



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

EMMANUEL DAVID MORETTON

**Uma leitura fenomenológica sobre a vivência cristã
da morte na obra *Le passeur de Gethsémani***

**Um encontro entre a fenomenologia e a teologia da morte
segundo Emmanuel Falque**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor António Martins**

**Lisboa
2024**

*Aos meus pais
e aos meus irmãos,
que me transmitiram a fé.
Em especial, ao meu pai, Roberto,
que padeceu uma morte
dolorosa, mas santa.*

*Estai sempre prontos para responder
com mansidão e temor a todo aquele que vos pedir
a razão da esperança que há em vós*

1Pe 3,15

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, o Doutor António Martins, por me ter impulsionado a tratar este tema tão difícil para mim.

Agradeço ao Padre Edgar, por ter tido paciência para comigo, e por me ter motivado e corrigido com honestidade.

Agradeço a todos aqueles que me ajudaram, inspiraram, ou que de alguma maneira contribuíram para a realização desta dissertação.

ÍNDICE

RESUMO.....	III
INTRODUÇÃO	1
I. EMMANUEL FALQUE E A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA.....	3
1. DA FENOMENOLOGIA À TEOLOGIA	3
1.1. <i>O autor: Emmanuel Falque.....</i>	<i>3</i>
1.2. <i>O conceito de «fenomenologia» a partir da definição de «fenómeno».....</i>	<i>5</i>
1.3. <i>O desenvolvimento histórico da «fenomenologia».....</i>	<i>6</i>
1.4. <i>Da corrente fenomenológica à fenomenologia existencialista.....</i>	<i>8</i>
1.5. <i>O desenvolvimento francês do método fenomenológico.....</i>	<i>11</i>
1.6. <i>Emmanuel Falque e a fenomenologia</i>	<i>13</i>
1.7. <i>A fenomenologia como recurso para a teologia.....</i>	<i>15</i>
2. O TRÍPTICO LITERÁRIO DE EMMANUEL FALQUE	16
2.1. <i>O Triduum Philosophique.....</i>	<i>17</i>
2.2. <i>Objetivo fundamental da obra Le passeur de Gethsémani</i>	<i>19</i>
2.3. <i>Ponto de partida da obra Le passeur de Gethsémani</i>	<i>22</i>
3. DEFINIÇÃO DE ALGUNS CONCEITOS BASE DE <i>LE PASSEUR DE GETHSÉMANI</i>.....	23
3.1. <i>A finitude.....</i>	<i>23</i>
3.2. <i>A angústia da morte ou de finitude.....</i>	<i>24</i>
3.3. <i>A angústia do pecado.....</i>	<i>25</i>
3.4. <i>O medo.....</i>	<i>26</i>
3.5. <i>Cristo assume a angústia perante a morte</i>	<i>27</i>
4. DAR VERDADEIRO VALOR À MORTE E AO PECADO.....	27
4.1. <i>A morte biológica como natural</i>	<i>28</i>
4.2. <i>O pecado como antinatural: auto-encerramento do homem na sua própria finitude ...</i>	<i>29</i>

II. DA CONCEÇÃO HEIDEGGERIANA À CONCEÇÃO CRISTÃ DA MORTE.....	30
1. O CAMINHO ATÉ A MORTE	30
1.1. <i>Cristo perante o medo</i>	30
1.2. <i>Do «medo» à «angústia».....</i>	33
1.3. <i>A entrada de Cristo na angústia.....</i>	35
1.4. <i>Da angústia à morte</i>	36
1.4.1. <i>O conceito de «ser-aí» em Heidegger</i>	37
1.4.2. <i>O conceito de «ser-para-a-morte» em Heidegger.....</i>	37
2. A MORTE EM HEIDEGGER	38
2.1. <i>Primeira modalidade: «a morte como maneira de viver a nossa vida»</i>	39
2.2. <i>Segunda modalidade: «a morte como a possibilidade da impossibilidade de ser-aí» ..</i>	41
2.3. <i>Terceira modalidade: «a morte como possibilidade somente individual».....</i>	42
3. A MORTE EM CRISTO SEGUNDO EMMANUEL FALQUE	45
3.1. <i>Primeira modalidade: «a morte como maneira de viver a nossa vida»</i>	45
3.2. <i>Segunda modalidade: «a morte como a possibilidade da nossa impossibilidade»</i>	46
3.3. <i>Terceira modalidade: «a morte como sendo só nossa».....</i>	47
4. O SOFRIMENTO DE CRISTO NA MORTE	49
III. DA MORTE À CARNE E DA CARNE À MORTE.....	54
1. A GRANDE DIFERENÇA	55
2. A «CARNE» EM FALQUE	59
2.1. <i>A carne como «meio»</i>	60
2.2. <i>A «carne» e o «sofrimento».....</i>	61
2.3. <i>A «carne» e a «morte».....</i>	65
2.4. <i>A carne, o sofrimento e a morte no «Getsémani»</i>	67
CONCLUSÃO.....	70
BIBLIOGRAFIA	74

RESUMO

A morte é a realidade da vida que o homem tem de enfrentar e com a qual se vê permanentemente confrontado. Desde sempre que o homem se tem perguntado: O que é a morte? Partindo da obra *Le passeur de Gethsémani*, do filósofo Emmanuel Falque, a presente dissertação apoia-se na experiência da morte em Jesus Cristo, procurando responder ao pensamento de Martin Heidegger de que «o cristão não experimenta verdadeiramente a angústia da morte por “*ter visto sempre a morte na interpretação da vida*”». No fundo, há duas perguntas que estão por detrás desta dissertação: em primeiro lugar, como pode o cristão fazer uma experiência pacífica do limiar da vida? Em segundo lugar, pode o cristão, pela sua fé, viver a experiência da angústia da morte diferente dos outros homens?

Palavras-chaves: morte – sofrimento – fenomenologia – experiência – carne.

ABSTRACT

Death is the reality of life that man has to face and with which he is constantly confronted. Man has always asked himself: What is death? Based on the work *Le passeur de Gethsémani*, by the philosopher Emmanuel Falque, this dissertation is based on the experience of death in Jesus Christ, seeking to respond to the thought of Martin Heidegger that «the Christian does not truly experience the anguish of death because he “*has always seen death in the interpretation of life*”». Basically, there are two questions behind this dissertation: First, how can a Christian have a peaceful experience on the threshold of life? Secondly, can a Christian, through his faith, experience the anguish of death differently than other men?

Keywords: death – suffering – phenomenology – experience – flesh.

INTRODUÇÃO

O mistério da vida não se pode entender sem a presença da espada que pende permanentemente sobre a cabeça do homem, ou seja, da morte. A morte não se vivencia apenas no fim da vida, mas está presente em todos os momentos da existência. Viver como se a morte não existisse, relegando o seu pensamento sempre para mais tarde possível, seria uma perigosa ilusão.

Nesta dissertação, seguindo o método fenomenológico, vamos fazer um percurso em que tomamos a morte tal como ela se apresenta, antes de qualquer interpretação, seja ela cristã ou outra. O objetivo imediato do nosso estudo é a obra *Le passeur de Gethsémani* do filósofo francês Emmanuel Falque, que faz parte de um tríptico composto por *Le passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la Finitude* e *Les Nocés de l'Agneau*.

Segundo confessa o autor, em *Le passeur de Gethsémani* o filósofo procura iluminar, seguindo o método fenomenológico, uma das suas vivências mais dolorosas da sua vida, causadas pela morte de duas pessoas que lhe eram muito queridas. Essa iluminação é-lhe facultada pela meditação da agonia de Jesus no Getsémani, o pavor de Cristo perante a morte, relatada pelos evangelhos. Também nós fomos envolvidos pela mesma situação dolorosa, quando em 2019 ocorreu o falecimento do nosso pai. Podemos assim dizer que o interesse académico por esta obra de Falque corresponde também, tal como o autor, a uma situação pessoal e existencial.

Em *Le passeur de Gethsémani*, Falque ensaia uma resposta à crítica de Martin Heidegger aos cristãos. Estes, segundo Heidegger, não vivem, como os outros que não são cristãos, o drama da morte, uma vez que a interpretam a partir da vida, a partir da fé na ressurreição dos mortos, e por isso, sempre segundo Heidegger, o modo como os cristãos experimentam a morte é diferente do modo como os outros homens a experimentam.

Será mesmo assim? No que respeita à vivência da morte, o cristão será assim tão diferente do homem considerado enquanto tal, do *homme tout court*? É esta a questão fundamental a que Falque vai responder, na obra *Le passeur de Gethsémani*, na qual julgamos poder identificar três questões fundamentais com as quais Falque responde às críticas movidas por Heidegger: a morte tal como se apresenta, neste caso, a «angústia mortal de Cristo», na sua radical humanidade; a vivência «cristã» da morte, a partir do modo como Cristo a encarou; como a morte se apresenta, em Cristo e no cristão, no horizonte do mistério da encarnação, ou seja, a transição da fenomenologia para a teologia propriamente dita.

A nossa dissertação está organizada em três capítulos.

Num primeiro capítulo procuramos situar Emmanuel Falque no contexto da corrente da fenomenologia francesa, e esclarecer alguns conceitos que achamos importantes.

No segundo capítulo, vamos estudar, de forma breve, a obra *Ser e Tempo*, de M. Heidegger, na qual se encontra a crítica já mencionada à teologia: «desde São Paulo até a *Meditatio futurae vitae* de Calvino, a antropologia elaborada na teologia cristã sempre viu a morte no seio da interpretação da “vida”». ¹ Neste capítulo, procuramos mostrar como Emmanuel Falque desconstrói esta crítica heideggeriana.

No terceiro capítulo vamos procurar mostrar como a partir da vivência de Cristo podemos elaborar uma hermenêutica da «carne» como o meio ou lugar que nos alerta sobre a irrecusabilidade da morte, mas que pode apresentar-se como passagem, como passo para uma possível relação de abandono e de confiança, que não é de simples resignação perante uma fatalidade. E aqui estaria a passagem para o modo cristão de viver a morte.

¹ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback, 13ª ed., vol. II (Petrópolis: Editora Vozes, 2005), nota 12, 30.

I. EMMANUEL FALQUE E A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA

O filósofo Emmanuel Falque, de cujo pensamento nos propomos tratar nesta dissertação, defende a aplicação da abordagem fenomenológica na construção teológica. A teologia tendo como base fundamental as *Sagradas Escrituras* e a *Tradição da Igreja – o Magistério* –, procura dialogar com outras áreas do conhecimento, nas quais se insere, sobretudo, a filosofia. Dentro da filosofia, podemos encontrar a «fenomenologia», cujo nosso autor dá particular importância, servindo-se dela como chave hermenêutica da própria teologia. Nesse mesmo exercício, Emmanuel Falque procura um diálogo coerente na sua linguagem, capaz de iluminar os acontecimentos da vida humana na sua relação com Deus e no conhecimento existencial da condição humana. É, por isso, importante debruçarmo-nos, antes de mais, sobre o «método fenomenológico» para compreendermos o pensamento de Emmanuel Falque. Parece-nos, pois, que, antes de entrar no «conceito de morte», é necessário abordarmos, neste Primeiro Capítulo, o autor e a «filosofia fenomenológica».

1. Da fenomenologia à teologia

1.1. O autor: Emmanuel Falque

Emmanuel Falque é um filósofo francês, nascido em Paris, em 1963. A sua investigação filosófica centra-se na fenomenologia, na filosofia patrística e medieval, na filosofia da religião, e na articulação entre fenomenologia e teologia. O desenvolvimento do seu pensamento fenomenológico inspira-se na fenomenologia francesa de Michel Henry, Merleau-Ponty e Jean-Luc Marion. Em 1998, elaborou o seu Doutoramento em Filosofia sobre uma leitura

fenomenológica da filosofia medieval: *São Boaventura e a entrada de Deus na teologia*.² Jean-Michel Counet escreve, numa recensão crítica, que

a tese debruça-se sobre a *redução teológica* que São Boaventura fez sobre a demonstração da existência de Deus. Procura, ainda, demonstrar que essa *redução* de todas às coisas à teologia – como princípio de todo conhecimento humano – é semelhante ao tipo de *redução fenomenológica* feita por Husserl e depois por Heidegger alguns séculos mais tarde.³

O filósofo Jean-Luc Marion, cujo pensamento filosófico se caracteriza pela sua *fenomenologia* apoiada no diálogo entre a filosofia e a teologia,⁴ foi o orientador desta tese de Emmanuel Falque. Será de notar que o próprio Jean-Luc Marion, mais do que Falque, parte da filosofia fenomenológica para a elaboração do seu pensamento teológico.

Entre as atividades de investigação mais destacadas de Emmanuel Falque, encontram-se a obra *Passer le Rubicon*,⁵ na qual expõe uma articulação entre filosofia e teologia, e a obra *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*,⁶ onde desenvolve um debate com fenomenólogos contemporâneos tais como Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion – o seu orientador de doutoramento –, entre outros. Finalmente, a sua maior investigação trata sobre um tríptico filosófico, com as obras *Le passeur de Gethsémani*,⁷ *Métamorphose de la Finitude*,⁸ *Les Noces de l'Agneau*.⁹

² Cf. Emmanuel Falque, *Saint Bonaventure Et L'Entree de Dieu En Theologie* (Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 2001).

³ Jean-Michel Counet, «Saint bonaventure et l'entrée de dieu en theologie», *Revue Philosophique de Louvain*, Quarta série, 102, n.º 3 (2004): 521. (todas as citações de textos em línguas estrangeiras desta dissertação foram traduzidas por nós).

⁴ Cf. Stéphane Vinolo, «Theologica Xaveriana», *Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor* 68, n.º 186 (2018): 1, <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>.

⁵ Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon: Philosophie et theologie: essai sur les frontieres* (Bruxelles: Éditions Lessius, 2013).

⁶ Emmanuel Falque, *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hermann, 2014).

⁷ Emmanuel Falque, *Le passeur de Gethsémani: Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (Paris: La Nuit surveillée, 1999).

⁸ Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la réssurrection* (Paris: La Nuit surveillée, 2004).

⁹ Emmanuel Falque, *Les Noces de l'Agneau: Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (Paris: Les éditions du Cerf, 2011).

1.2. O conceito de «fenomenologia» a partir da definição de «fenómeno»

Como apresentamos, um dos principais campos de investigação de Emmanuel Falque é o da fenomenologia, e é nesta área que nos queremos focar nesta dissertação, desde logo porque o nosso estudo se debruça sobre uma obra que veicula uma leitura existencial e fenomenológica do seu autor. Por esta razão, parece-nos, antes de mais, importante procurar uma definição do objeto mesmo da filosofia fenomenológica. Desta maneira, deparamo-nos, num primeiro momento, com que a «fenomenologia» é a ciência que estuda os fenómenos,¹⁰ e o «fenómeno» é «o que se revela por si mesmo na sua luz, isto é, a partir de si mesmo».¹¹ Assim, o «fenómeno» é, pois, tudo aquilo – coisas, realidades, acontecimentos – que é revelado através da consciência. A «fenomenologia» tem a particularidade de «considerar a realidade a analisar como “a coisa em si” que percebemos, que pensamos, da qual falamos, evitando fazer hipóteses sobre a relação entre o fenómeno e a pessoa».¹² Por isso, o «fenómeno», em filosofia, equivale à «aparência de alguma coisa», isto é, equivale à «coisa que aparece à minha consciência».

