Cristo aceita inteiramente o corpo humano e transforma-o num novo modo de vida que, porque parte da corporeidade, altera a relacionalidade do homem que interage com tudo a partir do seu corpo: a percepção do espaço e do tempo, o mundo e os seu horizontes. A fenomenologia que domina a teologia de Falque é, por isso, uma fenomenologia da metamorfose dos existenciais humanos. Como explicita na primeira parte do terceiro livro da trilogia: «no sofrimento, como também na ressurreição, os existenciais filosóficos são diretamente doados aos seus equivalentes dogmáticos, para assim serem transformados: a angústia pelo Getsémani (...) e o nascimento pela ressurreição»³³³.

A morte da morte

A transfiguração do homem face à morte acontece porque, na cruz de Jesus, se dá em Deus a «morte da morte»³³⁴. O fim do sem sentido da morte, o fim da própria morte como um fim, acontece porque, na sua ressurreição, Jesus lhe retira o seu peso. O Senhor tira o pecado do mundo no seu sacrifício como cordeiro de Deus (cf. *Jo* 1:29). É neste contexto que a

³³⁰ R. BULTMANN, *Foi et compréhension: L'historicité de l'homme et de la révélation*, t. I (Paris: Seuil 1970) 466.

³³¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 272.

³³² Recorde-se que, para Falque, é no respeito pela liberdade plena do homem (que rejeita ou não o transcendente) que a ressurreição leva o mundo à sua plenitude de ente. Esta é uma elevação ontológica do mundo que o torna ele próprio, colocando o homem diante de um novo modo de ser que transcende o seu primeiro modo de ser: o ser-para-a-morte (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 179).

³³³ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 389.

³³⁴ Cf. P. SOUAL, «Amour et croix chez Hegel»: *Revue philosophique*, n.º. 1 (1998): 91-95.

afirmação de S. Paulo se enraíza e ele se apercebe na ressurreição que a morte não é vencedora (cf. *1 Cor* 15:54-56)³³⁵.

Cristo sofreu uma ansiedade profunda e humana, deparou-se com o medo e a solidão na sua carne. Recusar um verdadeiro sofrimento de Cristo será sempre um movimento, tendencialmente, doceta. Por isso, a hipótese apresentada por Falque é de transpor a humanidade de Cristo para a condição humana, como o próprio explica: «O que é produzido para o Verbo – a sua metamorfose pelo Pai na força do Espírito – é efetuado no Verbo: o que significa que por nós mesmos, se supomos que estamos n’Ele»³³⁶. Esse movimento vai na linha do que Cozzi defende, ao alegar que a novidade trazida pela ressurreição de Cristo é a “conformação” do homem com o próprio Senhor³³⁷.

O sofrimento e a morte humana devem ser profundamente mergulhados no sofrimento e na morte de Cristo para que tomem verdadeiramente parte na ressurreição do Cristo (cf. *2 Tim* 2:11-12). Cristo não surge como um substituto do sofrimento individual, mas como guia para esse sofrimento ao entregar-se na oferta da sua carne e no seu movimento kenótico³³⁸. A metamorfose de Cristo no Pai e a metamorfose humana em Cristo é o caminho que permite ao homem encontrar um sentido para a sua *Sorge*. Assim, a ressurreição surge como o horizonte, o objetivo da vida no mundo, porque só ela pode verdadeiramente dar sentido à angústia que o homem sofre por natureza: a angústia do *Dasein*.

O nascimento para a vida no Espírito

Estudando o nascimento como o existencial humano a partir do qual se pode adentrar no mistério da ressurreição, Falque expõe algo sobre a nova vida que é gerada no homem. O novo nascimento não se refere somente ao desejo de Deus no homem (pelo fechamento da finitude), mas da própria vida de Deus dentro da vida humana. A corporeidade da ressurreição entra no homem pela infusão recebida no batismo, que confere ao Espírito uma forma corporal

³³⁵ Para Hegel, Jesus assume a morte para matar o mal por ela. O mal que é morto é a finitude no seu ser-para-si-mesmo diante de Deus (cf. P. SOUAL, «Amour et croix chez Hegel»: *Revue philosophique* 1 (1998) 92).

³³⁶ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 279. C. Gschwandtner, ao comentar este esforço de Falque refere que «a experiência vivida dos sentidos corporais de Cristo é sempre como a nossa e ainda significa sempre mais; é transmutada em ação de compaixão dirigida a uma particular falha ou preocupação» (C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 4).

³³⁷ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 599.

³³⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 86-87.

e um veículo para se tornar presente. Por isso pode afirmar-se que o batizado é a forma corporal do Espírito de Deus, tesouro que o homem traz consigo em vasos de barro (cf. 2 Cor 4:7). Esta presença de Deus não impõe ao homem o afastamento total do pecado, pelo que só na escatologia, quando limpa do mesmo, se tornará totalmente manifesta.

Em plena consonância com a teologia tradicional, o contributo fenomenológico de Falque explora de um modo mais particular o novo nascimento espiritual. De igual modo, em sentido inverso surge a ressurreição final na qual é gerado para o homem um novo nascimento carnal³³⁹. Este duplo dinamismo no Espírito constitui no homem um ser espiritual – hoje e amanhã – que não está separado de uma vivência corpórea. Esta teologia tem tido necessidade de ser interpretada, porque é difícil abarcar totalmente a misteriosa corporeidade do Ressuscitado.

A ressurreição no homem como infusão no batismo traz este evento para o presente, mas não leva o autor a rejeitar que tenha efeitos a-temporais. Simplesmente é rejeitada uma leitura teológica que não veja a sua presença no corpo atual em que se vive e na vida presente do homem. Isto gera uma necessidade de compreensão dos efeitos da ressurreição numa corporeidade presente e numa corporeidade transformada pela morte. A comunhão no Espírito, a partir da adoção da teoria husserliana da transposição apercetiva e da integração do homem em Deus na vida de Cristo, e a sua total atualização sacramental geram no homem a real presença divina com a nova criação.

A metamorfose, que se origina no homem a partir da graça divina, provém no homem como o *novum* de Cristo e surge para Falque fenomenologicamente na categoria de um novo nascimento. Este já não é um nascimento *ex nihilo* como o é o surgimento do *Dasein* na existência. A sua entrada na categoria de nascimento justifica-se porque gera algo novo que se insere no paradigma da vida espiritual. É neste sentido que Falque nota que «avaliando sob o prisma da ressurreição, a primeira lição para o nosso ser crente não é mais a morte, mas o nascimento e a sua modalidade mais própria não é mais a angústia, mas o nascimento»³⁴⁰. Assim, a ressurreição muda tudo para o crente que o permita³⁴¹, o que leva o crente a ver a

³³⁹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 176.

³⁴⁰ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 322.

³⁴¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 276.

realidade com «óculos» diferentes do ateu e, conseqüentemente, a vivê-la diferentemente³⁴². Nesta nova construção, o tempo deixa de ser um fardo que é necessário suportar, mas aparece como uma oportunidade de amor, como *kairós*. O evento da ressurreição não é um evento temporal (preso a um determinado momento histórico) que anule o fim da existência humana, mas um evento criador de tempo³⁴³. A chegada da morte deixa de constituir o horizonte da existência humana e da imanência impassível da sua finitude.