Podemos considerar, segundo o filósofo existencialista Nicola Abbagnano, que existem três significados da palavra fenómeno:¹³ o primeiro significado refere-se à pura e simples aparência da realidade, considerada independentemente do fato real; o segundo significado, diz respeito ao fenómeno limitado pelo conhecimento humano, ou seja, o conhecimento e a definição do fenómeno é limitado pela capacidade de perceção deste último; por último, o fenómeno como revelação do objeto tal como ele é em si.

A abordagem do «fenómeno» como revelação do objeto tal como ele é em si é, de certa maneira, sustentada por Edmund Husserl e Heidegger e também considerada por Emmanuel Falque. Para Husserl, o fenómeno é aquilo que se revela em si mesmo e por si mesmo. O «fenómeno» será, portanto, a interpretação da «coisa em si», como é em si, na sua essência, e que se manifesta numa intuição.¹⁴ Heidegger refere que o fenómeno é considerado como o aparecer puro e simples do «ser em si». Nesta linha de pensamento, o filósofo Alexandre Fradique Morujão

¹⁰ «O fenómeno é a aparência sensível que se contrapõe à realidade, podendo ser considerado manifestação desta, ou que se contrapõe ao fato, do qual pode ser considerado idêntico». Nicola Abbagnano, «Fenômeno», em *Dicionário de Filosofia* (São Paulo: Martins Fontes, 2007), 510.

¹¹ Alexandre Fradique Morujão, «Fenómeno», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 485.

¹² Jean-François Lyotard e Horia Gănescu, *Fenomenologia* (București: Humanitas, 1997), 111.

¹³ Cf. Abbagnano, «Fenómeno», 511.

¹⁴ Cf. Lyotard e Gănescu, *Fenomenologia*, 112.

afirma que o fenómeno «não constitui uma aparência da própria coisa, é o em si da coisa identificando-se com o seu ser»¹⁵.

1.3. O desenvolvimento histórico da «fenomenologia»

O desenvolvimento da «fenomenologia», como objeto do pensamento filosófico, ficou marcado, ao longo da história, por três etapas distintas: uma etapa «pré-fenomenológica», outra «fenomenológica husserliana» e outra «pós-husserliana».¹⁶ A etapa «pré-fenomenológica» começa com o matemático Johann Lambert (1728-1777), onde cria a palavra «fenomenologia» para se referir ao «fundamento de todo o saber empírico».¹⁷ Mais tarde Immanuel Kant retoma esta interpretação, considerando a fenomenologia para «indicar a parte da teoria do movimento que considera o movimento ou o repouso da matéria somente em relação com as modalidades em que eles aparecem ao sentido externo».¹⁸

Foi, no entanto, o filósofo Georg Hegel quem deu maior utilização à palavra «fenomenologia». Para este filósofo, o «entendimento» é que é a verdade da percepção duma realidade.¹⁹ E o entendimento da coisa dá-se através duma passagem pela «consciência». Passando da «consciência sensível» à «consciência em si» dessa mesma coisa, conseguindo aparecer a consciência para si mesma na sua verdadeira natureza como «Consciência Infinita».²⁰ Assim sendo, em Hegel, a fenomenologia define-se como «a ciência da experiência que faz a consciência»²¹.

Na etapa «fenomenológica husserliana» é onde se definiu a fenomenologia com o sentido que hoje se utiliza, descrita na obra *Investigações Lógicas*.²² Nesta obra, Edmund Husserl

¹⁵ Morujão, «Fenómeno», 486.

¹⁶ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «Fenomenologia», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 489.

¹⁷ Morujão, 489.

Empírico, «de modo geral, diz-se de tudo o que se relaciona com a experiência» José Fragata, «Empírico», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 63.

¹⁸ Nicola Abbagnano, «Fenomenologia», em *Dicionário de Filosofia* (São Paulo: Martins Fontes, 2007), 511.

¹⁹ Cf. Morujão, «Fenomenologia», 438.

²⁰ Cf. Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel* (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 438.

²¹ Morujão, «Fenomenologia», 489.

²² Cf. Edmund Husserl, *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*, 1ª edição (São Paulo: Forense Universitária, 2012).

apresentou um método de análise para fundar a lógica pura, chamando-lhe «*método “phenomenologico”*». Esta noção de fenomenologia diz respeito ao terceiro significado de fenómeno,²³ ou seja, que é relativa a tudo o que por intuição se torna presente à consciência e que ao mesmo tempo é uma significação para a consciência. Este conjunto de significações é o que a fenomenologia determina como «mundo» ou «horizonte».²⁴

Por outro lado, Husserl preocupou-se em esclarecer a confusão que havia entre «fenomenologia» e «psicologia». Em seu entender, a «psicologia» é a ciência dos argumentos reais ou empíricos, enquanto a «fenomenologia» não é de dados factuais, mas é uma «ciência de essências».²⁵ Portanto, a fenomenologia é uma possibilidade apenas pela «redução eidética».²⁶ O que a redução eidética faz é depurar os fenómenos de suas características empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial.²⁷

À vista disto, o «método fenomenológico» de Husserl é uma corrente filosófica particular que consiste na «redução eidética» e na «redução fenomenológica». A redução eidética é «a transformação dos fenómenos em “essências”, e a redução fenomenológica é a transformação desses fenómenos em “realidades”»²⁸. A fenomenologia de Husserl levou, então, ao reconhecimento do carácter intencional da consciência, através da visão intuitiva. Para Husserl «a compreensão fenomenológica do mundo consiste em redescobrir a sua génese intencional na consciência»²⁹.

A última etapa, a do «sentido fenomenológico pós-husserliano», é fundada pelo filósofo de Friburgo, Alemanha, Martin Heidegger (1889-1976), que veio a dar uma nova relevância e ressignificação à fenomenologia. A fenomenologia é, então, para Heidegger, em primeiro lugar, um «conceito de método»³⁰ que pretende ir às coisas mesmas, procurando descobrir o que está escondido no objeto que se manifesta, sendo que aquilo que permanece escondido constitui o ser mesmo do objeto.³¹ Desta forma, a fenomenologia passou a ser um método para desenvolver a sua ontologia. Deixando de ser a fenomenologia uma caracterização da consistência de fato de um

²³ Cf. Abbagnano, «Fenomenologia», 512.

²⁴ Morujão, «Fenomenologia», 491.

²⁵ Cf. Edmund Husserl, *A Ideia da Fenomenologia*, 1ª edição (São Paulo: Edições 70, 2008), 22.

²⁶ Cf. Abbagnano, «Fenomenologia», 438.

²⁷ Cf. Abbagnano, 438.

²⁸ Morujão, «Fenomenologia», 492.

²⁹ Morujão, 492.

³⁰ Cf. Jean-Paul Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger* (Coimbra: Livraria Almedina, 1979), 64.

³¹ Cf. Morujão, «Fenomenologia», 492.

objeto, passa a ser o como de um objeto.³² A mesma concepção fenomenológica encontra-se em Jean Paul Sartre e M. Merleau-Ponty.

A fenomenologia pode, então, definir-se como a «ciência do pensamento» – ou «da consciência», melhor – que tem como objetivo procurar o fundamento e o sentido da realidade que se manifesta. «Este é o ponto de partida, a raiz que estuda os dados imediatos do conhecimento».³³ A fenomenologia procura, através dum método de «redução eidética», alcançar o significado da essência duma coisa, embora esta, na maior parte dos casos, esteja escondida. É neste sentido que podemos dizer que a fenomenologia é a única «ontologia possível»,³⁴ porque é a única ciência filosófica em que se examinam as coisas com o propósito de encontrar o significado do ser – da essência – dessas coisas. Vale a pena esclarecer que «a formulação fenomenológica da filosofia não implica, portanto, a redução da existência à aparência e não pode ser confundida de maneira nenhuma com o fenomenismo»³⁵.

1.4. Da corrente fenomenológica à fenomenologia existencialista

Convém referir que existem duas vertentes dentro da fenomenologia: uma negativa e outra positiva. A fenomenologia positiva, também conhecida como fenomenologia descritiva, é uma abordagem que se concentra na descrição e análise das experiências e fenómenos como eles são percebidos pelos indivíduos. O objetivo é descrever a essência e as características dos fenómenos, sem fazer suposições ou interpretações sobre sua natureza ou significado.

Por outro lado, a fenomenologia negativa, também conhecida como fenomenologia hermenêutica ou crítica, é uma abordagem que analisa a experiência humana em relação às suas limitações, preconceitos e interpretações subjetivas. Ao contrário da fenomenologia positiva, que se concentra na descrição objetiva dos fenómenos, a fenomenologia negativa busca revelar os

³² Cf. Abbagnano, «Fenomenologia», 512.

³³ Lyotard e Gănescu, *Fenomenologia*, 111.

³⁴ Cf. Abbagnano, «Fenomenologia», 512.

³⁵ Abbagnano, 512.

pressupostos e construções interpretativas que moldam a nossa compreensão e experiência do mundo.

Nós concentramo-nos neste nosso trabalho na «vertente positiva», que tem como objeto «capturar o próprio homem, contornando os esquemas objetivistas»³⁶, sem pretender fazer quaisquer interpretações do fenómeno como nos é dado, procurando, então, acolher o que nos é dado a partir dos dados fenomenológicos.

Tradicionalmente, designa-se como *Escola Fenomenológica* a corrente filosófica formada em torno de Husserl. Trata-se dum grupo de pensadores unidos pela convicção de que «a única maneira possível de explorar os tesouros legados pela tradição filosófica (...) é a de aprofundar até às fontes primordiais da intuição e nelas haurir as evidências de ordem essencial».³⁷ O instrumento para chegar a esse objetivo seria, então, o «método fenomenológico», isto é, como já referimos, o método de descrição pura dos dados da intuição das essências³⁸.

Este período da escola fenomenológica de Husserl caracteriza-se por trabalhar sobre a ideia de intuição. Husserl parte das «ideias lógicas» – intuição – «para mostrar o seu enraizamento na consciência vivida»³⁹. Segundo este filósofo, a «consciência» apercebe-se de si mesma como «subjetividade pura» e, por isso, as investigações da *Escola Fenomenológica* baseavam-se nas diferentes maneiras em que a subjetividade possa dar um sentido a todos os objetos. É aqui que difere do existencialismo, que não considera este primado da subjetividade.⁴⁰

O «existencialismo», ao contrário da fenomenologia, não pretende alcançar só um conhecimento teórico. «O existencialismo abandona completamente a diferença entre o «teórico» e o «prático», que constitui, pelo contrário, o pressuposto básico da fenomenologia».⁴¹ Desta forma, a fenomenologia husserliana está fora do alcance de qualquer consideração negativa da existência humana como a doença, a velhice, ou a morte.

Muito diferente é a «fenomenologia existencialista» inaugurada por Martin Heidegger, onde os aspetos negativos do ser humano são o ponto central da sua fenomenologia.⁴² Desta forma,

³⁶ Lyotard e Gănescu, *Fenomenologia*, 112.

³⁷ Cf. Alexandre Fradique Morujão, «Fenomenológica (Escola)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 494.

³⁸ Cf. Morujão, «Fenomenologia», 494.

³⁹ Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, 62.

⁴⁰ Cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, trad. António Borges Coelho, 2ª ed., vol. XIV (Lisboa: Editorial Presença, 2000), 186.

⁴¹ Abbagnano, 187.

⁴² Cf. Abbagnano, 188.

a fenomenologia passa duma ciência intuitiva, de estruturas subjetivas – Husserl – a uma ciência das estruturas que ligam o homem ao mundo – Heidegger.⁴³ Aparece assim, uma rutura entre Heidegger e Husserl. Heidegger reprova o método de Husserl ao ver que este explica o fenómeno reduzindo-o à visão da consciência, esquecendo a finalidade de determinar, no fenómeno, a significação existencial e o sentido real.⁴⁴

É na obra *Ser e Tempo*,⁴⁵ publicada em 1927, que Heidegger expõe «fortemente» a sua viragem fenomenológica. Segundo Giovanni Reale, o objetivo do seu trabalho consiste em determinar o sentido do ser humano, que Reale sintetiza deste modo: «A história do ser rege e determina toda condição e situação humana».⁴⁶ Assim, para Heidegger não há, pois, reflexão fenomenológica senão em referência ao ser.⁴⁷ É por isso que Heidegger é considerado como o «referente» do existencialismo.

A fenomenologia existencialista de Heidegger consiste, então, no método da redução eidética, que nos leva a considerar o ser humano como um ser que está constantemente colocado – lançado – numa situação, e em relação ativa com ela.⁴⁸ Este ser – ente – do homem, o filósofo denomina-o com o termo *Da-sein – ser-aí*. E a situação na qual este ente – o homem – se encontra, é definida como um *ser-no-mundo*, e, por conseguinte, como um *ser-com-os-outros* e um *ser-para-a-morte*, tendo em si uma angústia existencial.⁴⁹ Por esta razão, Heidegger diz que a essência do *ser-aí* consiste na sua existência e que a existência é dada pela «possibilidade». Por sua vez, a «possibilidade» é a escolha das projeções que o homem faz de si próprio, isto é, as escolhas sobre as quais quer dedicar a sua vida: estudar, trabalhar, etc.⁵⁰ Mas entre essas possibilidades, há uma que se distingue das outras, precisamente porque anula todas as outras, isto é, a «morte»: é a possibilidade de que todas as outras possibilidades se tornem impossíveis.⁵¹

Podemos dizer, por fim, com Jean-Paul Resweber, que, no existencialismo de Heidegger, a fenomenologia é sobretudo uma hermenêutica sobre o sentido da existência humana tal como ela

⁴³ Cf. Abbagnano, 188.

⁴⁴ Cf. Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, 63.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback, 15ª ed., vol. I. (Petrópolis: Editora Vozes, 2005).

⁴⁶ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia*, trad. Ivo Storniolo, 7ª ed., vol. 3 (São Paulo: Paulus, 2005), 582.

⁴⁷ Cf. Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, 64.

⁴⁸ Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia*, 3:583.

⁴⁹ Cf. Reale e Antiseri, 3:588.

⁵⁰ Reale e Antiseri, 3:586.

⁵¹ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:32.

aparece.⁵² Desse modo, trata-se também duma reflexão sobre a finitude humana.⁵³ Para Heidegger, a «existência autêntica» do homem é um *ser-para-a-morte*. Devemos, então, realçar que este pensamento heideggeriano será desenvolvido e esclarecido, de forma particular, no pensamento de Emmanuel Falque, pois é a partir da «fenomenologia heideggeriana» que Falque fundamenta a sua obra *Le passeur de Gethsémani*.

1.5. O desenvolvimento francês do método fenomenológico

Convém, pois, antes de nos debruçarmos sobre o tríptico de Emmanuel Falque, considerar o desenvolvimento do método fenomenológico em França, onde o nosso autor desenvolve o seu pensamento. A receção da fenomenologia em França esteve ligada aos renovados estudos hegelianos e ao surgimento do pensamento existencialista.

O primeiro filósofo francês que desenvolveu de forma mais sistemática a fenomenologia foi Gabriel Marcel.⁵⁴ Ele utiliza o método fenomenológico – como método de análise psicológica respeitante a «estados» – com o intuito de dar prioridade à dignidade ontológica do ser humano. Para ele, o ser «não tem necessidade de prova ou demonstração, impõe-se e experimenta-se por si mesmo».⁵⁵ Através deste pensamento da valorização do ser enquanto tal, dá ênfase à distinção entre o «ser» e o «ter», assim como também revaloriza a questão do corpo, pois para ele «existir é sentir-se encarnado no próprio corpo, situado em relação aos outros e ao Outro absoluto que neles se pressente e anuncia».⁵⁶

Maurice Merleau-Ponty pode ser considerado o maior dos fenomenólogos franceses. O seu pensamento procura demonstrar, na obra *Le Visible et L'Invisible*,⁵⁷ uma nova «ontologia», na

⁵² Cf. Resweber, *O Pensamento de Martin Heidegger*, 64.

⁵³ Cf. Resweber, 66.

⁵⁴ Gabriel Marcel (1889-1973) foi um filósofo e dramaturgo francês de origem judia, pertencente à corrente do existencialismo contemporâneo.

⁵⁵ Manuel da Costa Freitas, «Marcel (Gabriel)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 628.

⁵⁶ da Costa Freitas, 626.

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. Alphonso Lingis, 1ª ed. (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1969).

qual se deve apelar para uma reabilitação ontológica do sensível, isto é, para uma racionalidade incarnada.⁵⁸

Ora, um dos mais reconhecidos fenomenólogos e existencialistas franceses foi Jean-Paul Sartre, que, influenciado pela obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, escreveu, uns anos mais tarde, a sua notável obra *O Ser e o Nada*.⁵⁹ Aí, Sartre expõe uma doutrina da consciência que vai desembocar numa visão negativa ou de «um sem sentido» – de «não ser» – das coisas e da realidade humana.⁶⁰ A linha do pensamento de Sartre é abordada a partir dum «existencialismo ateu».⁶¹

Outro pensador francês que se destaca na fenomenologia é Paul Ricoeur, que elabora, com a ajuda do método fenomenológico, uma «filosofia da vontade e do agir». O seu trabalho consiste em integrar o voluntário dentro da consciência, mas para isso vê a necessidade de encontrar o «corpo» na «consciência», compreendendo o «corpo» como corpo vivido pelo sujeito encarnado. Desta forma, a sua investigação anda à volta de uma liberdade finita do ser humano.⁶²

Podemos, por fim, destacar a filosofia existencialista centrada na finitude e na corporeidade do homem como o pano de fundo comum a todos estes filósofos, onde o célebre «ergo sum» cartesiano tem prioridade sobre o «cogito». Desta forma, faz passar a linguagem ontológica moderna a uma restituição da valorização do ser como tal. É nesta base fenomenológica que se situa o pensamento de Emmanuel Falque.⁶³

A tradição filosófica ocidental tem dado prioridade à reflexão sobre a existência do ser humano, relegando o «ser em si» para segundo plano. No entanto, Emmanuel Falque considera que essa abordagem limitada cria uma lacuna no entendimento da realidade e na experiência do ser. A proposta de Falque é, então, recuperar a importância do «ser em si», colocando-o no centro da

⁵⁸ Cf. Maria José Cantista, «Merleau-Ponty (Maurice)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 817.

⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *O Ser e O Nada* (Petrópolis: Editora Vozes, 2005).

⁶⁰ Cf. Reimão Cassiano, «Sartre (Jean-Paul)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 931.

⁶¹ Cf. Cassiano, 928.

⁶² Cf. Michel Renaud, «Ricoeur (Paul)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 778.

⁶³ Para Falque, o «testemunho» (*marturion*) do cristão hoje inscreve-se no humilde reconhecimento duma razão de viver que pode ser também uma razão de morrer. Cf. Emmanuel Falque, *Pasar Getsemani*, trad. Alejandro Del Rio Herrmann (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 62. Essa razão de viver e de morrer é que aqui nós a interpretamos como uma consideração que o nosso autor faz sobre a valorização do ser enquanto tal. (A partir de agora, cada vez que citemos a obra principal da nossa dissertação, *Le passeur de Gethsémani*, fá-lo-emos a partir da sua versão espanhola).

reflexão ontológica, defendendo que o «ser em si» não é apenas um conceito abstrato, mas algo que pode ser vivenciado e experimentado de forma direta.

Essa valorização do ser enquanto tal implica uma mudança na maneira como percebemos a realidade. Ela nos leva a transcender as categorias tradicionais de sujeito e objeto e a reconhecer a presença do ser em todos os aspectos da existência. Dessa forma, a vida cotidiana torna-se um campo fértil para a experiência do ser, pois é nela que encontramos os encontros e as rupturas que nos revelam o «ser em si».

Assim sendo, essa abordagem ontológica moderna não nega a importância da existência humana. Pelo contrário, ela busca integrar a experiência da existência individual à experiência do «ser em si». O ser humano é, ao mesmo tempo, um ser finito e um ser em relação com o «ser em si». A valorização do ser enquanto tal nos ajuda a compreender a profundidade e a complexidade da experiência humana, bem como sua conexão com a totalidade do ser.

1.6. Emmanuel Falque e a *fenomenologia*

A fenomenologia, segundo Emmanuel Falque, pode ser considerada uma compreensão da realidade humana e cósmica. Em Husserl as próprias essências são o objeto da fenomenologia. No entanto, em Falque, o «sofrimento», o «nascimento», a «alegria», são existenciais humanos, objeto da própria fenomenologia. Assim, a fenomenologia contemporânea – a de Falque – «tende a reformular o projeto husserliano, incidindo particularmente numa “fenomenologia do homem e da condição humana”». ⁶⁴ «Desde 1980, os fenomenologistas franceses (...) têm avaliado um distinto conceito fenomenológico de razão». ⁶⁵ Por conseguinte, colocar a filosofia em relação com a própria teologia, leva a um entendimento dos existenciais humanos, para que a própria fenomenologia seja capaz de dizer a própria dogmática teológica com categorias racionalmente compreensíveis, mas,

⁶⁴ Alexandre Fradique Morujão, «Fenomenológico (Movimento)», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990), 498.

⁶⁵ Tarek R. Dika, W. Chris Hackett, e Richard Kearney, *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology* (New York: Perspectives in Continental Philosophy, 2016), 1.

também, para que os próprios crentes sejam capazes de articular um discurso teológico coerente na contemporaneidade.

Partindo da experiência, a leitura filosófica da realidade teológica, vendo no homem a imagem de Deus, o discurso teológico de Falque pretende tomar a própria experiência como o mote de todo o seu pensamento: assim, tomando a experiência do sofrimento e da morte para o desenvolvimento da obra *Le passeur de Getsémani*; o nascimento para a compreensão do tema da ressurreição, na segunda obra; e o corpo e do *éros* para a sua reflexão sobre a eucaristia, na terceira obra; como a seguir veremos com mais pormenor. Desta forma, Emmanuel Falque parte da experiência para se chegar a Deus. O próprio Jesus Cristo não prescinde da condição de finitude humana, mas é, ela mesmo, a via da própria experiência humana. Por isso, na primeira obra do tríptico, que é a que tratamos nesta dissertação, associa-se a fenomenologia do sofrimento e da morte – experiência de todos os seres humanos – à construção de uma teologia do sofrimento. A união da divindade de Cristo à natureza humana, associa Cristo ao próprio sofrimento humano.

Importa perceber que, em primeiro lugar, o autor toma como ponto de partida da sua teologia a angústia perante a morte como a vivência radical da finitude, que Jesus Cristo faz na agonia do Getsémani; depois, da ligação com o mundo, que é o lugar da própria existência; e, por fim, a corporeidade, que é o modo que capacita a relação do homem com o objeto e o lugar. Debrucemo-nos, pois, ao que o autor se refere como *homme tout court*, o homem enquanto tal, para designar o ponto de partida de uma visão fenomenológica do homem. O caminho heurístico procura, então, partir, não do dogma – que poderá carecer de fundamentação lógica –, mas do próprio *Dasein*, questionando-o filosoficamente para encontrar uma base acerca do sentido humano da resposta à pergunta: «quem é o homem?». Dessa forma, procura-se dar maior credibilidade da fé ao não crente.

Assim sendo, ressoa nestas três obras, o chamamento à imanência, que supõe não superar precipitadamente a banalização de Cristo, que veio ao mundo sob o aspeto dum homem qualquer. Mas afirmar, como declara Emmanuel Falque, que «aquilo que é constitutivo do cristianismo não é unicamente o facto extraordinário da sua revelação ou da sua glória, mas, em primeiro lugar, a comparticipação pelo Verbo Encarnado da mais ordinária condição dos homens».⁶⁶ Partir duma

⁶⁶ Emmanuel Falque, *Las Bodas del Cordero: Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*, trad. Mercedes Huarte Luxán (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018), 197.

imanência, para chegar à transcendência, significa, assim, passar daquilo que não ultrapassa os limites do fenómeno - imanência - para ir-se abrindo paulatinamente ao transcendente.⁶⁷

1.7. A fenomenologia como recurso para a teologia

Uma vez aplicada a fenomenologia à experiência empírica, ou seja, à existência humana, aparece o intuito de aplicar esta fenomenologia existencialista a diferentes temas teológicos. Este intuito faz parte da terceira etapa do método fenomenológico que procura introduzir a fenomenologia para qualquer ciência. Isso mesmo é levantado pelo próprio Heidegger:

A “ciência é o desvelamento que fundamenta uma região do ente, ou do ser, fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelada” (*PuT*, II: 48). Esse conceito de ciência diz que ela é o desvelamento de uma região do ente *ou* do ser, indicando, portanto, duas possibilidades fundamentais: ciências que desvelam entes – denominadas como ciências ônticas – e a ciência que desvela o ser – chamada de ontologia, cujo método é a fenomenologia.⁶⁸

Esta pretensão hermenêutica da própria filosofia fenomenológica de procurar aplicar o seu método a todas as áreas do saber científico, também é válido para a própria teologia. Partir da aplicação do método fenomenológico aos existenciais humanos como base para a teologia seria o que o filósofo Dominic Janicaud denominou como «viragem teológica» do método fenomenológico.⁶⁹

O que João Ribeiro⁷⁰ considera fundamental é que «o autor vai buscar à filosofia a base humana e o método e, ao mesmo tempo, (no seu trabalho) a fenomenologia vai-se relacionando com os usos práticos para a qual foi pensada desde o seu início e, assim, faz um caminho de

⁶⁷ Cf. Manuel Palma Ramírez, «Emmanuel Falque, Triduum Philosophique. Le passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau», *Isidorianum* 29, n.º 2 (2020): 155.

⁶⁸ Luís Gabriel Provinciatto, «Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin Heidegger» (Dissertação de doutorado em Teologia, Évora, Universidade de Évora, 2021), 112, <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/31376>.

⁶⁹ Dominic Janicaud, *Une question disputée: le “tournant théologique de la phénoménologie*, vol. II (Paris: Editions du Cerf, 2002), 360–372.

⁷⁰ João Ribeiro foi um estudante da Universidade Católica Portuguesa, onde realizou, em 2018, a sua tese de Mestrado Integrado em Teologia acerca da ressurreição em Emmanuel Falque.

concretização das suas teses em situações mais concretas».⁷¹ Desta forma, podemos dizer que «é na conjuntura diversificada da atualidade fenomenológica que Falque desenvolve este método para refletir sobre a relação do homem com Deus».⁷² O próprio João Ribeiro considera, também, que

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.⁷³

2. O tríptico literário de Emmanuel Falque

A obra *Le passeur de Gethsémani*,⁷⁴ objeto desta nossa dissertação, é a primeira dum tríptico filosófico composto por três volumes que formam uma única obra. Cada um destes livros coincide, embora não cronologicamente, com um dos dias do Tríduo Pascal. Desta forma, a primeira obra – que é referente à Sexta-feira Santa – trata o sofrimento e a morte humana; a segunda obra, intitulada *Métamorphose de la finitude*⁷⁵ – referente ao Domingo de Páscoa – aborda a temática da ressurreição a partir do padrão dum nascimento novo; na última obra, *Les Noces de l'Angeau*⁷⁶ – referente à Quinta-feira Santa – debruça-se sobre a entrega que Cristo faz do seu Corpo na Última Ceia e, conseqüentemente, da Aliança que faz com o homem, convidando-o a imitá-lo no dom de si.

Este itinerário, mais experiencial do que ascensional, é coberto, como já especificamos, através do exercício da fenomenologia, capaz de nomear as grandes dimensões ontológicas da existência humana: nascimento, morte, corpo, amor, infância, etc., que vale como conteúdo

⁷¹ João Ramalho Ribeiro, «Um novo modo de ser no mundo: A ressurreição em Emmanuel Falque» (Dissertação de Mestrado Integrado, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, 2018), 34.

⁷² Ramalho Ribeiro, 34.

⁷³ Ramalho Ribeiro, 34.

⁷⁴ Cf. Falque, *Le passeur de Gethsémani*.

⁷⁵ Cf. Falque, *Métamorphose de la finitude*.

⁷⁶ Cf. Falque, *Las Bodas del Codero*.

descritivo para depois passar, a partir daí, a uma análise teológica.⁷⁷ Desta forma, em cada um dos três livros, Falque parte da experiência do «homem na carne», para que, através da experiência da carne assumida do Verbo Encarnado, a divindade possa alcançar a homem. Como afirma o autor, «Deus não transcende a natureza se não a atravessa de parte a parte no coração mesmo da sua imanência».⁷⁸ Este método de teologia anabática – partindo da humanidade de Jesus para chegar à sua divindade – atravessa todo o *Triduum Philosophique*.

De forma sintética, podemos dizer que em *Le passeur de Gethsémani* o autor leva o homem a deixar-se iluminar pela sua própria experiência de *angústia* e a consciência diante da *morte*, «que o faz tocar a sua realidade de “filho no Filho”».⁷⁹ Em *Métamorphose de la finitude*, «parte da conversa de Jesus com Nicodemos (Jo 3) sobre a necessidade de renascer do alto para compreender o que significa «ressuscitar». Assim, ressuscitar é inaugurar uma outra forma de perceber e viver este mundo».⁸⁰ *Les Nocés de l'Agneau* leva-nos a compreender, através da Aliança e da entrega eucarística, a vivência do corpo do cristão.

2.1. O *Triduum Philosophique*

O primeiro livro deste *Triduo Filosófico* – que é o que desenvolveremos nesta nossa dissertação – trata a experiência humana da «angústia», do «sofrimento» e da «morte», tendo como objetivo responder à questão que o próprio autor faz no princípio da obra: «Existe um sentido cristão da angústia da morte?»⁸¹ Emmanuel Falque mostra-nos como o Verbo Encarnado ensina ao homem a «ser homem», que consiste em assumir a finitude, primeiro – filosoficamente – já que «está atirado» a ela, e a seguir – teologicamente – porque vem Aquele que assumiu a finitude a que «foi atirado» no mistério da Incarnação numa descida kenótica sobre o próprio ser-aí e que é o único que, até o extremo, suporta a sua carga e que, nela, acampa entre nós.⁸² Esta obra é elaborada

⁷⁷ Ramírez, «Emmanuel Falque, *Triduum Philosophique*. *Le passeur de Gethsémani*, *Métamorphose de la finitude*, *Les Nocés de l'Agneau*», 154.