A presença de Deus no corpo e na atualidade

Alterando os existenciais humanos para se coadunarem com a capacidade de receber a vida no espírito na atualidade, a ressurreição vive-se no concreto da vida humana. Ora, se o homem não tem outro modo de se relacionar com o que o envolve que não seja o seu corpo, a ressurreição age hoje no corpo humano e não fora dele. É na vivência da carne que o homem exprime o mais íntimo de si mesmo na atualidade, pelo que não se pode afastar o homem da sua animalidade, uma vez que isso seria desincarná-lo.

A alteração na humanidade como vida nova a partir da ressurreição gera uma animalidade que já não é selvagem, mas que orienta os seus impulsos para a caridade. Falque distingue dois modos de ser corporais de acordo com a contraposição paulina entre vida na carne e no Espírito (e.g. *Gl 6:8*): 1) a vida na carne toma como objetivo principal o desejo carnal e a satisfação do ego; 2) vivendo pelo espírito, o homem controla e domina as suas paixões. A vida pelo espírito tem alegria como sentido pleno de vida e não como uma fuga da realidade. Alguém que se nega a alimentar paixões e que as domina não nega as potencialidades do seu corpo e da satisfação da sua vida, mas, antes pelo contrário, protege todo o poder do seu corpo³⁴⁴. Deste modo, a vida e a morte do homem também não se reduzem a um evento biológico, mas confrontam-se com a Palavra de Deus, perante a qual todos têm de decidir o seu caminho.

De um modo breve, pode-se destacar que a partir desta vida nova, olhar a humanidade como assumida e transformada em Deus não pode gerar uma interpretação na linha do

³⁴² Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 218.

³⁴³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 273.

³⁴⁴ O alcance da vida no corpo como nova animalidade é explorado com maior detalhe na obra *Les Nocces de l'Agneau*.

simbolismo³⁴⁵. Isto porque o símbolo é uma ponte para uma realidade que é diferente e Falque defende que a realidade já está agora ao dispor para ser vivida. O perigo permanente de não se ver o mistério velado corre o risco de afastar a proximidade da presença real de Deus. Neste sentido, a interpretação que se propõe para as palavras de Cristo é profundamente literal. Falque é perentório ao afirmar que «o “Este é o meu corpo” não é uma simples metáfora (...) se não partimos do escândalo que é a eucaristia, permaneceremos sempre na simples habituação, a do comungante que fala Péguy, que não se “molha na graça”»³⁴⁶. Assim, a verdadeira religião e a verdadeira transcendência estão sempre embebidas em escândalo e em loucura (cf. *I Cor* 1:23). Deus gera no homem uma capacidade de continuar a novidade aberta na ressurreição de Cristo e alimenta-a no sacramento da Eucaristia. Neste sentido, Gschwandtner afirma que para Falque este sacramento «é uma transplantação orgânica e uma transfusão de sangue: Cristo vive em mim»³⁴⁷.

Resumindo, na ressurreição, o homem nasce para um modo diferente de habitar o mundo no qual o homem se vê livre da ansiedade do futuro (Heidegger) e do fardo do passado (Freud)³⁴⁸. É a experiência da metamorfose no homem, operada pela vida dada no Ressuscitado, que vai fazer surgir uma vida renovada na qual os problemas existenciais a que o *Dasein* está sujeito são desbloqueados. Assim, é numa leitura da ressurreição como transformação dos existenciais filosóficos humanos que Falque encontra um sentido no sofrimento humano e na sua angústia existencial. O nascimento gerado na nova criação altera a leitura da vida humana e a sua entrada no mundo transcendental, o que permite ao homem uma vida de um modo mais integrado na sua relação consigo mesmo, com o seu corpo e o que o envolve, o que é especificado pela incorporação na Trindade (espiritual, corporal e dinâmica) e na vivência das relações (na intensidade da eternidade, em alegria e em comunhão com o transcendente).

³⁴⁵ Gschwandtner diz que Falque não chega a alcançar o que pode significar em termos mais seculares a vivência atual da ressurreição (cf. C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 12.). Esta autora considera que para esse avanço ser mais sólido no plano fenomenológico é necessário mais trabalho. Porém, pode-se questionar de volta se é a autora que procura algo ostensivamente mais claro e materialista, ou Falque que fica, realmente, aquém do desejado.

³⁴⁶ E. FALQUE, «“Ceci est mon corps”»: Entretien avec Emmanuel Falque réalisé par Laurence Devillairs»: *Études* 416 (2012) 484.

³⁴⁷ C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 8.

³⁴⁸ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 320.

Nesta leitura, Falque toma posição face aos debates atuais sobre a ressurreição e aos paradoxos que os constituem. Deste modo, apresenta uma fenomenologia com capacidade para arcar com um posicionamento sustentado no debate teológico. Neste campo, o equilíbrio entre os paradoxos é fulcral para uma justa teologia da ressurreição e é a arte em compreender os diferentes dinamismos que dá crédito ao teólogo. De entre a enumeração de Cozzi³⁴⁹, pode-se notar uma leitura fundamentada em sentido também filosófico sobre: i) como se interliga a exogeneidade do acontecimento com a sua endogeneidade, ii) que a rutura e continuidade acontece na humanidade; iii) como lê-lo na vida de Jesus (como se a historicidade do acontecimento com a sua atualidade ou atualização na vida de cada crente) e qual a relação entre o acontecimento da ressurreição e os discípulos.

i) A exogeneidade e a endogeneidade da ressurreição

A partir do caminho percorrido por Falque, a ressurreição deve ser tida como um evento que se impõe de fora, mas que só se adere a partir de dentro. A adesão interior não é num processo psicológico complexo, contudo Falque defende que o acesso à ressurreição é um processo endógeno da relação sujeito-objeto. Esta pode derivar da representação de uma certeza interior, de uma espécie de visão sugestiva, ou por uma reflexão crente dos factos ocorridos e rezados no confronto com a Palavra.

ii) A rutura e a continuidade

A leitura da ressurreição como metamorfose é uma novidade que Falque traz à linguagem teológica da ressurreição. Esta alteração mostra bastante o modo como o autor vê a continuidade na pessoa que mantém a sua identidade, mas ao mesmo tempo é inserida numa vida nova em descontinuidade com a anterior. Há uma rutura clara com a antiga humanidade, mas deve-se perceber em que níveis ocorre essa rutura e em que níveis não se rompe. A teologia de Falque fala constantemente de uma humanidade que é elevada, não rejeitada, mas conduzida a uma nova presença diante de Deus e do mundo.

³⁴⁹ Cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014) 572-574.

iii) A atualidade da ressurreição

O modo como a fé pascal entra na consciência dos discípulos, na leitura de Falque, em nada separa a historicidade do evento da realidade do mesmo. O vínculo entre a historicidade do acontecimento e a atualidade do mesmo nos discípulos de Jesus pelos sacramentos é firme, devido à leitura do tempo da ressurreição que a fenomenologia faz. Ao distanciar-se de Heidegger, acusando-o de uma visão linear do tempo na ressurreição, Falque justifica a completa atualidade do evento: plenamente histórico e plenamente real. Concomitantemente, apresenta-o de um modo que implica totalmente Jesus (bem como toda a leitura cristológica da sua vida que é vista em chave de ressurreição) e os seus discípulos, que são o grande motivador da metamorfose do mundo.