⁷⁸ Falque, *Pasar Getsemani*, 22.

⁷⁹ Jean Radermakers, «Le temps du passage. Avec Emmanuel Falque», *Nouvelle revue théologique* 138 (2016): 634.

⁸⁰ Radermakers, 634.

⁸¹ Falque, *Pasar Getsemani*, 13.

⁸² Cf. Falque, 181.

a partir de uma análise fenomenológica, fazendo-nos entender, segundo Falque, a forma como Cristo entende a sua morte, tendo como base as três considerações existenciais que Heidegger tem sobre a morte.

Desta forma, o lugar do Getsémani não é apenas uma «passagem». É, também, e sobretudo, o lugar da «prova», do «padecimento», do «sofrimento», mas com um sentido, percorrendo, antes de mais, o *ser-aí* angustiado e mortal da finitude humana.⁸³ É isto que Falque pretende mostrar: que a experiência metafísica de Deus no Getsémani não é tanto no sentido de que Deus transcenda a natureza, mas que é atravessando-a, de parte a parte, no coração mesmo da sua imanência.⁸⁴

O segundo livro do *Triduum Philosophique* intitula-se *Métamorphose de la finitude* e trata o acontecimento da ressurreição, visando-o como uma «metamorfose/transformação» da finitude humana. Esta abordagem sobre a metamorfose, como transformação, é desenvolvida a partir do paradigma do «nascimento». Desta forma, o autor mostra-nos que não se pode falar em «ressurreição», se, previamente, não tivermos refletido sobre o «nascimento» humano. É, também, aceitando as condições e consequências do nosso nascimento humano que o homem pode apreender a ressurreição.⁸⁵ Desta maneira, procura dar a entender que a ressurreição não é outra coisa senão a transformação do modo de convivência humana com o mundo, com o outro e connosco mesmos.⁸⁶ Assim, o ato da ressurreição passa a ser, para o crente, um motivo constante de alegria e de sentido para cada situação da vida,⁸⁷ pois trata-se duma transfiguração da estrutura ontológica do *ser-aí* do homem, que o faz passar do desespero à esperança.

Podemos notar assim que, enquanto em *Le passeur de Gethsémani* o Pai recebe a provação da «finitude» humana da «morte» no Filho, em *Métamorphose de la finitude* o Pai eleva a humanidade, ao «ressuscitar» o seu Filho. É o Pai que, operando pela força do Espírito, «transforma» a «finitude» que existe em Cristo pelo mistério da Incarnação.⁸⁸ Podemos, pois, concluir que pensar na «ressurreição» como uma «metamorfose da finitude» humana, equivale a

⁸³ Cf. Emmanuel Tourpe, «Emmanuel Falque, Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique», *Revue Philosophique de Louvain* 97, n.º 2 (1999): 2.

⁸⁴ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 17.

⁸⁵ Cf. Yves Roulliere, «Métamorphoses de la finitude», *Revue Christus*, 2005, 1.

⁸⁶ Cf. Emmanuel Falque, *Metamorfosis de la finitud: Nacimiento y Resurrección*, trad. Alejandro Del Rio Herrmann, 2017, 14.

⁸⁷ Radermakers, «Le temps du passage. Avec Emmanuel Falque», 635.

⁸⁸ Falque, *Metamorfosis de la finitud*, 157.

aceitar que há algo a transformar, mas que não é unicamente em relação ao pecado; há algo a aperfeiçoar, pois a natureza é boa.⁸⁹

No último livro deste tríptico, *Les Noces de l'Agneau* (Ap 19, 19), Falque foca-se na questão do «corpo» humano, mais precisamente a Eucaristia em relação ao «corpo» humano. Trata-se assim duma antropologia cristã baseada no significado das palavras de Cristo na Última Ceia: «Isto é o meu corpo» (1 Cor 11:24; Mt 26:26). Jean Baptiste na receção crítica que escreveu considera que «a afirmação não é apenas de confissão – liturgia eucarística –, mas também de natureza humana – troca de cônjuges. [...] A “Descida ao Abismo” (Parte I) e a “Permanência do homem” (Parte II) respondem aqui à figura do “Deus Incorporado” (Parte III), de modo que “nada comove o homem como a Eucaristia”».⁹⁰

Como referido anteriormente, o método que atravessa cada um dos três escritos é o fato de demonstrar que «Deus só transcende a natureza quando a atravessa existencialmente de parte a parte, no coração mesmo da sua imanência».⁹¹ Desta forma, o autor quer mostrar que no mesmo ato da Eucaristia, o Verbo Encarnado não só passa a humanidade da animalidade à divindade, mas que, ainda, o assume totalmente – Adão e Eva na sua alteridade de corporeidade – e ensina como se deve desejar verdadeiramente: num *éros* que se converte em *agápe*.⁹²

2.2. Objetivo fundamental da obra *Le passeur de Gethsémani*

Segundo o prólogo da edição espanhola do livro *Le passeur de Gethsémani*, o objetivo da obra é dar «credibilidade» a um cristianismo que considera o homem na sua totalidade, partindo dos dados da cultura contemporânea. Desta maneira, a obra quer dar razões do que há no sofrimento e na angústia da morte para qualquer homem. Assim, o autor refere claramente que procura, em primeiro lugar, uma argumentação de base filosófica – e de modo particular fenomenológica – mais

⁸⁹ Cf. Ramírez, «Emmanuel Falque, Triduum Philosophique. Le passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau», 154.

⁹⁰ Jean Baptiste, «Emmanuel Falque: Les nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie», *Actu-Philosophia*, março de 2011, 1.

⁹¹ Falque, *Pasar Getsemani*, 22.

⁹² Cf. Ramírez, «Emmanuel Falque, Triduum Philosophique. Le passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau», 154.

do que teológica, com a finalidade de determinar filosoficamente a convicção de que a nossa humanidade é o meio que Deus utiliza para vir habitar e transformar o homem.⁹³

Emmanuel Falque começa, assim, por expor a – sua – visão da «morte» mediante a facticidade do nosso *ser-aí* – *Dasein*, descrito em *Ser e Tempo*, através do qual «a interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo».⁹⁴ Desta forma, é, na opinião de Falque, mais importante partir dos dados concretos da imanência da «morte», que nos é dada pelo *ser-aí*, do que especular acerca duma conceção transcendente do *ser* em relação à «morte».

Mas antes de utilizar a filosofia como ponto de partida da sua teologia, o nosso autor faz uma crítica à filosofia moderna e contemporânea de se ter apropriado tanto da origem como do acesso à reflexão do sofrimento e da morte, não dando espaço à teologia. Isto fica bem esclarecido por Emmanuel Falque quando afirma referindo-se à reflexão filosófica atual:

Posto que a verdade última da angústia e do sofrimento não pretende dizer-se, ao modo de ver do filósofo, mais que na finitude insuperável da condição humana e, por tanto, da sua morte, toda interpretação que contemple essa verdade a partir da vida, ou melhor, a partir de outra vida, pode ser relegada ao plano das falsas ilusões ou dos transmundos.⁹⁵

O filósofo de Friburgo, Martin Heidegger, é partidário deste tipo de pensamento concordando explicitamente de que os cristãos não experimentam verdadeiramente a «angústia» e o «sofrimento» da morte ao darem à morte uma interpretação dentro da interpretação que eles fazem da vida: «Desde São Paulo até a *Meditatio futurae vitae* de Calvino, a antropologia elaborada na teologia cristã sempre viu a morte no seio da interpretação da “vida”».⁹⁶ Com esta afirmação, o filósofo alemão também relega o cristianismo ao plano das falsas ilusões, pois para ele «a interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida».⁹⁷ No entanto, Emmanuel Falque considera que é falso sustentar com Heidegger a ideia de que «o cristão não experimenta verdadeiramente a angústia da morte por “*ter visto sempre a morte na interpretação da vida*”».⁹⁸ Esse é o objetivo da sua obra.

⁹³ Cf. Emmanuel Falque, *Pasar Getsemaní*, 9–12.

⁹⁴ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:29.

⁹⁵ Falque, *Pasar Getsemaní*, 15.

⁹⁶ Heidegger, *Ser e Tempo*, II: nota 12, 30.

⁹⁷ Heidegger, II:29.

⁹⁸ Falque, *Pasar Getsemaní*, 18.

Na opinião de Falque, para Heidegger a possibilidade do «meu ser» – do *ser-aí* – não se considera a partir da «presença de Deus», mas a partir da «mortalidade», assim como também o modo de viver a nossa vida não se considera a partir do «estar em alerta» por causa da espera da parusia de Cristo, mas a partir do *ser-para-a-morte*; ambas coisas, a «mortalidade» e o *ser-para-a-morte*, estão na base do «ateísmo metodológico». Ora, ao utilizar Martin Heidegger este «ateísmo metodológico» para dar cumprimento ao rigor de uma boa fenomenologia, Emmanuel Falque julga que o filósofo alemão rejeita o próprio cristianismo, já que substitui o «estar-em-alerta» pelo *ser-para-a-morte* como resolução autêntica, e a «presença de Deus» pela «mortalidade». ⁹⁹

São os não cristãos que, segundo Heidegger, experimentam verdadeiramente a «angústia da morte». É, pois, aqui que Emmanuel Falque se questiona: não será exatamente isto que também Cristo terá experimentado ao Incarnar? Pelo pensamento falqueano, podemos deduzir que Heidegger não considera o sentido de um Deus que, no seu Filho, morre, e sofre a «angústia da morte» na figura do Verbo Encarnado. É nessa experiência de angústia da morte experimentada pelo Verbo Encarnado que se confirmará falsa a fórmula heideggeriana de que o cristão não faz uma experiência real de sofrimento e de angústia da morte porque *sempre viu a morte no seio da interpretação da “vida”*. Esta reflexão do nosso autor é assim expressa, quando diz:

Pois, não é, em efeito, o Deus dos cristãos, de forma precisa e paradoxal, um Deus que no seu Filho, com tudo, *morre*, habitando desta maneira até o extremo o sentimento duma ausência que a vivência duma espera não consegue reabsorver? A rejeição da escatologia cristã em nome do passo para o *ser-para-a-morte*, não esquece assim o sentido legítimo de uma morte de Deus em pureza cristã?

Daí, depois do pavor de Cristo e do «medo de fenecer», o necessário trabalho da «angústia da morte» na figura do Verbo Encarnado mesmo. Nessa vivência da angústia, [...] se confirmará como definitivamente falsa a fórmula heideggeriana da qual o cristão não pode sofrer a angústia da morte por *ter visto sempre a morte na interpretação da “vida”*.¹⁰⁰

É através deste caminho da «angústia» e do «sofrimento» que Falque constata na sua obra que o cristão pode e deve ser, «talvez», o primeiro a experimentar até ao extremo a «angústia» perante a sua própria «finitude». Essa mesma experiência feita pelo Verbo Encarnado foi

⁹⁹ Cf. Falque, 89.

¹⁰⁰ Falque, 90.

consagrada e transformada ao ter habitado até o extremo a angústia da morte no próprio Jardim do Getsémani.¹⁰¹

2.3. Ponto de partida da obra *Le passeur de Gethsémani*

Como já referimos no ponto anterior, Emmanuel Falque não quer fundamentar a sua reflexão partindo dum sentido cristão da morte, mas quer partir da morte e da existência humana tal como se apresenta ao homem; para assim fazer uma leitura hermenêutica da vivência de tal realidade no Verbo feito homem. Desta maneira, Falque faz um percurso que vai da filosofia – da fenomenologia – à teologia.

Assim, o nosso autor, na sua visão fenomenológica do homem, afirma que para o homem *tout court*, ao pensar na sua morte, o que se lhe apresenta em primeiro lugar ao pensamento é a morte como o «sem-sentido» absoluto da sua vida. É por isso que a «angústia» perante a «morte» designa a «angústia da morte» *tout court*, tal como se apresenta a cada homem. Por isso, a visão que Falque tem sobre o homem como ser da encarnação consiste primeiro em encontrar-se consigo mesmo, isto é, em tocar o mais profundo de si próprio.¹⁰² inspirando-se em Ser e Tempo §9 de Martin Heidegger, o filósofo francês escreve:

O verdadeiro desafio da angústia da morte decifra-se, para o cristão, como para qualquer homem, não tanto na revolta contra o sem-sentido (Camus ou Sartre) como na maneira em que ainda se lê a procura do sentido na própria possibilidade da sua negação ou da sua afirmação (Heidegger). Esta angústia já não é unicamente «existencial» na sua obstinação contra o sem-sentido ou o absurdo, mas revela na realidade a «condição existencial» do homem, isto é, a sua «estrutura de existência» ou «os caracteres de ser do *Dasein*».¹⁰³

Emmanuel Falque quer mostrar, deste modo, como a angústia da morte marca, com o seu selo, o compromisso total do Filho em habitar, até ao mais extremo, a finitude do homem. Finitude já prefigurada antes da criação do mundo:

¹⁰¹ Cf. Falque, 45.

¹⁰² Cf. Falque, 21–22.

¹⁰³ Falque, 62.

se provavelmente convém em teologia encontrar essa evidência de um caráter natural da morte, ainda é preciso extrair dessa evidência uma última consequência metafísica: a determinação de uma imagem de Deus inscrita no homem pela finitude de Adão, apontada somente como prefiguração no Verbo encarnado e recapitulada a continuação no ato da ressurreição do Verbo Encarnado.¹⁰⁴

Através deste caminho da angústia, que revela mais profundamente «os caracteres de ser do *Da-sein*», podemos ver que Falque consegue chegar, numa forma mais realista e filosófica, ao objetivo de mostrar os dados concretos da imanência da morte que nos é dada pelo *ser-aí*, mais do que fazer uma especulação sobre o «ser» enquanto tal.

3. Definição de alguns conceitos base de *Le passeur de Gethsémani*

A seguir, achamos conveniente mostrar, de maneira objetiva, como o nosso autor define alguns existenciais humanos que são fundamentais para a compreensão do pensamento de *Le passeur de Gethsémani*.

3.1. A finitude

Para o nosso autor, a finitude consiste na corruptibilidade do homem, abarcando assim o sofrimento físico, a doença, a velhice e a morte. Trata-se do nosso *ser-aí* tal como se nos apresenta na debilidade da nossa «carne».¹⁰⁵

Por outro lado, Falque faz referência ao teólogo francês Gustave Martelet, que desvincula à morte física ser uma consequência do pecado original; isto o faz destacando que o relato da queda no livro do Gênesis nunca atribui explicitamente que a morte física seja resultado do pecado

¹⁰⁴ Falque, 39.

¹⁰⁵ Cf. Falque, 36-37.

original. No modo de ver deste teólogo, no relato da queda, «entre o pecado e a morte estabelece-se mais um laço simbólico de “significação” do que uma relação eficiente de “causalidade”». ¹⁰⁶ Desta forma, Falque inspira-se em Martelet para defender que, não só a morte física, mas, toda a finitude humana, não é consequência duma falta original, mas é de caráter natural.

Desta forma, o nosso autor esclarece que habitar a nossa finitude consiste em atravessá-la num eventual crescimento onde se nos dá, progressivamente, a capacidade de receber a divinização. ¹⁰⁷

3.2. A angústia da morte ou de finitude

A angústia perante a morte indica, segundo a nossa compreensão de Falque, a angústia que surge quando uma pessoa toma consciência da sua mortalidade, que surge quando a pessoa se confronta com a morte do outro ou quando se experimenta como mortal ou finito. ¹⁰⁸ Ao referirmo-nos a esta experiência de ser mortal, aludimos à experiência da desapareção e do desprender-nos de nós mesmos que se nos aparece como imposta. ¹⁰⁹

Ora, para Falque, esta classe de angústia «antecede a todo pronunciamento sobre corrupção e incorrupção», ¹¹⁰ fundamentando-se agora em M. Heidegger. Por isso, este tipo de angústia é considerada de tipo natural ou original. Desta mesma maneira, sendo que esta angústia não é causa do pecado, o nosso autor afirma que Cristo também experimentou a angústia da sua finitude, pois «a angústia da morte marca o compromisso total do Filho até o mais extremo dessa finitude não pecadora do homem». ¹¹¹

Como mencionamos, a angústia da finitude impõe ao homem um desfazamento de si mesmo. Por isso, Falque considera que, para o cristão, este tipo de angústia define-se como o lugar

¹⁰⁶ Gustave Martelet, *Libre réponse à un escandale: La faute originelle, la souffrance et la mort* (Paris: Les éditions du Cerf, 1986), 9–10.

¹⁰⁷ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 32 e 45.

¹⁰⁸ Cf. Falque, 43.

¹⁰⁹ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 39 e 68.

¹¹⁰ Heidegger, *Ser e Tempo*, I:241–242.

¹¹¹ Falque, *Pasar Getsemani*, 39.

onde se expõe a sua fé pondo-a a prova, porque se nos apresenta a questão do sentido da vida.¹¹² Por isso, o nosso autor também alude a esta angústia como «a face da morte».

3.3. A angústia do pecado

A angústia do pecado é uma terminologia empregada pelo filósofo existencialista Kierkegaard para designar, em primeiro lugar, a angústia ante a possibilidade da liberdade.¹¹³ Assim sendo, neste tipo de angústia, se nos apresenta a livre escolha de como viver a angústia de finitude: a angústia de pecado, ou dá um sentido à angústia de finitude – escolha beatificante – ou se encurva no seu sem sentido – escolha de auto-encerramento do homem na sua própria finitude e consequente separação do homem com Deus, morte espiritual.¹¹⁴ Neste último caso, o da escolha pelo pecado, «sucede mais bem que a angústia do pecado é o pecado, não que o pecado gere a angústia».¹¹⁵

Desta forma, a angústia do pecado consiste no sofrimento de não saber como viver a finitude, levando a tentação de encerrar-se nela. Pois, sendo a morte um ato que damos por certo que nos acontecerá, sucede que, paradoxalmente, essa certeza faz com que aumente a inquietação pelo desconhecido acerca da natureza da morte.¹¹⁶ É aí onde se encurva a angústia do pecado como a tentação do desespero.¹¹⁷ Por esta razão, o nosso autor também alude a esta angústia como «a tentação do desespero».

¹¹² Cf. Falque, 68.

¹¹³ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 5.

¹¹⁴ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 59.

¹¹⁵ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, 5.

¹¹⁶ Fórmula de Blaise Pascal utilizada por Falque para se referir ao desespero. Cf. Blaise Pascal, *Pensamientos* (Madrid: Tecnos, 2018), 427.

¹¹⁷ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 55–56.

3.4. O medo

Segundo Falque, há algumas semelhanças essenciais entre as palavras gregas do Evangelho e os conceitos de Heidegger no que se refere ao significado da angústia e do medo em cada um dos casos.¹¹⁸ Enquanto na definição bíblica, a palavra «*ademonia*» – angústia – significa um estado de tormento interior – a solidão –, em Heidegger, a palavra «*angst*» – angústia – indica uma abertura do nosso estar-lançado-no-mundo.

Do mesmo modo acontece com a definição do medo. O vocábulo grego «*thambos*», – cuja tradução mais própria é pavor – significa o estado de retroceder ante algo que sobrevem inesperadamente. Enquanto o termo heideggeriano para referir-se ao medo é a palavra «*furcht*» que, declinado pelas modalidades do susto e do pavor, exprime um caráter de ameaça de algo conhecido que vem repentinamente. Podemos dizer assim, que o nosso autor encontra como denominador comum o medo como «ato de retroceder» ante a ameaça de algo que nos sobrevem de repente.

À vista disto, o facto de ter medo, para o nosso autor, «determina o Dasein ou o ser mesmo do homem enquanto tal: que o Verbo vem a assumir primeiro na sua encarnação».¹¹⁹ É por este motivo que o nosso autor concebe que «Cristo no horto das oliveiras teve medo da sua morte, ao menos da mesma maneira que quando se retrocede frente a algo ameaçador».¹²⁰ Desta forma, Emmanuel Falque considera que:

«O relato do Getsémani leva, nas suas próprias palavras ao menos, a marca desta dupla experiência psicológica – de medo – e metafísica – de angústia: “levou consigo a Pedro, Tiago e João. E começou a ser invadido por pavor (*ekthambeisthai*) e angústia (*ademonein*) (Mc 14, 33).” (...) O pavor de Cristo designa, pois, num primeiro momento, o sentimento que se experimenta perante a ameaça de algo consabido (...): o suplício da cruz».¹²¹

¹¹⁸ Cf. Falque, 70-72.

¹¹⁹ Falque, 72.

¹²⁰ Falque, 72.

¹²¹ Falque, 69 e 73-74.

3.5. Cristo assume a angústia perante a morte

Ao integrarmos todos estes conceitos, o que o nosso autor nos demonstra é que «o “sentimento trágico da vida” pertence a todo homem, assim como também à figura de Cristo no Getsémani». ¹²² Portanto, podemos dizer que o autor elabora toda a sua reflexão com o intuito de desvendar uma humanidade que está à espera de ser transformada - metamorfoseada - , para assim «saber tomar consciência do peso e da rebelião do homem sem negá-los nem, menos ainda, superá-los» ¹²³: Assim, o ponto de chegada é o seguinte:

Nesta desapareição (de si mesmo), a angústia faz que não *saiba já* ante o quê se angustia. (...) A entrada na kénosis ou a progressiva vacuidade do Filho ante o sentido ou sem-sentido da sua própria vida assinala então, precisamente, este passo do nada da angústia à angústia do Nada; como se conviesse que o Filho, levando até o extremo esta humanidade que é também nossa, “perdesse pé em certo modo” para que só assim se assegurasse – e nos assegurasse também a nós – de que todo o solo sobre o qual apoiar-se não encontrará verdadeiro fundamento senão em Deus Pai e nunca no homem. ¹²⁴

4. Dar verdadeiro valor à morte e ao pecado.

Importa, ao terminar este primeiro capítulo, resumir de forma breve a base do pensamento de Emmanuel Falque acerca da morte, que debruçaremos no segundo capítulo: em primeiro lugar, encarar a morte como algo natural e não como consequência do pecado e, em segundo lugar, o pecado como algo anti-natural, isto é, como um auto-encerramento do homem na sua própria finitude.

¹²² Falque, 11.

¹²³ Falque, 11.

¹²⁴ Falque, 103-104.

4.1. A morte biológica como natural

Segundo Emmanuel Falque, como já dissemos, a «finitude» é propriamente natural desde a criação do homem e está ligada ao sofrimento físico, à doença, à velhice e à morte.¹²⁵ Falque argumenta esta sua posição apoiando-se no teólogo Gustave Martelet, que desliga o «sofrimento físico» e a «morte biológica» da temática do «pecado original». Este teólogo, defende este pensamento argumentando que a criação do homem, embora tenha sido muito boa (Gn 1, 31), nem por isso quer dizer que tenha sido «a mais perfeita possível», «no sentido ao menos dum ideal de “completude” que tivesse ainda de ser satisfeito só aos olhos do homem».¹²⁶ Respalhando-se, assim, nas palavras de São Ireneu de Lyon:

Tal como uma mãe pode dar um alimento perfeito ao seu filho recém-nascido, mas este é ainda incapaz de receber um alimento não apto para a sua idade, também Deus podia, pelo que Lhe diz respeito, dar, desde o começo, a perfeição ao homem, mas o homem era incapaz de recebê-la, pois não era mais do que um menino pequeno.¹²⁷

Desta forma, segundo Falque, o desejo de «plenitude» ou de «perfeição» é utilizado pela serpente como máscara para incitar Adão e Eva a pecarem: «sereis como deuses» (Gn 3,5). Perante esta reflexão, a imagem de Deus inscrita no homem deve-se ler na finitude presente desde o princípio da criação, de forma anunciada/prefigurada – isto é, assumida como por antecipação –, no Verbo Encarnado.¹²⁸ Desta forma, o nosso autor deduz que Cristo nos ensina a ser verdadeiros homens, ou seja, não fugir à nossa finitude, mas abandonar-nos a ela, inclusive na morte.¹²⁹

Outro dos autores no qual Falque se apoia para respaldar o seu pensamento dum caráter natural da morte é o teólogo alemão Karl Rahner, quem foi um dos primeiros teólogos a defender como necessária uma ontologia da morte que não faça dela consequência duma falta original. Assim, devemos ler o «caráter natural» da nossa morte no «caráter natural» da morte de Cristo.¹³⁰ À vista disto, conclui Falque, a encarnação do Verbo na nossa finitude não é reparação da nossa humanidade, mas é, de acordo com a teologia dos primeiros Padres da Igreja, divinização da nossa humanidade. Por isso, e agora citando de forma literal o pensamento do nosso autor, «longe de

¹²⁵ Cf. Falque, 36.

¹²⁶ Falque, 32.

¹²⁷ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre IV, Tome 1 (Paris: CERF, 2008), 551.

¹²⁸ Cf. Falque, 35 e 39.

¹²⁹ Cf. Falque, 36.

¹³⁰ Karl Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, trad. Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Erder Editorial, 1965), 130.

condenar a finitude humana, o Filho Encarnado, ao contrário a consagra e transforma ao habitar até o extremo a sua angústia». ¹³¹

4.2. O pecado como antinatural: auto-encerramento do homem na sua própria finitude

Havendo esclarecido que o sofrimento físico e a morte biológica não são consequência do pecado, o nosso autor conclui que, este facto, reforça o conceito de pecado na sua verdadeira natureza: o auto-encerramento do homem na sua finitude não pecadora. ¹³² Esta natureza do pecado é de tipo espiritual, tendo como consequência não a morte biológica, mas a morte espiritual: a separação do homem com Deus na rejeição que o homem faz da sua finitude outorgada por Deus. ¹³³

Tomando agora o relato do livro do Gênesis, o nosso autor, diz que, enquanto a serpente faz da rejeição da finitude o lugar mesmo da tentação, Deus, pelo contrário, em Jesus Cristo crucificado consagra a aceitação do nosso ser-aí e da sua debilidade na nossa carne como o lugar mesmo da sua glorificação final. ¹³⁴

A partir desta perspectiva, o nosso autor conclui que a imagem de Deus deformada no homem, isto é, o não ser à imagem de Deus segundo o seu projeto (Gn 1, 27), não consiste na finitude do homem – sofrimento físico, doenças, velhice e morte –, mas num viver debaixo duma atitude de rejeição de finitude.

À vista disto, do pecado como rejeição da nossa finitude, e da finitude como natural, e por isso, como parte a aceitar da nossa condição humana como tal, veremos no capítulo a seguir como Emmanuel Falque analisa acerca da vivência da morte desde um olhar fenomenológico do evangelho.

¹³¹ Falque, *Pasar Getsemani*, 45.

¹³² Cf. Falque, 31.

¹³³ Cf. Falque, 29, 58 e 36.

¹³⁴ Falque, 37.

II. DA CONCEÇÃO HEIDEGGERIANA À CONCEÇÃO CRISTÃ DA MORTE

Depois de termos visto, no primeiro capítulo, o fundamento da visão fenomenológica do homem - marcadamente francesa -, o objetivo da obra em estudo, e termos exposto alguns conceitos base de Emmanuel Falque, como a finitude, o medo, a angústia e o pecado; agora, neste segundo capítulo, vamos debruçar-nos sobre a visão do nosso autor acerca da «morte» e da sua vivência.

Para alcançarmos tal objetivo, vamos percorrer os seguintes passos: em primeiro lugar, uma aproximação às noções de medo e de angústia; em segundo lugar, vamos estudar a noção de morte em Heidegger; finalmente, a agonia de Jesus no Getsémani.

1. O caminho até a morte

Como dissemos, debruçar-nos-emos primeiro acerca das duas experiências fundamentais que envolvem a noção de morte. Estas são o medo e a angústia. Pode-se notar que Emmanuel Falque faz um percurso que vai da conceção do medo à conceção da angústia, e da angústia às três características de Heidegger acerca da morte. Começemos, assim, explicando a experiência que todo homem tem sobre o medo, tomando, como modelo, o medo de Cristo na agonia do Getsémani.

1.1. Cristo perante o medo¹³⁵

Terá Cristo tido medo da morte? Esta é a questão sobre a qual Emmanuel Falque se debruça para chegar à experiência da “morte” em Jesus Cristo e daí deduzir a experiência que cada

¹³⁵ «O que sucede com o ‘pavor’ (thambos) de Cristo em Getsémani?». Pergunta-se Falque no início da quinta parte da obra: “*O medo de findar e o pavor de Cristo*”. Falque, 72.

cristão faz da sua morte. Podemos dizer que Cristo sentiu medo, no sentido heideggeriano do termo. Assim, Emmanuel Falque parte de uma primeira questão levantada pela relação entre Cristo e o medo, a partir das características heideggerianas:

Não consiste a encarnação de Cristo antes de mais em sofrer, ponto por ponto, todas as características do medo, como se o *fazer-se-homem* do seu ser de Filho (*Menschwerdung*) devesse passar primeiro por retroceder diante duma finitude, propriamente falando, in-assumível? O Cálice que Cristo sabe que deve beber no anúncio da sua paixão (Mc 10, 38), e perante o qual, porém, retrocede na sua agonia, é testemunho suficiente de que Cristo no Horto das Oliveiras *teve medo* diante da sua morte, ao menos da mesma maneira como se recua diante de algo ameaçador.¹³⁶

Falque acompanha, então, uma ideia do notável poeta francês Charles Péguy, que expressa: «Deus mesmo temeu a morte».¹³⁷ Esta condição do ser de Deus que assume o próprio ser do homem, com toda a sua crueza, manifesta o pavor de Cristo diante do suplício da cruz: «com muita frequência esquecemos isto, convertendo de seguida a *esperança* da ressurreição como modalidade de ser da nossa vida na *expectativa* de um *ser-da-vida-depois-da-vida*, cuja pretendida certeza bastaria para esquecer que, primeiro, “estamos no mundo”».¹³⁸ O pavor de Cristo designa, num primeiro momento, o sentimento que se experimenta face à ameaça de algo concebido: o suplício da cruz.¹³⁹ É a este sentimento de ameaça que Heidegger se refere para definir o medo; o medo – *Furcht*¹⁴⁰ – possui o caráter de ameaça.¹⁴¹

É, pois, da maior importância que, antes de mais, nos debrucemos sobre o conceito de «medo» em Heidegger. Podemos, em primeiro lugar, dizer que, para Heidegger, o «medo» contém três características específicas: a primeira, o «medo» como ato de «retroceder», que faz o homem recuar ao confrontar-se com algo «temível» ou «nocivo»; uma segunda característica diz respeito ao sentimento de «abandono», que nos mostra a «precariedade» da existência humana; por último,

¹³⁶ Falque, 73.