3. As vicissitudes de um novo caminho

O trabalho de Falque é bastante robusto. Todavia, a dificuldade e inovação da sua obra podem suscitar no seu leitor algumas questões de diversa ordem. Dentre estas, nem todas estão diretamente ligadas à sua análise da ressurreição, mas ao modo como essa análise é feita e pode ser digna de crédito. Destacam-se em seguida algumas das vicissitudes que pode haver neste novo caminho que se trilha na teologia moderna. Em primeiro lugar, apresentam-se as questões relativas à justa aplicação do método fenomenológico na teologia da ressurreição e algumas interrogações sobre o enviesamento do mesmo em sentido apologético. As seguintes interrogações derivam de expressões teológicas menos consensuais e que podem merecer no futuro uma maior explicação para que sejam pacificamente aceites. Por fim, apresentam-se alguns limites a que Falque chegou e, perante os quais permaneceu em silêncio.

3.1. Os limites da aplicação do método

Há dois níveis de dúvidas quanto à aplicação do método fenomenológico: 1) se ele é aplicável ou não; 2) sendo aplicável, que condições requer a sua aplicabilidade. A questão mais conservadora prende-se com a possibilidade de ser aplicável o método e se, sendo aplicável,

contribui para a teologia. A pergunta que se coloca é saber que trabalho é possível desenvolver filosoficamente a partir das deduções e dos caminhos trilhados com a aplicação do método fenomenológico a textos escritos com o estilo literário dos Evangelhos. Mas também a própria pertinência destas questões está em causa, pois parece difícil que não seja positivo um contributo que aplique o método, como foi notado no subcapítulo anterior³⁵⁰.

Falque defende o fim dos limites entre a teologia e a fenomenologia, mas esses limites, ainda que deixem de ser um obstáculo, talvez não devam deixar de ser considerados. Uma análise fenomenológica a temas teológicos pode suscitar novos desafios aos limites da fenomenologia. Como foi referido, estes limites não são específicos da ressurreição em si, porém devem ser considerados por poderem limitar o uso da fenomenologia em textos bíblicos que têm as suas particularidades próprias, tais como o seu contexto ou o seu estilo literário, que influenciam o uso do próprio método. Não sendo um impedimento para que o método funcione, é preciso ter em conta que o fenomenólogo está fora do seu *habitat* e que precisa não só da fenomenologia e do seu método, mas também de dominar a abordagem específica que o objeto do seu estudo requer. Isso pode levar a que alguns passos ou conclusões sejam menos robustos de um ponto de vista fenomenológico e teológico.

Consequentemente, a teologia sonda um mistério cheio de paradoxos e de incertezas. O modo como a proposta da fenomenologia surge parece, em determinados pontos, alhear-se desta condição primeira da teologia. De algum modo, a teologia dogmática deve estar sempre com atenção à dificuldade de alcançar plenamente o seu objeto. Isto leva-a a ter em conta que a linguagem analógica e simbólica, por vezes, é a que mais está perto do mistério, deixando-a intimamente associada a uma poética na relação com o seu objeto. A busca do conhecimento do mistério do homem e do mistério de Deus, que atravessa todo o *Triduum Philosophique*, não se pode submeter a um escrutínio puramente metodológico. Há uma tensão que é realista e não meramente dialética, que requer um *trade-off* entre o método científico e o paradoxo do objeto que quem usa o método fenomenológico na teologia precisa de assegurar.

³⁵⁰ Ao comentar o livro *Passer le Rubicon*, O'Leary é uma das vozes que se levanta afirmando a incapacidade da filosofia em lidar com o evento da redenção (cf. J. O'LEARY, «Passer le Rubicon: Book Review»: *Journal of Theological Studies* 64, 2 (2013) 841-845.

Estas questões levaram Falque a uma mais cabal justificação que gerou a obra *Passer le rubicon*³⁵¹. Neste trabalho é necessário referir o ambiente hodierno no qual a fenomenologia se expande e procura encontrar e justificar o novo lugar que almeja no universo filosófico³⁵².

3.2. O enviesamento do método

Partindo do pressuposto que, dentro de certos limites, é possível e proveitoso tratar fenomenologicamente a ressurreição, entra-se num segundo grupo de vicissitudes que esta teologia precisa de vencer para se afirmar: haverá um enviesamento do método fenomenológico com vista a suportar tendencialmente uma linha teológica ou ideológica? Em teoria tem de se admitir essa possibilidade, mas na prática é muito difícil verificar se tal sucede. Deve-se esclarecer se o leitor se encontra perante uma tentativa de uma injusta apologética católica, que envia o método fenomenológico ou não. Assim, as questões que se colocam à obra têm como foco o conteúdo teológico e os passos dados pelo autor, não a pertinência do método usado.

Gschwandtner, ao comentar *Les Nocces de l'Agneau*, pergunta se a análise do autor não estará presa a parâmetros católicos, uma teologia criticável filosoficamente³⁵³. Esta sua questão funda-se no desenvolvimento explícito sobre a eucaristia, que para a autora pode ser teologicamente forte, mas é questionável filosoficamente. Neste sentido, afirma que «não é a experiência de Cristo *per se* que nos dá conhecimento sobre a nossa própria finitude, mas o retrato hermenêutico da finitude de Cristo como é descrita por um autor particular – Paulo, Lucas ou a comunidade joanina»³⁵⁴. Assim, Gschwandtner considera que as distinções hermenêuticas não são claras no trabalho de Falque, o que – ainda que não questione o seu trabalho teologicamente – é problemático filosoficamente. A sua crítica resume-se a não concordar com Falque quando este afirma fazer uma teologia de baixo³⁵⁵. Falque parte muitas

³⁵¹ Cf. E. FALQUE, *Passer le Rubicon: Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Bruxelas: Lessius 2013).

³⁵² Como esta análise sai do âmbito de estudo que se pretende neste trabalho, não será aqui mais aprofundada.

³⁵³ No mesmo artigo, a autora critica Falque por não estar alinhado com os demais eco-fenomenologistas ao apresentar alguma presunção de superioridade sobre os demais animais, o que retrata o possível enviesamento teológico que se pretende apontar (cf. C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 12).

³⁵⁴ C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 11.

³⁵⁵ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 297.

vezes de Cristo para a humanidade e não o reverso, o que será bastante aceitável teologicamente, mas não tanto fenomenologicamente.

De facto, Falque critica que se dê prioridade ao transcendente sobre o imanente, por isso não ser satisfatório de um ponto de vista filosófico³⁵⁶. A teologia de baixo tem sido criticada, porque pode degenerar numa teologia ateia que se limita a descobrir Jesus como um grande homem, sem se abrir à sua divindade. O equilíbrio entre a teologia (que é sempre vinda do alto, porque parte de Deus, mas é concomitantemente também de baixo, porque parte da Revelação de Deus no mundo e da condição do homem) é uma tensão sempre permanente neste campo. Os autores parecem, neste sentido, estar condenados a dividir opiniões sobre qual o ponto de maior harmonia entre os dois movimentos, ainda que a preocupação pelo equilíbrio esteja bastante presente³⁵⁷. Ciente da recorrência destas críticas e preparando-as de antemão na obra, o fenomenólogo francês parece estar ciente desse equilíbrio entre a divindade e a humanidade de Jesus e, apesar de partir da sua humanidade, contempla sempre Deus incarnado em missão.

3.3. Possíveis insipiências teológicas

Como tem sido referido, a teologia de Falque é, no seu conjunto, robusta e de acordo com a tradição teológica que a Igreja Católica tem seguido. Contudo, pode haver certas passagens passíveis de questionamento por parte da teologia. Algumas afirmações teológicas pontuais podem-se mostrar um calcanhar de Aquiles, ao correrem o risco de carecer de uma fundamentação mais sustentada, seja porque o autor não as desenvolve tanto quanto elas poderiam requerer, seja porque faz afirmações sobre as quais não será correto ser tão explícito ou taxativo.

Em relação ao primeiro tipo de questões não se pode fazer mais do que pedir ao filósofo explicações suplementares, que as desenvolvam. Em alternativa pode desenvolvê-las o próprio questionador. Em relação às afirmações que possam ser menos prudentes, pode encontrar-se aqui um limite da integração da fenomenologia na teologia que o autor não terá considerado

³⁵⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 226.

³⁵⁷ Na sua obra *Jesus de Nazaré*, J. Ratzinger apresenta uma extensa introdução metodológica sobre os riscos que as modas da metodologia contemporânea trazem nos estudos bíblicos e como os usar (cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré* (Lisboa: A esfera dos livros 2010) 13-22).

plenamente: o método teológico é muito avesso a afirmações taxativas, devido à limitação da linguagem humana para abarcar o divino.

Em seguida, apresentam-se alguns exemplos, em diversos âmbitos teológicos, de afirmações que podem precisar de um maior cuidado e explicação. São passos que, em si, podem não comprometer a grande capacidade de análise do autor, mas que deixam alguns temas delicados por clarificar junto do leitor. De algum modo, pode requerer-se maior fundamentação bíblica, doutrinal ou até metodológica, pois neles o leitor de Falque pode ficar com a sensação que o passo dado não é devidamente suportado.

3.3.1. Reservas suscitadas por passos teológicos questionáveis

Em alguns dos ramos da teologia, qualquer afirmação precisa de ser sustentada pelas Escrituras ou pela Tradição da Igreja, para poder ser aceite no seu seio. Falque pode ser criticado por dar passos que não têm esta base teológica.

i) A finitude como início

Tomar a finitude humana como o princípio para se estudar o homem é um grande bloqueio na relação entre a fenomenologia e a teologia (a partir da qual muitos teólogos não acreditam que a fenomenologia tenha algo a contribuir para a teologia). É muito difícil ao teólogo abdicar de uma criação de princípio como boa (cf. *Gn* 1:4-31). Ao olhar o homem, o teólogo também reconhece nele, estruturalmente enraizado, um desejo insaciável de algo fora de si, o que o faz notar a permanente abertura do homem ao transcendente. Falque, efetivamente, procura que o teólogo perceba em que moldes se pode considerar a finitude como o princípio e a ressurreição como a origem. Contudo, essa mudança de paradigma, não sendo uma possibilidade desprovida de significado ou pertinência, está ainda no seu início e precisa de mais consistência e concordância da comunidade académica para conquistar o seu espaço.

ii) A ressurreição na origem

Para o autor, colocar a hipótese da ressurreição como origem é fundamental para todo o seu constructo teológico, a fim de sair da linearidade do tempo³⁵⁸. Ele afirma estar na linha de D. Bonhoeffer³⁵⁹ e que a sua fundamentação bíblica é a Carta aos Colossenses (cf. *Col* 1:15-18)³⁶⁰. Este passo, que podia ser mais fundamentado, gera em si outras afirmações que não soam tão pacíficas, como a união na Trindade pelo sofrimento desde a criação do mundo³⁶¹ ou a tese de que é na transferência da paixão do Filho para o Pai que se encontra a justificação para o ato do Pai de erguer o Filho no poder do Espírito Santo³⁶².

iii) O sofrimento e a necessidade em Deus

Há, por vezes, em Falque uma teologia do sofrimento e da necessidade no seio da Santíssima Trindade que parece derivar mais de passos lógicos e intelectuais do que da Revelação da Trindade Imanente. Neste sentido, há passagens que podem requerer um melhor desenvolvimento. A ideia de que o Pai sofre por não padecer da mesma morte do Filho³⁶³, bem como a afirmação de que o «Filho do Homem (...) não consegue tolerar a distância entre a sua humanidade (finita) e a sua divindade (infinita)»³⁶⁴ são dois exemplos desta possível dificuldade em ler Falque.

3.3.2. Interrogações que abrem a necessidade de melhor caminho

Ao ler Falque, podem surgir reservas e interrogações que não abrem, à partida, nenhum conflito teológico, mas pedem um esclarecimento suplementar.

³⁵⁸ Ao comentar o livro *Métamorphose de la finitude*, N. Trakakis questiona como pode a ressurreição estar no princípio, uma vez que ela eleva o homem que caiu. Para este autor não é claro que haveria ressurreição sem queda (cf. N. TRAKAKIS, «The Metamorphosis of finitude: Review Essay»: *Journal of French Philosophy* XXI, 2 (2013) 164). Esta crítica, no entanto, não parece muito razoável, porque Falque afirma que a ressurreição não vem recuperar da queda, mas plenificar o homem, logo é independente da queda (teologia que Falque evita devido aos seus laivos platónicos e não cristãos (cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 300-301), ainda que em Falque a ressurreição também eleve a condição humana no movimento da metamorfose).

³⁵⁹ Cf. D. BONHOEFFER, *Création et chute* (Paris: Petite bibliothèque protestante 1999) 32. Citado em E. FALQUE, *TPh: Métamorphose de la finitude*, 205.

³⁶⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 205-206.

³⁶¹ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 265.

³⁶² *TPh: Métamorphose de la finitude*, 265.

³⁶³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 258.

³⁶⁴ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 257-258. Ao analisar o sofrimento em Deus, Falque adota de algum modo a posição de Merleau-Ponty, que afirma haver uma espécie de impotência de Deus sem nós e que Cristo demonstra que Deus não seria totalmente Deus sem se tornar totalmente homem (cf. M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (Paris: Gallimard 1960) 88).

i) A consistência da identidade na metamorfose

Esta interrogação é posta por Xavier Tilliete, ao destacar que, em Falque, a metamorfose é uma ideia forte e que ganha consistência com a análise da carne. Este autor questiona-se como subsiste a identidade, uma vez que a ressurreição muda tudo, na expressão de Falque. Neste tema, sente que Falque ainda deixa algumas questões em aberto e que há um caminho a percorrer acerca do modo como a finitude pode ser transfigurada³⁶⁵.

ii) A abertura ao desejo de Deus

Reconhecendo no homem a criação do desejo de Deus, Falque «resolve» a dificuldade de uma possibilidade de felicidade para o não crente, como se mostra³⁶⁶, bem como indica um dos primeiros efeitos da ressurreição³⁶⁷. O autor pretende não ser proselitista, mas o modo como apresenta a sua teologia dá a entender que parece não haver felicidade completa sem fé³⁶⁸. Esta teologia da abertura ao desejo de Deus pode, porventura, ser sustentada na Bíblia (e.g. «E Eu, quando for erguido da terra, atrairei todos a mim» (*Jo 12:32*)), mas em Falque parece ter um caráter mais dedutivo, o que pode constituir um problema para ser bem recebida. Pondo a ressurreição como criação no princípio de tudo (que é um pressuposto que pode não ser facilmente aceite), o autor defende-se de uma eventual pergunta sobre a possibilidade de um não desejo de Deus presente no homem desde o princípio. Ao estar em linha com a teologia de que tudo é fruto do mistério pascal de Cristo³⁶⁹ e que é Deus quem vem ao encontro do homem na encarnação e o atrai a si³⁷⁰, o caminho aberto por Falque pode ainda não estar totalmente percorrido. Assim este terá potencial para abrir uma válida interpretação da alteração no homem operada pela ressurreição.

iii) A corporeidade molecular do ressuscitado

³⁶⁵ Cf. X. TILLIETE, «Métamorphose de la Finitude: Compte Rendu»: *Archives de Philosophie* 68, 2 (2005) 345.