¹³⁷ Charles Péguy e Marcel Péguy, *Veronique dialogue de l'histoire et de l'ame charnelle* (Paris: Gallimard, 1972), 134.

¹³⁸ Falque, *Pasar Getsemani*, 73.

¹³⁹ Cf. Falque, 73.

¹⁴⁰ Heidegger, *Ser e Tempo*, I:195. O termo *Furcht* é traduzido na versão portuguesa de *Ser e Tempo* pela palavra *temor*. Mas Falque, na sua obra original de *Le passeur de Gethsémani* tradu-lo por *medo*. Por esta última razão, optamos aqui por traduzir também pelo vocábulo *medo*.

¹⁴¹ Cf. Heidegger, I:195.

a característica de «petição» em querer partilhar o medo humano para sentir medo «com» e «por» outro.¹⁴²

Falque adota estas três características do medo para demonstrar que fazem parte intrínseca da finitude humana, segundo a própria fenomenologia. Consequentemente, a encarnação de Cristo supõe sofrer todas as características do medo, pois dessa maneira ir-se-á confirmando o assumir total e definitivo da finitude humana em Cristo. Pois o medo, como ato de «retroceder», determina o *Da-sein* ou o ser do homem como tal. Assim, pretende-se encontrar estas três características do «medo» assumidas por Jesus Cristo na sua totalidade.¹⁴³

Em primeiro lugar, encontramos-nos com o medo como «ato de retroceder», que se realiza em Jesus Cristo quando, no Getsémani, na sua agonia, o Filho como que retrocede perante o que se avizinha de forma ameaçadora, manifestando essa sua atitude ao dizer: «Pai, tudo é possível para ti, afasta de mim este Cálice» (Mc 14, 36). Emmanuel Falque refere que «o pavor de Cristo designa, pois, num primeiro momento, o sentimento que se experimenta diante da ameaça de algo consabido que, ao aproximar-se também num mundo *conhecido e familiar*, faz desistir a quem o experimenta: o suplício da cruz».¹⁴⁴ Em segundo lugar, temos o medo como «experiência de abandono», que está presente numa alma saturada de tristeza de morte (Mc 14, 34). Trata-se do abandono de quem, no seu próprio medo, se vê deixado pelos seus. Por último, deparamo-nos com o medo como «petição» em «querer partilhar o nosso medo», que acontece, depois, como consequência da segunda característica do medo apresentada anteriormente. Cristo tenta partilhar o medo com os que estão próximos d'Ele (cf. Mc 14, 32), porém, este ato de petição não foi concedido pelos apóstolos ao terem ficado adormecidos, fazendo com que o Verbo incarnado assumisse de forma completa a finitude humana. Assim sendo, Emmanuel Falque deduz que, segundo a fenomenologia, estas três características do medo fazem parte da finitude e tendo o Verbo assumido a carne, também Ele experimenta esta e todas as dimensões dessa mesma finitude. É, pois, conforme veremos, o medo que está na base da angústia relatada pelos evangelistas:

Em Heidegger encontra-se o pavor (*Erschrecken*) como modalidade do *medo* (*Furcht*) e a *angústia* (*Angst*) como abertura específica do meu *estar-lançado no mundo*. Convirá, assim,

¹⁴² Falque, *Pasar Getsemani*, 74–75. Emmanuel Falque faz, propositadamente, uma interpretação muito genérica do parágrafo §30 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger comenta, de forma complementar ao tema de «O temor como modo da disposição», acerca das características do medo.

¹⁴³ Cf. Falque, 74–75.

¹⁴⁴ Falque, 74.

mostrar primeiro em que sentido o *pavor* (*thambos*) de Cristo no Getsémani O mantém num estado de *medo* (*Furcht*), e inclusive de *espanto* no sentido heideggeriano do termo (*Erschrecken*), para deduzir em que medida Cristo mergulha progressivamente na *angústia* (*ademonia*), como suspender o seu ser no mundo como tal (*Angst*). *Iluminar-se-á*, assim, o sentido, propriamente fenomenológico no nosso entender, duma entrada crística na morte até ao enterramento de si na carne.¹⁴⁵

Partindo destas três características do medo, Emmanuel Falque procura encontrar a profundidade do ser de Cristo diante do seu «medo da morte». Não deixando de ser Deus, tomando a carne humana, Cristo assume, também, todas as características da finitude humana e, por isso, o medo que todo e qualquer homem sente ao deparar-se com a morte. Desta forma, assume em si, não apenas a morte, mas também faz, em si, a experiência de medo da morte própria da finitude humana. É, pois, o «medo» que leva Cristo a experimentar a própria «angústia».

1.2. Do «medo» à «angústia»

Em Cristo aparece o medo como «ato de retroceder», como um «sentir-se abandonado», levando-O a «pedir» ajuda.¹⁴⁶ Porém, diante da condição humana da morte, Cristo não procura um ponto de fuga. Desta forma, não fugindo do medo, alcançará total e definitivamente a profundidade da finitude humana, dada por Deus ao homem como tal. Esse assumir a totalidade da nossa humanidade dá-se na «angústia» que aparece no limiar da morte.¹⁴⁷

Fugir do medo implicaria, para Emmanuel Falque, que o homem rejeite a sua débil condição de homem. Ora, esta rejeição da condição humana concretizar-se-ia em três atitudes que o próprio autor deriva como consequência das três modalidades sobre a natureza do fim

¹⁴⁵ Falque, 70.

¹⁴⁶ O retrocesso perante o Cálice, a experiência de abandono na tristeza e o pedido de velamento feito por Jesus ao sono dos apóstolos, são as três modalidades do medo em Heidegger vividas por Cristo no limiar da sua morte. Cf. Falque, 72.

¹⁴⁷ Cf. Falque, 83.

enumeradas por Heidegger: atitude de «resignação na desapareição», atitude de «espera na interrupção» e atitude de «heroísmo no acabamento».¹⁴⁸

Em Jesus Cristo, estes três modos do *estar-ao-fim* da existência poderiam concretizar-se assim: o primeiro modo, «resignar-se na sua desapareição», como a triste obediência do cordeiro imolado; o segundo, «espera na interrupção», como uma pequena espera que Cristo faria apoiando-se na certeza da sua futura ressurreição, que tem aceso «graças à sua permanente participação na visão beatífica»¹⁴⁹, certeza esta que suprimiria o medo da morte mais do que vencê-lo; e finalmente, como terceira possibilidade, considerar o seu fim como um «heroísmo no acabamento» da sua vida, por meio do «heroísmo triunfante daquele que, crendo dar a sua vida, na realidade, a recupera tanto mais quanto procura dar-lhe um sentido [heroico à sua vida] na sua morte».¹⁵⁰

Estes três caminhos propostos por Heidegger não poderiam, porém, ser assumidos por Cristo na sua morte, porque, segundo Emmanuel Falque, todos eles são caminhos falsos: «Nenhuma destas três atitudes – *resignação, certeza e heroísmo* – se encontram em Cristo».¹⁵¹ Quanto à «resignação na desapareição», Emmanuel Falque nota que o Concílio Vaticano II (cf. GS 22) não se apoia apenas na doutrina expiatória do Concílio de Trento, em que a entrega do Filho satisfaz por nós ao Pai (causa meritória), mas, ao mesmo tempo, restaura no homem a imagem decaída de Deus desde o primeiro pecado (intercâmbio admirável). Quanto à segunda, «“a certeza da ressurreição”, quereria, por sua vez, compensar Cristo da banalidade de uma morte comum, como se Ele não pudesse nem devesse morrer da mesma maneira que nós morreremos».¹⁵² Então, é preciso que a própria teologia entre na morte física de Cristo, não como uma exceção à morte ordinária. Por fim, quanto ao «heroísmo no acabamento», Emmanuel Falque considera que «suprimir a ideia de uma presença divina na pessoa do Filho até converter a sua morte numa verdadeira “morte de homem” não deve contribuir de novo, e no sentido inverso, para a consagrar ainda como uma morte heroica e excepcional».¹⁵³

¹⁴⁸ Estas três atitudes propostas por Martin Heidegger, «*desapareição, interrupção e acabamento*», são três maneiras que, segundo Heidegger, o homem considera o «*estar-ao-fim*» da sua existência. Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:26. De cada uma destas três considerações heideggerianas, Emmanuel Falque extrai, de forma livre e interpretativa, três atitudes a modo de complemento e superação das mesmas: «*resignação, espera e heroísmo*». Falque, *Pasar Getsemani*, 76–77.

¹⁴⁹ Falque, 79.

¹⁵⁰ Falque, 79.

¹⁵¹ Falque, 80.

¹⁵² Falque, 80.

¹⁵³ Falque, 80.

Podemos, pois, deduzir que nada há de extraordinário na morte de Cristo que exceda toda e qualquer morte de toda a humanidade. É, portanto, uma morte banal e ordinária de alguém que se entrega à morte e assume a própria finitude da natureza humana. A morte de Cristo é, pois, igual à morte de todos os homens e mulheres de hoje e de todos os tempos. Esta atitude de Cristo – de um não fugir da possibilidade da sua morte – abre um novo modo de temporalidade, isto é, um novo modo de considerar o tempo. Trata-se dum «viver em alerta», de uma passagem do «quando» da morte ao «como» da vida, revelando a impossibilidade do domínio do fim e da sua intransponível superação.¹⁵⁴

1.3. A entrada de Cristo na angústia

A entrada de Cristo na «angústia» (*ademonia*) abre um «vazio kenótico» que, graças à entrega do Filho ao Pai, nos mostra realizadas, em Cristo, as características específicas da angústia em Heidegger.¹⁵⁵ A primeira destas características é a da «indeterminação» que se dá quando a própria angústia provoca o não saber propriamente o que é que nos angustia. Este tipo de característica afeta só o homem. Em segundo lugar, a «redução» a nada na kenose, onde não fica nada como apoio nem nos fica mais do que o próprio nada. Este tipo de característica afeta todos os *entes*, de forma que «o mundo como tal» converte-se no lugar da «angústia». Por último, o «isolamento»: a indeterminação daquilo que nos angustia e a redução a nada conduzem ao isolamento àquele que está angustiado.¹⁵⁶ A angústia mantém o homem num *solus ipse* existencial¹⁵⁷ que nunca se abre ao outro. Tal solidão revela o «*estar-no-mundo* mais próprio», ou seja, a maneira de ser mais autêntica duma pessoa.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Falque, 86.

¹⁵⁵ Cf. Falque, 109. Sobre as características específicas da angústia em Heidegger ver: Heidegger, *Ser e Tempo*, I:247–255.

¹⁵⁶ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 95–108.

¹⁵⁷ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, I:252. «A angústia singulariza e abre o ser-aí como ‘solus-ipse’. Esse ‘solipsismo’ existencial, (...) confere ao ser-aí justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma». Heidegger, I:254.

¹⁵⁸ É preciso lembrar que a constituição fundamental do ser-aí é o ser-no-mundo como tal, já que o *ser-em* significa o ‘modo’ de ser e, no *mundo*, quer dizer o modo de ser em todo o mundo que o rodeia. Cf. Heidegger, I:251 e 255. Desta forma, a solidão, segundo Heidegger, revela a maneira de ser mais autêntica duma pessoa.

Emmanuel Falque vê, então, que esta dimensão das características heideggerianas da angústia realiza-se em Jesus Cristo, onde se identifica a Sua maneira mais autêntica de ser. Na «indeterminação» sobre o sentido: «não se faça o que eu quero, mas o que tu queres» (Mt. 26, 42); na «redução» a nada na kenose, ao renunciar à sua onipotência terrestre (Fl. 2, 6); e no «isolamento» e solidão do Filho na rejeição de Deus pelos homens. Desta forma, o «medo da morte» como retrocesso diante do *estar-ao-fim da vida*, dá lugar à «angústia da morte» com as suas características específicas heideggerianas, realizadas em Jesus Cristo.¹⁵⁹

1.4. Da angústia à morte

A angústia da morte em Falque, manifesta-se, como já dissemos, quando a pessoa se confronta com a sua mortalidade ou finitude; em Heidegger, indica o estado de eminente abertura ao mundo,¹⁶⁰ e manifesta-se na própria morte sob três formas distintas de como viver a nossa vida.¹⁶¹ Estas três maneiras de viver a nossa vida a partir da morte é o que Heidegger define como as «modalidades da morte»:¹⁶² a primeira modalidade da morte indica a «morte como uma maneira de viver a nossa vida»; a segunda modalidade designa a «morte entendida como a possibilidade da nossa impossibilidade»; a última modalidade revela-nos a «morte como a possibilidade mais própria, mais absoluta e mais insuperável» do nosso *ser-aí*.¹⁶³

Desta forma, exporemos a seguir, em primeiro lugar, as três modalidades da morte apresentadas na obra *Ser e Tempo*, à luz da interpretação de Emmanuel Falque; em segundo lugar, exporemos, de forma comparativa, como Falque compreende as modalidades heideggerianas da morte realizadas em Jesus Cristo, na sua vivência da morte. Ora, para atingirmos o primeiro objetivo precisamos, antes, de explicitar os conceitos de *ser-aí* e de *ser para-a-morte* em Heidegger.

¹⁵⁹ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 110.

¹⁶⁰ Heidegger, *Ser e Tempo*, I:247–54.

¹⁶¹ Falque, *Pasar Getsemaní*, 110.

¹⁶² Heidegger, *Ser e Tempo*, II:23.

¹⁶³ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 113.

1.4.1. O conceito de «*ser-aí*» em Heidegger

O termo *Da-sein*, na obra *Ser e Tempo*, traduz-se, em geral, pela expressão «*ser-aí*», embora na versão portuguesa optou-se por se traduzir também como «presença»,¹⁶⁴ nós optamos por utilizar, na nossa dissertação, o termo «*ser-aí*» ou «pessoa».

Ora, devemos ter em conta que a expressão *ser-aí* ou «pessoa» é diferente da concepção de «essência» ou «existência», assim como das suas implicações. Diferencia-se ao significado da palavra existência porque a existência se funda na estruturação do *Dasein* e não ao contrário. Também deve-se evitar o mal entendimento duma condição imóvel que o termo «*aí*» do *ser-aí* poderia supor. Por outro lado, embora o conceito *ser-aí* ou pessoa comporte uma estreita relação com o conceito de humanidade, o *Dasein* deve ficar longe do conceito de «ser humano» ou «humanidade» tal como se o conhece comumente. O *ser-aí* ou pessoa significa, mais precisamente, o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É por meio do *ser-aí* que o homem constrói o seu «modo de ser», a sua vida, a sua história, etc.¹⁶⁵ Assim sendo, uma vez percebido o essencial do *Dasein* como uma constituição ontológica, podemos explicar o *ser-aí* como *ser-para-a-morte*.