³⁶⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 284.

³⁶⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 297.

³⁶⁸ No seu comentário a *Passer le Rubicon*, O'Leary nota que Falque, apesar de tentar, parece não abrir espaço a uma felicidade sem fé (cf. J. O'LEARY, «Passer le Rubicon: Book Review»: *The Journal of Theological Studies* 64, 2 (2013) 844-845).

³⁶⁹ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio de Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, §5, em *AAS* 56 (1963).

³⁷⁰ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione (Dei Verbum)*, §2, em *AAS* 58 (1965).

Em relação à corporeidade molecular (física) do ressuscitado – que seria, à partida, onde se desenvolveria uma grande expectativa a respeito da sua análise, o próprio Falque reconhece ser um limite teológico. Ele pretende sobretudo acabar com a aparente oposição entre o simbólico e o real e defender que é adequado considerar o corpo ressuscitado como real. No entanto, no corpo ressuscitado só pode ser reconhecida uma corporeidade relacional, ao invés da orgânica. Esta hipótese surge como a mais apropriada para superar as dificuldades que se notam na ressurreição do corpo, nomeadamente a existência de uma «antropologia contemporânea adequada a que um corpo seja capaz de ser transformado»³⁷¹. N. Trakakis considera esse passo desapontante, uma vez que segundo ele «se não permanece uma ligação entre o corpo biológico e o corpo ressuscitado, então voltamos ao angelismo ou ao gnosticismo»³⁷². Apesar de não defender que é o corpo biológico que revive, mas o modo como a pessoa vive o seu corpo, há no autor uma certa afeição entre as duas formas corporais, porque a corporeidade se mantém. Isso não se coaduna com a ideia de que o corpo biológico seja um mero meio, porque ele marca a corporeidade do homem, como sucede no próprio ressuscitado marcado pelas chagas de um corpo crucificado. Falque considera não poder, efetivamente, avançar nessa consideração de um *Körper* ressuscitado e remete-se à obrigação de fazer silêncio quanto a alguma corporeidade molecular no ressuscitado³⁷³.

Há caminhos ainda por percorrer e não se pode pedir que numa obra, que se pretende mais intensiva que extensiva, Falque aborde todos os aspetos da teologia³⁷⁴. Podem ser postas mais questões à abordagem fenomenológica de Falque e este trabalho não as pretende apresentar de um modo exaustivo. Estas foram escolhidas por parecerem representar os diferentes elementos de crítica, porventura mais pertinentes³⁷⁵, que se podem levantar perante

³⁷¹ *TPh: Métamorphose de la finitude*, 344.

³⁷² N. TRAKAKIS, «The Metamorphosis of finitude: Review Essay»: *Journal of French Philosophy* XXI, 2 (2013), 166.

³⁷³ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 351.

³⁷⁴ Por exemplo, J. Granados García para estudar o corpo e a sua glorificação usa o episódio da transfiguração (cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios de la vida de Jesus: ensaio de Cristología soteriológica* (Salamanca: Sígueme 2009) 103-151). Também nas catequeses da teologia do corpo, S. João Paulo II usa outros episódios que poderiam ter um acréscimo de valor nesta análise, ao analisar a sexualidade humana à luz da ressurreição entre as catequeses 64 e 72 (cf. JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: o Amor Humano no Plano Divino* (Lisboa: Alêtheia 2013) 379-423).

³⁷⁵ A título de exemplo, pode-se apresentar o debate sobre se a ressurreição é uma alteração ontológica ou na glória. G. Hughes também questiona o passo que Falque dá ao assumir a união total da carne da Igreja e não uma reunião corpo-alma na escatologia (cf. G. HUGHES: *The Review of Metaphysics* 66, 3 (2013) 577).

a obra do fenomenólogo francês. Por outro lado, deve ter-se em conta que a teologia compreende sempre uma dimensão apofática.

Na bimilenar teologia cristã, há já várias leituras e interpretações do evento da ressurreição e das suas consequências, através de análises meramente exegéticas aos textos bíblicos. Não é novidade que a reflexão teológica sobre os relatos da vivência dos acontecimentos pascais pelos discípulos denota uma mudança operada pela interação com o Ressuscitado: os que estavam fechados em casa com medo, mediante a ressurreição saem; os que tinham fugido, passam a aparecer e a anunciar. Também não é novidade que, a partir da ressurreição, há no crente uma nova estrutura humana (cf. *2 Cor 5:17*). A interpretação teológica desta nova estrutura levou gerou noções como a nova criação, a vida no Espírito e a remissão dos pecados. Contudo, há espaço para uma explicação mais precisa e capaz de alcançar o homem de hoje e Falque fá-lo com substância e método. A sua integração no seio da teologia da ressurreição é processo possível, mas que pode ainda requerer algum trabalho.

Conclusão

Ao chegar ao final deste percurso, é necessário recuperar, de um modo mais claro, as questões postas ao início e que motivaram este trabalho. Estas questões centram-se, sobretudo, em saber quais os efeitos da ressurreição de Jesus para o homem na sua vida terrena. Contudo, anterior a esta questão, subjaz a ideia de que a ressurreição não é uma mera apologética do Senhorio de Cristo. Porque houve uma doação de Graça ao homem, que o elevou, quando Jesus assume totalmente a humanidade no seu movimento kenótico (cf. *Fl* 2:6-10), este senhorio pode ser defendido como o efeito da ressurreição. Cristo é Senhor porque liberta o homem (cf. *Rm* 14:9). De facto, a ressurreição pode ser uma afirmação com carácter apologético do senhorio de Cristo, mas para Falque, isso é somente num segundo plano.

Falque é um autor contemporâneo que procura ver como a transformação operada no homem pela ressurreição do Senhor acontece. O autor defende que, a partir do encontro com Deus, a transformação operada pela ressurreição é pessoal e muda tudo para quem permite ser transformado pela potência de Deus, que vem ao encontro do homem para o elevar³⁷⁶. Por isso, procurou-se colocar em questão a teologia de Falque para analisar quais os possíveis efeitos da ressurreição na vida presente da humanidade. Com este intuito em vista, enquadrou-se o ensaio feito pelo filósofo (Capítulo I), foi exposta a teologia mais respeitante à ressurreição (Capítulo II) e foram analisadas algumas potencialidades e limitações deste ensaio no seio da teologia da ressurreição (Capítulo III). Esta estrutura permite apresentar de um modo congruente algumas respostas possíveis às perguntas postas.

Porque a ressurreição não é algo longe de cada um, mas exige uma relação com Jesus no corpo hoje, as perguntas postas desenvolvem-se segundo dois eixos: o eixo do tempo e o eixo do espaço da ressurreição na humanidade. No eixo do tempo, questionou-se se as

³⁷⁶ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 276.

consequências da ressurreição são para o hoje ou para uma vida após a morte. O eixo do espaço relaciona a ressurreição com a corporeidade humana. Subjacente a estes dois eixos está a questão da sua perceptibilidade. Os efeitos da ressurreição notam-se? Vêem-se? Sentem-se?

A alegria no presente

Se houvesse, no princípio, alguma dúvida sobre a atualidade dos efeitos da ressurreição, após o caminho percorrido parece já não haver espaço para ela. De facto, a Palavra de Deus afirma que já se vive das graças da vida de Cristo (cf. *I Ped* 1:18-19). O crente não pode rejeitar esta atualidade, pelo próprio facto de que, se é crente, vive hoje em relação com Deus ao reconhecer-se amado por Ele (cf. *I Jo* 4:10). Contudo, permanece uma dúvida válida e pertinente sobre a percepção desta mesma graça, o que motivou o percurso feito.

A proposta de Falque parece ser bem estruturada e capaz de integrar a manifestação da Graça de Deus na vida de cada homem. A base da sua tese é que a ressurreição não põe o homem em relação com Deus como duas realidades separadas, mas insere o homem em Deus. Esta inserção é corporal, espiritual e dinâmica e parece ser total, respeitando a individualidade da identidade de cada um. A sua consequência é a capacidade de perceber o sentido da sua existência que lhe dá uma alegria estrutural. Esta é dom de Deus e surge como o lugar em que se pode reconhecer que a ressurreição é acolhida. É neste sentido que S. Paulo parece dar como mote de vida cristã a alegria no Senhor (cf. *Fl* 4:4). Ver a ressurreição hoje como o dom da alegria do novo nascimento pode ser a consequência mais perceptível da integração em Deus oferecida ao homem na ressurreição.

A alegria como dom não surge em Falque à maneira de uma graça moral, psicológica ou entusiasmante, mas como uma graça ontológica e existencial³⁷⁷. O crente pode experienciar hoje a alegria da vida mergulhada na ressurreição e isso é algo estrutural para si. Assim, no seio do debate entre a realidade do evento da ressurreição e o seu simbolismo, o estudo realizado neste trabalho retira muito peso à carga simbólica que tem o evento da ressurreição, no sentido em que o símbolo relaciona com algo que não está presente, neste caso que ainda não é presente. Há, e não pode deixar de haver, uma tensão no homem em ordem à plenitude da sua existência. Isso significa que a entrada na alegria não é plena hoje, mas já existe e tende para a sua plenitude

³⁷⁷ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 324-327.

(cf. Gl 4:19). A adesão crente requer, pelo menos, a percepção de algo, que dá alegria a quem adere. Isso não significa que o que se apresenta é um símbolo do paraíso ou algo que fica na mera consciência, mas uma metamorfose de toda a sua postura na vida.

Pôr a alegria como a consequência da ressurreição gera uma derivação para a sensibilidade, ainda que esse não seja o objetivo de Falque. Em comparação com a alegria, a expressão «vida nova» pode ser mais concordante com a alteração que se dá, mas a alteração que se dá não é tão compreensível. Isto porque, em si, o termo «vida nova» é mais vago para se concretizar do que o termo alegria. Destacando a alegria, Falque propõe uma nova linguagem que pode ajudar a ver de um outro prisma a transformação da pessoa inserida na vida do Ressuscitado. A opção de Falque pela alegria é um bom e justificado contributo para a resolução da dificuldade linguística que melhor apresenta esta con-formação com Cristo.

A corporeidade relacional

O eixo da corporeidade do Ressuscitado e da corporeidade do homem n'Ele é o outro campo em que foram levantadas questões no início deste trabalho. Mais uma vez, Falque pretende que não se fique no mero simbolismo ao olhar para a corporeidade humana ressuscitada. Contudo, o autor assume que apesar dos relatos da corporeidade ressuscitada de Jesus, é reconhecida ainda uma grande dificuldade na tentativa de interpretar em que consiste o corpo transformado da restante humanidade.

Uma pergunta surge: O corpo ressuscitado tem a corporeidade molecular do corpo terreno? À exceção do caso singular de Cristo, Falque rejeita que se possa identificar claramente que o corpo ressuscitado seja o *Körper* em que se vive³⁷⁸. Ao deparar-se com o relato da aparição do ressuscitado no Evangelho de S. Lucas (cf. Lc 24:39), Falque afirma não ter encontrado uma resposta cabal para apresentar, pelo que o próprio reconhece que se se impõe um silêncio neste assunto³⁷⁹.

Contudo, Falque não reduz a realidade da corporeidade do ressuscitado à existência ou não de matéria física numa vida após a morte. Essa realidade é analisada a partir da relação do *Körper* com a *Leib*. O uso destas categorias filosóficas dota a análise do fenomenólogo francês

³⁷⁸ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 346.

³⁷⁹ Cf. TPh: *Métamorphose de la finitude*, 351.

de uma capacidade de leitura mais abrangente da corporeidade. Neste sentido mais abrangente de corporeidade, o homem deve olhar para o seu corpo além da materialidade, e a partir da identidade que este tem. Isso não reduz o olhar sobre o corpo, mas antes o valoriza e compreende.

Nesta visão, a experiência dos corpos é o que faz a carne, pelo que é necessário encontrar na ressurreição de Cristo um novo modo de existir pelo corpo, no qual cada homem é convidado a relacionar-se com os outros e com o mundo. Falque não defende que haja, com a ressurreição, uma alteração no *Körper* e substitui esta procura pela alteração se dá na relação entre as pessoas. Para o autor, a ressurreição não pretende a mera metamorfose de um cadáver (*Körper*), mas do ser no mundo e no tempo de um modo silencioso e íntimo, onde as relações são vividas. Este é o verdadeiro movimento que torna o homem à vida³⁸⁰.

Com esta alteração, o autor procura fugir de um mero simbolismo. A relacionalidade das pessoas nos seus corpos encontra os existenciais humanos tratados nos três livros do tríduo, o que leva C. Gschwandtner a concluir que todo o trabalho de Falque trata a relação com o corpo³⁸¹. A ressurreição de Cristo, como motor de todo o cristianismo altera, neste sentido, de um modo direto o *Leib* humano; pelo modo como altera a sua relacionalidade com tudo o que o envolve. A partir da metamorfose para a vida nova, o homem conhece o seu lugar, o que pretende, o seu sentido e pode viver de um modo pleno as relações. No sofrimento e na morte, ele deixa igualmente de viver a solidão existencial que anteriormente o definia, pois vive-o com Cristo e em Cristo. Isto não é apenas algo simbólico, mas profundamente existencial e externo, pois vem de Deus.

É preciso falar de ressurreição e de uma forma perceptível e razoável. Assim, a expressão «vida eterna», por si, é incapaz de abarcar na sua definição o carácter pascal que a ressurreição traz. Ela não tem a forma do erguer, do mudar de situação que é imperioso na proposta de caminho cristão. Também o uso da ressurreição como um tema meramente escatológico, no sentido pós morte, parece limitar o evento com a forma de santidade e de vida longe do presente

³⁸⁰ Cf. *TPh: Métamorphose de la finitude*, 351.

³⁸¹ Cf. C. GSCHWANDTNER, «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012) 2.

da pessoa. É fundamental destacar na ressurreição o ato transformador que cria um cristão. À teologia espiritual não basta analisar o estado de santidade, sem que se aperceba de onde ele deriva e ele deriva da ressurreição. O nascimento para a vida nova é o ponto-chave e o intuito da vida crente, pois é nele que o homem se encontra com Deus.

Como a ressurreição de Jesus não se inscreve na credibilidade comum, o evento pascal não pertence à história comum, mas é um dado da fé. Por isso, Duquoc afirma que «para quem é chamado a crer e não viu, só existe o acesso à ressurreição por uma hermenêutica do testemunho»³⁸². É preciso uma nova teologia que acompanhe uma nova evangelização: uma teologia capaz de ir ao concreto da vida das pessoas, capaz de entrar em diálogo nos mais diversos areópagos hodiernos e com linguagens próprias deste tempo. Falque apresenta o que hoje se poderia considerar uma investigação translacional no âmbito teológico. A sua pesquisa vai desde a busca de Deus em si, até à dificuldade concreta de cada pessoa na sua relação com Deus e com os outros.