1.4.2. O conceito de «*ser-para-a-morte*» em Heidegger

Para podermos definir o conceito de *ser-para-a-morte*, servimo-nos, em primeiro lugar, do estudo do filósofo Stephen Mulhall. Este filósofo observa que a morte, na obra *Ser e Tempo*, é uma possibilidade que deve ser diferenciada daquela que caracteriza as restantes possibilidades existenciais.¹⁶⁶ Tendo em conta isto, o *ser-para-a-morte* é, essencialmente, um «modo de ser». Um modo de como o *Dasein* relaciona-se com a «morte», ou seja, com a «possibilidade da

¹⁶⁴ Heidegger, *Ser e Tempo*, I:309.

¹⁶⁵ Cf. Heidegger, I:309.

¹⁶⁶ Cf. Stephen Mulhall, «Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of *Dasein*», em *A Companion to Heidegger*, por Hubert Dreyfus e Mark Wrathall (London: John Wiley & Sons, Ltd, 2005), acessado a 1 de outubro de 2023, <https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch18>.

impossibilidade» do *ser-aí*. Assim, o *ser-para-a-morte* deve ser comprovado na quotidianidade.¹⁶⁷ Podemos considerar, então, importante especificar que Heidegger reserva o termo «morte» para designar o modo de ser do *Dasein* na relação com a finitude – *ser-para-a-morte*. Que é diferente a considerar a morte como o fim; para tal consideração Heidegger reserva o termo «perecer» ou a articulação *ser-no-fim*.

Desta forma, uma vez apresentada a diferença entre morte e perecer, podemos dizer que a morte – pensada como o ainda-não do *Dasein* – não deve ser olhada como um fim que virá em qualquer momento, mas antes como uma possibilidade que o *Dasein* antecipa em cada momento: a morte é uma possibilidade iminente.¹⁶⁸

2. A morte em Heidegger

À luz desta permanente possibilidade da impossibilidade do meu ser, «revelo-me a mim mesmo» – terceira modalidade – na minha «maneira de viver» – primeira modalidade – e de «organizar» – segunda modalidade – tal possibilidade impossível.¹⁶⁹

As três modalidades heideggerianas da morte apontam – tal como esclarecíamos anteriormente com o termo morte – mais para uma maneira, um modo, de viver num mundo de possíveis do que para um acontecimento definitivo do fim da vida.¹⁷⁰ Por esta razão, na nossa opinião, as três modalidades da morte ajudam-nos a dar uma interpretação, um sentido, à vida a partir da morte. Primeiro, considerando a morte como aquela que nos mantém vigilantes na nossa maneira de viver a cada instante. Segundo, tendo em conta a morte como aquela que otimiza a organização da nossa vida. Por fim, como aquela que revela a nossa maneira de ser mais autêntica.

¹⁶⁷ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:34.

¹⁶⁸ Cf. Heidegger, II:32.

¹⁶⁹ Falque, *Pasar Getsemani*, 113.

¹⁷⁰ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:46 e 47.

2.1. Primeira modalidade: «a morte como maneira de viver a nossa vida»

Nesta primeira modalidade da morte, Martin Heidegger expõe que «a morte é um modo de ser que o *Dasein* assume desde o momento em que é».¹⁷¹ Esse modo de ser, nesta primeira modalidade, é o modo de ser do *ainda-não* do fim da vida: «Enquanto o *ser-aí* é, pertence-lhe, continuamente, um *ainda-não*, que ela será.¹⁷² Por este motivo, Emmanuel Falque diz que, para Heidegger, a *morte*, mais do que ser o fim da vida, indica, antes de mais, um modo de ser, uma maneira de viver dum «estar-sempre-alerta» por causa dum futuro que é «possível em todo momento».¹⁷³ Assim, «há no *ser-aí* uma “não totalidade” contínua (do ser) que encontra o seu fim com a morte».¹⁷⁴ Há como que algo pendente em relação ao acesso da pessoa a todo o seu *ser*, isto é, o pendente do *poder-ser*.¹⁷⁵ Desta forma, «o ente em que alguma coisa está pendente tem o modo de ser do que está à mão».¹⁷⁶

Mas voltando à nossa questão, para determinar o ser do *ainda-não* característico da pessoa, é preciso levar em consideração outro ente a cujo modo de ser pertença o devir. Para melhor compreendermos isto, Heidegger assume, a título de exemplo um fruto, que durante o amadurecimento mantém a sua imaturidade. Sendo que o *ainda-não* não significa uma coisa que pudesse ser dada nele, o *ainda-não* da imaturidade indica, ao contrário, o próprio fruto em seu modo específico de ser. O *ainda-não* já está incluído no próprio ser do ente como um constitutivo. Da mesma forma, o ser humano, enquanto constituição ontológica que é, já é o seu *ainda-não*.

Mas existe uma diferença: consumir-se – morrer – não é completar-se – amadurecer –, pois pode não chegar a acontecer, isto é, pode-se morrer sem amadurecer. O consumir-se, isto é, o não estar mais disponível, que é originado pela morte, não significa o *estar-ao-fim* da pessoa, mas o seu ser-para-o-fim, ou seja, o modo de ser próprio da pessoa no seu fim.¹⁷⁷ Por esta razão, o *Dasein* é, a cada instante, o seu *ainda-não* – morri. E este *ainda-não* leva a um «estar em alerta», por parte do *Dasein*, na sua maneira de viver: «a morte designa uma “possibilidade atual” do meu

¹⁷¹ Heidegger, II:26.

¹⁷² Cf. Heidegger, II:23.

¹⁷³ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 115.

¹⁷⁴ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:23.

¹⁷⁵ Cf. Heidegger, II:16.

¹⁷⁶ Heidegger, II:23. A expressão «estar à mão» quer significar o que está ao alcance para executar tal função. Cf. Heidegger, II:155.

¹⁷⁷ Cf. Heidegger, I:257–258.

ser como maneira de viver que o afasta tanto mais da “atualidade futura” da sua morte». ¹⁷⁸ Nisto consiste, segundo Falque, o *ainda-não* e o «estar sempre alerta» – próprios de Heidegger – na maneira de viver que deriva da possibilidade da morte.

Este consumir-se ou acabar-se é que torna «compreensível a possibilidade do caráter existencial de um modo de ser do *ainda-não* que se encontra “antes” do “fim”». ¹⁷⁹ Desta forma, podemos reafirmar com o próprio Heidegger que o «Dasein» existe sempre no modo em que o seu *ainda-não* lhe pertence». ¹⁸⁰

Tendo em conta este pensamento, Emmanuel Falque cita *Ser e Tempo* – de forma livre – dizendo que «o homem, ao pôr o olhar na sua morte, não se vê já somente como finito. (...) Pelo contrário, revela-se a si mesmo como um «ser em curso de consumir-se (ou finalizar), cujo inacabamento abre positivamente a um conjunto de possíveis enquanto a sua vida ainda não tem expirado». ¹⁸¹ Pois, como afirma Heidegger, o *ainda-não* possui o caráter daquilo com que a pessoa se comporta; para a pessoa, o fim é sempre iminente. ¹⁸² Dizer que a morte é iminente significa sabermos que vamos morrer e sabermos que isso pode suceder a qualquer momento.

Por esta razão, Falque conclui que existir é viver saindo de si (*ek-sistir*) para abrir-se – como um fruto em amadurecimento – a esse *ainda-não* próprio do seu chegar a ser ele mesmo. ¹⁸³ Desta forma, no vazio desta espera – deste *excedente* ou deste *ainda-não* – os possíveis da sua vida não encontram sentido a não ser saindo da sua necessária confrontação com a possibilidade última da sua morte, ¹⁸⁴ isto é, estando em alerta pelo «como» da sua vida mais do que pelo «quando» da sua morte.

¹⁷⁸ Falque, *Pasar Getsemaní*, 111.

¹⁷⁹ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:27.

¹⁸⁰ Heidegger, II:27.

¹⁸¹ Falque, *Pasar Getsemaní*, 111.

¹⁸² Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:32.

¹⁸³ Falque, *Pasar Getsemaní*, 112.

¹⁸⁴ Falque cita aqui, de forma livre, o parágrafo §48 de *Ser e Tempo*. Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, I:258–263.

2.2. Segunda modalidade: «a morte como a possibilidade da impossibilidade de ser-aí»

Emmanuel Falque diz – como refere Stephen Mulhall – que, esta segunda modalidade da morte desvenda que a morte não é meramente uma possibilidade entre tantas outras possibilidades da existência, mas é, ontologicamente, «a possibilidade» – a única – que tem como característica principal a de anular todas as outras possibilidades de ter um projeto.¹⁸⁵ Assim sendo, mais do que o fim da vida, a morte indica a possibilidade atual do nosso *ser-aí*. Isto mesmo é atestado em *Ser e Tempo*, quando o seu autor refere:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio *ser-aí* tem de assumir. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o *ser-aí* é pura e simplesmente o *seu-ser-no-mundo*. A sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente. (...) Enquanto *poder-ser*, o *ser-aí* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta de *ser-aí*.¹⁸⁶

Tendo em conta esta resolução heideggeriana, Emmanuel Falque adota-a e inclui o pensamento de Emmanuel Levinas que também vê a morte como a impossibilidade das nossas possibilidades; acrescentando que, tal impossibilidade, faz com que o resto das possibilidades permaneçam ainda suspensas.¹⁸⁷ Desta forma, abandonando o que Heidegger denomina como «efetividade da morte» – que é a evidência da nossa morte denunciada pela morte do outro¹⁸⁸ –, Falque reflexiona que a iminência da nossa morte se nos manifesta como uma possibilidade atual do nosso *ser-aí*, que organiza, mede, valoriza e dá sentido aos possíveis da nossa vida, por meio do olhar no horizonte da nossa morte.¹⁸⁹ De forma que o *ainda não* ou o *excedente* guie, oriente e revele o «poder-ser mais próprio» de cada um.¹⁹⁰ Ora, como é que se revela o «poder-ser mais próprio» individual de cada ser pessoa, isto é, de cada *Dasein* – *ser-aí* –, encontramos-lo especificado na terceira modalidade da morte.

¹⁸⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *El Tiempo y el Otro* (Barcelona: Paidós, 1993), 115.

¹⁸⁶ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:31.

¹⁸⁷ Cf. Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 115–116.

¹⁸⁸ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:18.

¹⁸⁹ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 118–119.

¹⁹⁰ Cf. Falque, 119.

2.3. Terceira modalidade: «a morte como possibilidade somente individual»

Esta terceira modalidade mostra como «me revelo a mim mesmo» na «minha maneira de viver» – primeira modalidade – e de «organizar» – segunda modalidade – perante tal «possibilidade da impossibilidade de viver».

A morte é algo que se experimenta individualmente, pois «ninguém pode tomar a outro o seu morrer». ¹⁹¹Ao mesmo tempo, Heidegger afirma que «a morte, que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, se converte num acontecimento público, que vem ao encontro, no impessoal, do comum, do banal. O discurso assim caracterizado fala da morte como um “caso” que permanentemente ocorre». ¹⁹²

Desta forma, podemos entender o que Falque refere ao dizer: «a minha morte tem o caráter de ser em cada caso minha». ¹⁹³ Não é só que a morte seja algo que só pode ser assumido individualmente, por maior ajuda exterior que houvesse, mas também que esse assumir individual é um caso que permanentemente ocorre. Portanto, sendo a morte «em cada caso minha», ao tê-la como horizonte da minha existência, ela exhibe-se como possibilidade mais «própria», mais «absoluta/irremissível» e mais «insuperável». ¹⁹⁴

«O *ser-para-o-fim* pertence ao estar-lançado do *ser-aí* que, na disposição, que apresenta a própria pessoa, se desenvolve duma ou doutra maneira». ¹⁹⁵ Sendo que o *ser-para* é caracterizado como um ser para uma possibilidade, o *ser-para-a-morte* é caracterizado como o ser para uma possibilidade privilegiada do *Dasein*. ¹⁹⁶ Esse tipo de ser para a possibilidade, que só o *ser-para-a-morte* possui, consiste numa relação determinada como antecipação da possibilidade, que equivale ao desentranhar-se da morte nesse ser e para ele, como possibilidade. ¹⁹⁷ O mesmo é atestado por Martin Heidegger quando diz:

Projetar-se para o seu poder-ser-mais-próprio significa, contudo: poder-se compreender no ser de um ente assim desentranhado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade

¹⁹¹ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:20.

¹⁹² Heidegger, II:35.

¹⁹³ Falque, *Pasar Getsemani*, 113.

¹⁹⁴ Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, II:33.

¹⁹⁵ Heidegger, II:33.

¹⁹⁶ Cf. Heidegger, II:44.

¹⁹⁷ Cf. Heidegger, II:45.

de compreender o seu poder-ser mais próprio e extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio. A sua constituição ontológica deve-se fazer visível com a elaboração da estrutura concreta da antecipação da morte. Como se cumpre a delimitação fenomenal dessa estrutura? Manifestamente no modo em que determinamos os caracteres da sua abertura antecipadora a fim de se poder compreender a possibilidade mais *própria*, mais *irremissível* e *insuperável*.¹⁹⁸

a) A morte como possibilidade «mais própria»: revela à pessoa que, antecipando-se à morte, pode se desprender do impessoal, manifestando o *ser-no-mundo* «mais próprio» de cada pessoa.¹⁹⁹ Pertencendo à morte uma possibilidade – ou experiência – única e singular de cada indivíduo. Trata-se, a nosso entender, duma possibilidade que ocasiona a morte, onde esta nos revela quem somos de maneira singular.

b) A morte como possibilidade «mais irremissível»: mostra que essa singularização da pessoa através da morte como possibilidade «mais própria» é também um modo de se abrir o *ser-aí* para a existência.²⁰⁰ Heidegger explica esta maneira de viver de maneira singular face à morte dizendo que:

Assim, a presença é propriamente ela mesma, apenas na medida em que, *enquanto* ser-junto a... na ocupação e ser-com... na preocupação, ela se projeta primariamente para o seu poder ser mais próprio e não para a possibilidade do próprio impessoal. A antecipação da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa à possibilidade de assumir o seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo.²⁰¹

À vista disto, a morte considerada como possibilidade mais «irremissível», ou «absoluta», é como que calibra a capacidade duma pessoa em assumir a morte a partir de si mesma. Desta maneira, esta possibilidade da morte designa a verdade mais originária do nosso *ser-aí*²⁰² ou seja, constitui o modo de ser mais autêntico e diferenciado duma pessoa.

c) A morte como possibilidade «mais insuperável»: ao compreender a pessoa que o seu ser é para uma possibilidade «insuperável» da morte, entende que a renúncia de si mesma lhe é

¹⁹⁸ Heidegger, II:46.

¹⁹⁹ Cf. Heidegger, II:47.

²⁰⁰ Cf. Heidegger, II:47.

²⁰¹ Heidegger, II:47.

²⁰² Cf. Heidegger, II:88.

iminente como extrema possibilidade. Frente a isto, Heidegger propõe uma antecipação da morte que liberta à pessoa para a insuperabilidade.²⁰³ Esta antecipação da possibilidade da morte significa

(a libertação) do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades factuais que se antepõem às insuperáveis. (...) A antecipação da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existencial *toda* a presença, ou seja, a possibilidade de existir como *toda o poder-ser*.²⁰⁴

Podemos notar, assim, que a morte como possibilidade «insuperável», não só o é no sentido de insuperável em si mesma, mas também no sentido em que revela à pessoa o poder antecipar-se, adiantar-se, a ela como uma «possibilidade autêntica de existir como *poder-ser-entero*».²⁰⁵ No entender de Falque, este «antecipar-se» significa adiantar-nos no consentimento total da nossa morte como modalidade mais própria da nossa vida.²⁰⁶

Fica assim exposta a terceira modalidade da morte. Esta revela-nos, portanto, a morte como possibilidade mais «própria», porque é uma experiência singular de cada ser humano; mais «absoluta/irremissível», como o modo de ser mais autêntico e diferenciado duma pessoa; e mais «insuperável», isto é, inevitável, onde o homem também pode «antecipar-se» à sua morte ao fazer do consentimento dela a própria modalidade da sua vida – o homem como *ser-para-a-morte*.