Estas possibilidades surgem no âmbito do lugar que a fenomenologia procura ocupar como método capaz de estudar tudo. Assim, o desenvolvimento do trabalho ficou incontornavelmente marcado pela capacidade no uso do método fenomenológico. Não sendo este o nosso objetivo, foi pertinente tratá-lo como um condicionante importante na receção do estudo. O método fenomenológico parece ser hoje uma boa ferramenta para compreender como a ressurreição se dá hoje ao homem situado no mundo.

Apesar das limitações apresentadas, o trabalho oferece grelhas de leitura para um olhar mais profundo sobre a relação da ressurreição do Senhor com a corporeidade humana. A obra estudada ensaia diversas possibilidades e não uma definição exaustiva da relação do homem com a ressurreição. Este desafio percorre a busca da sensibilidade da graça divina. Apesar de não ser sentida normalmente pelo crente, mas de um modo ostensivamente inegável, somente pelos místicos, o crente faz experiência dela para dar o passo da fé e isso é real. A realidade da ressurreição é presente e presentificada na vida de cada crente e, por esta, ele vive, no seu contexto, a graça da integração na vida divina.

³⁸² C. DUQUOC, «Ressurreição de Cristo: Problemática teológica», em J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1527.

Bibliografia

Fonte

FALQUE, E., *Triduum Philosophique* (Paris: Cerf 2015).

Contém uma edição revista de:

Le Passeur de Gethsémani: Essai philosophique sur l'angoisse, la souffrance et la mort (1999).

Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la résurrection (2004).

Les Noces de l'Agneau: Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie (2011).

Outra Bibliografia de Falque

- E. FALQUE – A. ZIELINSKI (org.), *Philosophie et théologie en dialogue: 1996-2006* (Paris: L'Harmattan 2005).

- E. FALQUE, *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection* (Nova York: Fordham University Press 2012)

- E. FALQUE, *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology* (Nova York: Fordham University Press 2016).

- E. FALQUE, *Dieu, la chair, et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008).

- E. FALQUE, «“Ceci est mon corps”»: Entretien avec Emmanuel Falque réalisé par Laurence Devillairs»: *Études* 416 (2012) 483-493.

Bibliografia de outros autores

AGOSTINHO DE HIPONA, *Cidade de Deus* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2000).

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões* (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda 2001).

ALVES, M., *Sagrado e Santidade: Simbolismo da linguagem cultural em S. Paulo* (Lisboa: Edições Didaskalia 1996).

- BANKS, J. S., «St. Paul and Gospels»: *The Expository Times* 5 (1893/94) 413-415.
- BALTHASAR, H. von, *La Gloire et la Croix*, t. II (Paris: Aubier 1968).
- BALTHASAR, H. von, «Mysterium Paschale»: *Mysterium Salutis* III/6 (1974).
- BENEDICTI PP. XVI, *Litterae Encyclicae de christiano amore (Deus Caritas est)*, em *Acta Apostolica Sedis* 98 (2005) 217-252.
- BULTMANN, R., *Foi et compréhension: L'historicité de l'homme et de la révélation*, t. I (Paris: Seuil 1970).
- CANTISTA, Maria José, «Maurice Merleau-Ponty» em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 816-821.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos: La fe de la Iglesia* (Madrid: BAC 1992).
- COSTA FREITAS, M. da, «Realismo» em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 4 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 602-606.
- COZZI, A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede: una Cristologia* (Assis: Cittadella Editrice 2014).
- DARTIGUES, A., «Ressurreição dos Mortos: Teologia Histórica», em LACOSTE, J.-Y. (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1533-1537.
- DIKA, Tarek R. – HACKETT, Chris W., *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (Nova York: Fordham University Press 2016).
- DUQUOC, C., «Ressurreição de Cristo: Problemática teológica», em LACOSTE, J.-Y. (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1526-1530.
- ECKHART, M., «Sermon 86»: ANCELET-HUSTACHE, J. (dir.) *Sermons*, t. III (Paris: Éditions du Seuil 1979) 171-179.
- FAYNEL, P., «La Résurrection», em DORÉ, J. (Org.), *Dictionnaire de Théologie Chrétienne: les grands thèmes de la foi* (Paris-Tourné: Desclée 1979) 384-390.
- FINKEZELLER, J., «Resurrection of the Dead», em BEINERT, W. – FIORENZA, F. (eds.), *Handbook of Catholic Theology* (Nova York: The Crossroad Publishing Company 1995) 595-598.
- FRAGATA, J., «Empirismo», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo: Editorial Verbo 2006) cc. 65-70.
- FRAIJÓ, M., «Ressurreição», em TAMAYO, J. (org.), *Novo Dicionário de Teologia* (S. Paulo: Paulus 2009) 478-486.

- GILBERT, M., «Ressurreição dos mortos: Teologia Bíblica», em LACOSTE, J.-Y. (org.), *Dicionário Crítico de Teologia* (S. Paulo: Loyola – Paulinas 2004) 1530-1533.
- GRÜN, A. – HALÍK, T., *O abandono de Deus: Quando a crença e a descrença se encontram* (Prior Velho: Paulinas 2016).
- GSCHWANDTNER, C., «Corporeality, Animality, Bestiality: Emmanuel Falque on Incarnate Flesh»: *Analecta Hermeneutica* 4 (2012).
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo* (Petrópolis: Vozes 1988).
- HENRIQUES, M. – BARROS, N., *Olá, Consciência!*, (Carnaxide: Santillana Editores 2013).
- HUGHES, G.: *The Review of Metaphysics* 66, 3 (2013) 576-578.
- HUSSERL, E., *A crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica* (Lisboa: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa 2008).
- HUSSERL, E., *A ideia da fenomenologia* (Lisboa: Edições 70 1986).
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1985).
- HUSSERL, E., *Meditações cartesianas – Introdução à fenomenologia* (Porto: Rés Editora 2003).
- IOANNES PAULUS PP. II, *Ad quosdam episcopos Canadae*, em *Acta Apostolica Sedis* 92 (1999) 181-186.
- IOHANNIS SCOTTI ERIVGENAE, *Periphyseon: De diuivione naturae*, I (Dublin: The Dublin Institute for Advanced Studies 1968).
- IRÉNEE DE LYON, *Contre les hérésies*, V (Paris: Cerf 1969) *Sources Chrétiennes* 153.
- JANICAUD, D., «Une question disputée: le “tournant théologique de la phénoménologie”» em GREISCH, J. (org.), *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L’invention de la philosophie de la religion*, vol. 2 (Paris: Cerf 2002) 360-372.
- JOÃO PAULO II, *Teologia do Corpo: o Amor Humano no Plano Divino* (Lisboa: Alêtheia 2013).
- KANT, I., *Crítica da Razão Pura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 1985).
- KELLY, A., *The Resurrection Effect: Transforming Christian Life and Thought* (Nova York: Orbis Books 2008).
- KESSLER, H., «Résurrection», em EICHER, P. (dir.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris: Cerf 1988) 654-664.
- KOCKELMANS, Joseph J. – KISIEL, Theodore J., *Phenomenology and the Natural Sciences: Essays and Translations* (Evanston: Northwestern University Press 1970).

- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel: Léçons sur la phénoménologie de l'esprit* (Paris: Gallimard 1947).
- LEIBNIZ, G.-W., *La Monadologie*: PRENANT, L. (dir.), *Oeuvres choisies de G.-W. Leibniz* (Paris: Librairie Garnier Frères 1940).
- LYOTRAD, J.-F., *A Fenomenologia* (Lisboa: Edições 70 1954).
- MARION, J.-L., *Réduction et Donation* (Paris: PUF 2004).
- MARION, J.-L., *Siendo dado: Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Síntesis 2008).
- MERLEAU-PONTY, M., *Signes* (Paris: Gallimard 1960).
- MOORE, S., *The crucified Jesus is no stranger* (Nova York: Seabury 1977).
- MORUJÃO, A., «Idealismo», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 1266-1270.
- MORUJÃO, A., «Fenomenismo», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc 482-484.
- MORUJÃO, A. «Fenomenologia», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 488-493.
- MORUJÃO, A., «Movimento Fenomenológico», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 495-503.
- NIETZSCHE, F., *Assim falava Zaratustra* (Lisboa: Guimarães & C^a. 1991).
- NIETZSCHE, F., *Par-delà le bien et le mal: Prélude a une philosophie de l'avenir* (Verviers (Bélgica): Marabout 1975).
- O'COLLINS, G., «The resurrection of Christ», em COLLINS, M. – KOMONCHAK, J. A. – LANE, D. A. (eds.), *The New Dictionary of Theology* (Collegeville (Minnesota): The Liturgical Press 1987) 880-884.
- O'LEARY, J., «Passer le Rubicon: Book Review»: *The Journal of Theological Studies* 64, 2 (2013) 841-845.
- ORIGÈNE. *Homélie sur Ézéchiél* (Paris: Cerf 1989) *Sources Chètiennes* 352.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, I (Paris: Cerf 1981) *Sources Chètiennes* 286.
- PASCAL, B., *Pensamentos* (Mira Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América 1978).
- PIRES, C., «Existenciais», em CABRAL, R. *et al.* (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo 2006) cc. 389-390.
- PLATÃO, *Fédon* (Coimbra: Atlântida Editora 1962).

- PLATÃO, *Geórgias, O Banquete, Fedro* (Lisboa/S. Paulo: Verbo 1973).
- RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo: Prelecções sobre o «Símbolo Apostólico»* (Cascais: Principia 2005).
- RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré* (Lisboa: A esfera dos livros 2010).
- RAHNER, K., *Curso Fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo* (S. Paulo: Paulus 2008).
- REALE, G. – ANTISERI, D., *História da Filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*, vol. 6 (São Paulo: Paulus 2006).
- RESWEBER, J.-P., *O Pensamento de Martin Heidegger* (Coimbra: Livraria Almedina 1979).
- RYAN, T., «The Resurrection Effect: transforming Christian life and thought: Book Review»: *Australian e-journal of Theology* 12.1 (2008).
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione (Dei Verbum)*, §2, em *AAS* 58 (1965) 817-830.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)*, em *AAS* 58 (1965) 1025-1115.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM, *Constitutio de Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, em *AAS* 56 (1963) 97-134.
- SARTRE, J.-P., *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard 1943).
- SOUAL, P., «Amour et croix chez Hegel»: *Revue philosophique* 1 (1998) 71-95.
- TERTULLIEN, *La Chair du Christ*, I (Paris: Cerf 1975) *Sources Chrétiennes* 216.
- TILLIETE, X., «Métamorphose de la Finitude: Compte Rendu»: *Archives de Philosophie* 68, 2 (2005) 344-345.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* (São Paulo: Loyola 2003).
- TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la resurrección: La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta 2005).
- TRAKAKIS, N., «The Metamorphosis of finitude: Review Essay»: *Journal of French Philosophy* XXI, 2 (2013) 163-166.
- ULLRICH, L., «Resurrection Narratives», em BEINERT, W. – FIORENZA, F. (eds.), *Handbook of Catholic Theology* (Nova York: The Crossroad Publishing Company 1995) 586-591.
- VARILLON, F., *Alegria de crer e de viver* (Braga: Editorial A.O. 1996).

VERGOTE, A., «Le Corps: Pensée contemporaine et catégories bibliques»: *Révue Théologique de Louvain* 10 (1979) 159-175.

WRIGHT, N. T., *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press 2003).

Índice

Abreviaturas e notas metodológicas	4
Introdução	5
Capítulo I: O encontro entre a fenomenologia e a teologia.....	8
1. O caminho da fenomenologia	9
1.1. A fundação do método fenomenológico.....	10
1.2. O desenvolvimento francês do método fenomenológico	11
1.3. Falque e a «viragem teológica» do método fenomenológico	12
2. O Triduum Philosophique.....	15
2.1. Le Passeur de Gethsémani.....	19
2.2. Métamorphose de la finitude	21
2.3. Les Noces de l’Agneau.....	24
Capítulo II: Uma fenomenologia da ressurreição.....	29
1. A condição do homem no mundo	30
1.1. O caminho heurístico.....	30
1.2. A autonomia e a finitude do <i>Dasein</i>	31
1.3. A inquietude do <i>Dasein</i>	33
1.4. A importância do ateísmo do <i>Dasein</i>	33
2. O ato da ressurreição.....	34
2.1. A ressurreição como um ato de nascimento	35
2.2. A ressurreição como um ato de metamorfose	38
2.3. Requisitos para uma ontologia do ressuscitado.....	41

2.3.1. A hipótese monadológica	41
2.3.2. A individualidade da vivência	42
2.4. A ressurreição como fenómeno para o homem	43
3. A ressurreição vivida por Deus.....	45
3.1. A transformação no corpo de Cristo.....	45
3.2. A transposição aperceptiva em Deus.....	48
4. A metamorfose da criação	51
4.1. O motor da metamorfose	52
4.2. Uma alteração na estrutura do mundo	55
4.2.1. Uma criação não dualista.....	56
4.2.2. A incorporação na Trindade	58
4.3. Uma alteração na vivência relacional do Homem	61
4.3.1. A vivência da eternidade	62
4.3.2. A alegria	64
4.3.3. Comunhão dos santos	67
Capítulo III: Uma nova porta para a ressurreição?.....	70
1. A ressurreição na teologia atual.....	72
1.1. O fundamento da fé	72
1.2. A plenitude escatológica.....	75
1.2.1. A teologia da nova criação	76
1.2.2. O corpo na ressurreição	77
1.2.3. A ressurreição hoje	78
2. A criação que nasce na ressurreição.....	82
2.1. O método fenomenológico na teologia da ressurreição.....	83
2.1.1. Uma nova capacidade linguística	83
2.1.2. O diálogo com o não crente	85

2.2. Alcances práticos da teologia da ressurreição	88
2.2.1. O <i>Dasein</i> fechado na imanência	89
2.2.2. O relacionamento no corpo	90
2.2.3. A metamorfose dos existenciais humanos.....	92
3. As vicissitudes de um novo caminho	99
3.1. Os limites da aplicação do método	99
3.2. O enviesamento do método	101
3.3. Possíveis insipiências teológicas	102
3.3.1. Reservas suscitadas por passos teológicos questionáveis.....	103
3.3.2. Interrogações que abrem a necessidade de melhor caminho.....	104
Conclusão	108
Bibliografia	113
Índice	119