²⁰³ Cf. Heidegger, II:47–48.

²⁰⁴ Heidegger, II:48.

²⁰⁵ Heidegger, II:48. Trata-se da mesma última frase do parágrafo anteriormente citado, mas retirada da versão francesa de *Ser e Tempo*, utilizada por Falque em: Falque, *Pasar Getsemani*, 113.

²⁰⁶ Cf. Falque, 123.

3. A morte em Cristo segundo Emmanuel Falque

Uma vez referidas as modalidades da morte em Heidegger, Falque quer demonstrar como estas também foram assumidas e experimentadas por Jesus Cristo. Para tal, parece-nos mais conveniente referi-las de forma comparativa, de modo que possamos compreender melhor esta transição da fenomenologia da morte para a vivência da morte em Jesus Cristo, realizada no centro da obra *Le passeur de Gethsémani*.

3.1. Primeira modalidade: «a morte como maneira de viver a nossa vida»

Enquanto em Martin Heidegger a primeira modalidade da morte vem por causa de que esta é sempre iminente, e a sua iminência designa um estado de alerta, mas não em relação à morte que pode vir em qualquer momento, mas um estado de alerta do «como», ou seja, de que maneira o homem está a viver o tempo que lhe resta – o seu *ainda-não*; da mesma forma Cristo adota esse estar em alerta no seu modo de viver a cada instante. Considerando a morte como «possibilidade atual» do seu ser como maneira de viver e não como o fim da vida. Aparece, assim, a passagem do «quando» para o «como» de cada instante da sua vida, vivendo num constante alerta.

A Cristo não lhe importa tanto o «quando» da sua morte, mas o «como» da sua vida no momento presente, e esse momento presente concebe-o como um estar sempre alerta em relação ao Pai, o que é próprio do modo de ser cristão. A *ek-sistencia* cristã designa uma saída de si para o Pai como modalidade da vida considerada no horizonte da morte.²⁰⁷ No nosso entender, implica um abandonar-se sempre no Pai; onde a morte é o último ato de abandono para passar ao Pai. Assim sendo, «o Filho mede, também para Ele, a amplitude desta última possibilidade da sua morte: ou seja, a ausência de validade *a priori* do “ser-aí” da sua vida antes da sua *morte* – a impossibilidade

²⁰⁷ Cf. Falque, 115–116.

de ter um projeto – e a falta de asseguramento de uma sobrevivência da sua vida depois da sua morte.²⁰⁸

3.2. Segunda modalidade: «a morte como a possibilidade da nossa impossibilidade»

Na segunda modalidade descrita por Heidegger, a morte é a possibilidade da impossibilidade de existir – ou seja, do *Dasein*. A morte corta com toda possibilidade de nos projetarmos a nós próprios, porque nela deixamos de existir – ou dito de outro modo, porque, depois dela, é impossível realizarmos um projeto.

Ora, tínhamos dito, também, que Emmanuel Falque reflete sobre esta impossibilidade de continuarmos a existir, e acrescenta – tendo como base o pensamento de Emmanuel Levinas – que, a partir desta impossibilidade, podemos valorizar o resto das possibilidades que esta abre. Assim, em Cristo, demonstra Falque, também se corta a possibilidade de existir, pelo menos neste mundo, à maneira como Ele o vivia. Só que Ele valoriza o resto das suas possibilidades a partir da sua impossibilidade porque dá um sentido também a essa impossibilidade; ou seja, converte e dá sentido à sua morte como uma chamada a dar a sua vida.²⁰⁹ Convidando ou incitando, também, cada homem a projetar a possibilidade da sua morte para assim fazer uma sã e boa eleição nesta vida: «considerar – projetar – como se estivesse no artigo da morte, a forma e a medida que então quererá ter tido no momento da presente eleição».²¹⁰ Esta sã eleição sobre as decisões da nossa vida através do ter em conta a possibilidade da morte, em Cristo é tomada na livre decisão de dar a sua vida pelas suas ovelhas: «A minha vida ninguém me tira, sou eu que a dou livremente» (Jo 10, 18).

²⁰⁸ Falque, 116.

²⁰⁹ Cf. Falque, 125.

²¹⁰ Santo Inácio de Loiola, *Exercícios espirituais*, nº186 («O Segundo modo para fazer sã e boa eleição», Terceira regra), trad. Vital Cordeiro Dias Pereira (Braga: Livraria Apostolado Da Imprensa, 1999).

3.3. Terceira modalidade: «a morte como sendo só nossa»

A terceira modalidade da morte em Heidegger indica como é que se revela o «poder-ser mais próprio» individual de cada pessoa na primeira modalidade – ou seja, nossa maneira de viver – e na segunda modalidade – ou seja, de organizar – tal possibilidade impossível. Assim também em Cristo, a morte é considerada como possibilidade Sua e somente Sua, que revela o seu ser-aí mais próprio em três rasgos diferentes.

Como possibilidade «mais própria»: na singularização da sua filiação. Enquanto revela a «maneira de ser existencial» do Filho que, como Filho, não deixa de se dirigir ao seu Pai: «Pai nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23, 46). Desta forma, a morte revela o seu ser-aí mais próprio ou o seu «ser no mundo mais próprio», que é a sua filiação divina.²¹¹

Como possibilidade «*absoluta*» ou «*irremissível*»: levando a sua morte como pastor que dá a vida pelas suas ovelhas, numa vida que ninguém lhe pode «tirar», mas que só Ele dá. Esta oferta que Cristo faz da sua vida determina o seu constitutivo existencial do seu *ser-no-mundo* como tal. Este dom de si ou desprender-se de si mesmo, é o que para o cristão designa a «verdade mais originária do seu *ser-aí*». Por sua vez, esta doação que Cristo faz da sua vida, mostra como Cristo assume a sua morte a partir de si unicamente, e não por obrigação, ou seja, assume a Sua morte de forma livre e autêntica.²¹²

Como possibilidade «*insuperável*»: revelando também o seu *ser-aí* como maneira de viver mais autêntica e individual, ao considerar a sua morte como radicalmente insuperável ao adiantar-se ao seu próprio sacrifício. Ao assumir a possibilidade do sacrifício de si, Cristo adianta-se – antecipa-se – à sua morte ao fazer do consentimento de obediência e submissão ao Pai – obediência consequentemente à sua condição humana mortal –, a modalidade própria da sua vida.²¹³

As três características heideggerianas da morte apontam mais para uma maneira de viver num mundo de possíveis do que para um acontecimento definitivo do fim da vida.²¹⁴ É isto mesmo que Cristo considera diante dos possíveis que a morte liberta. No caso da terceira modalidade da

²¹¹ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 121.

²¹² Cf. Falque, 122.

²¹³ Cf. Falque, 123 e 125.

²¹⁴ Heidegger, *Ser e Tempo*, II:46-47.

morte, o Verbo incarnado considera a sua morte como «possibilidade mais própria» na singularização da sua filiação divina; a morte como «possibilidade mais absoluta» na sua doação definitiva e total para com os homens; a morte como «possibilidade mais insuperável» no «sacrifício de si» assumido antecipadamente. É, pois, importante que possamos ter então um olhar sobre estas três modalidades da morte em Cristo, conforme Falque as define:

Ao introduzir-se progressivamente na angústia do Getsémani, Cristo considera progressivamente a sua morte, primeiro, como «uma maneira de viver a sua vida» e não já como fim da sua vida, substituindo o «quando» da *parusia* pelo «como» do seu estar sempre vigiante; segundo, como «a possibilidade da pura e simples impossibilidade do seu ser-aí», convertendo a consideração do cadáver numa chamada a dar a sua vida; e terceiro, como a possibilidade sua e somente «sua»: primeiro, na sua singularização de Filho de Deus, que não rompe nunca a sua relação com o Pai; segundo, levando-a como o que lhe é mais absoluto como pastor das suas ovelhas numa vida que ninguém pode «tomar», mas que só Ele «dá»; e terceiro, como radicalmente insuperável ao adiantar-se ao seu próprio sacrifício num consentimento – de obediência – total ao Pai.²¹⁵

Desta forma, podemos entender que, em Cristo, a morte aparece, primeiro, como aquela que lhe lembra de estar sempre alerta na sua maneira de proceder; segundo, como aquela que lhe convida a converter essa mesma realidade que será a sua morte, num dar a sua vida; e terceiro, como aquela que melhor revela o que lhe é próprio no seu papel de Filho, pastor e ser humano.

Por outro lado, podemos ver, em termos gerais, que na fenomenologia de Heidegger, ele interpreta ao ser humano, à sua existência, a partir da vida enquanto tal, assim como também, nas três modalidades da morte, o filósofo alemão contribui a esta sua interpretação da vida, do ser e do tempo, a partir da morte *tout court*, ou seja, a partir da morte tal como esta se apresenta ao ser humano. Da mesma forma, como tínhamos indicado no primeiro capítulo, Heidegger, e a filosofia contemporânea, refletem acerca da morte, o sofrimento ou a angústia, só a partir da finitude mesma, tal como esta se apresenta, sem se permitirem analisar esta questão tendo em conta outro tipo de considerações.

À vista disto, um primeiro aspeto que Emmanuel Falque pretende mostrar na sua obra para refutar à acusação heideggeriana de que os cristãos não experimentam verdadeiramente a sua morte, é que Cristo também considerou e interpretou à Sua vida a partir da Sua morte, já que, como

²¹⁵ Falque, *Pasar Getsemani*, 125-126.

vimos, também n'Ele realizaram-se as três considerações heideggerianas da morte como maneira de viver a Sua vida. Um segundo aspeto, e mais importante ainda, onde Falque procura refutar à acusação heideggeriana de que os cristãos não consideram à morte tal como esta se lhes apresenta por ver – dar um sentido – à morte dentro da interpretação que eles fazem da vida, é que o próprio Cristo considerou a Sua morte tal como esta se lhe apresentou, experimentando, assim, a dor e o sofrimento de quem não foge da dramaticidade da morte, mas abre-se sem reservas a essa possibilidade da morte *tout court*.

Por esta razão, cabe-nos agora expor como, no último capítulo da obra, Emmanuel Falque, mostra a maneira que Cristo interpretou e viveu o sofrimento perante a morte.

4. O sofrimento de Cristo na morte

Na terceira e última parte de *Le passeur de Gethsémani*, sobre «o corpo a corpo do sofrimento e da morte», Falque expõe como se vai dando naturalmente o ato de entrega e desprendimento de si mesmo em Jesus Cristo, na medida em que Ele deixa que o sofrimento na carne expresse até ao extremo o seu ser enquanto tal, o seu *ser-aí*.

Em primeiro lugar, o autor fala-nos dum desfasamento que Cristo faz de si mesmo, que lhe permite entrar na corruptibilidade da carne na sua totalidade. Este desfasamento quer dizer a perda do autodomínio, que é a derrota do nosso eu, diz Falque. Isto, por um lado, convida-nos a reconhecer novamente que Cristo assume totalmente a nossa carne corruptível. Por outro lado, convida-nos a não ter receio de reconhecer que a encarnação do Verbo se expresse – seja como linguagem verbal, seja como linguagem não verbal por meio da impotência – até nas últimas, isto quer dizer, até a angústia na carne – a carne expressa-se antes do que a palavra.²¹⁶

A seguir, o nosso autor fala-nos acerca do «sofrimento ocultado», que é uma crítica a Heidegger. Ao pôr demasiado o foco no medo e na angústia como resultado do ser-para-a-morte, Heidegger perde a oportunidade que uma investigação fenomenológica do sofrer poderia contribuir

²¹⁶ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 133-149.

mais adequadamente. Ora, embora mergulhemos numa fenomenologia do sofrer, Falque conclui que podemos, quando muito, pedir a Cristo que nos diga como se sofre ou como se deve fazer para oferecer o nosso sofrimento, mas mesmo assim, todo discurso acerca do sofrimento cessa perante a dor.

Por esta razão, Falque expõe-nos acerca de que trata o sofrimento incarnado.

Primeiro, define a «carne» (*sarx*) como o «meio» (*meson*) mais imediato de percepção de nós próprios e de contacto com o mundo e os entes. Depois, apresenta-nos os três modos de ser incarnado, isto é, os três modos pelos quais Deus se põe em contacto – numa relação estreita – com o homem, através da Sua incorporação na carne: «O espessor do corpo, longe de rivalizar com o espessor do mundo, é pelo contrário o único meio que tenho de ir ao coração das coisas, tornando-me mundo e tornando-me carne».²¹⁷ O primeiro modo de ser incarnado, é por «auto-afeição». Trata-se do modo «imaneente» de ser incarnado, pelo «sentimento» que Cristo tem de si mesmo, por meio do seu corpo, que o singulariza²¹⁸, onde também a Sua vida se experimenta como vida do Pai, porque «a revelação do Filho é a auto-revelação do Pai»²¹⁹. O segundo modo de ser incarnado é por «afundamento» da sensação no mundo percebido, isto é, pela incorporação de Deus ao mundo. Esta incorporação se manifesta pelos signos de humanidade que revelam as diversas experiências de movimentos internos do corpo de Cristo. Estes sinais de humanidade são factos e gestos de Jesus, como escutar, ver, falar, esperar, apanhar, comer, multiplicar, sarar, chorar, etc., e correspondem a Cristo tanto como homem, como Filho de Deus. Desta maneira, pela experiência do mundo e do outro, o Filho incarna a «maneira» de ser-no-mundo de Deus na sua carne. Trata-se, assim, do modo «económico» de ser incarnado. O terceiro modo de ser incarnado é pelo «excesso» de sofrimento. Neste modo consagra-se o sofrimento da encarnação como passo do «corpo» à «carne» de Cristo. Trata-se do modo de «viver» o sofrimento que o ser incarnado comporta. O sofrimento incarnado revela o que somos realmente por meio do nosso corpo, porque não temos o nosso corpo, mas simplesmente somos o nosso corpo.²²⁰

Emmanuel Falque passa da percepção do ser incarnado ao excesso do sofrimento incarnado, só que, nesta vez, vivido até o extremo na «rotura carnal»²²¹. Concluindo que o sofrer

²¹⁷ Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, 178.

²¹⁸ Cf. Maurice Merleau-Ponty e Claude Lefort, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 1992), 188.

²¹⁹ Martin Henry, *Yo soy la verdad* (Salamanca: Sígueme, 2001), 65–81.

²²⁰ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 162–168.

²²¹ Rotura carnal: trata-se duma expressão de Peguy (tomada por Falque) fazendo referência à «rotura que sucede uma vez, a rotura dos tecidos, a rotura dos vasos, a rotura de todos os cordões da vida». Péguy e Péguy, *Veronique: Dialogue de l'histoire et de l'ame charnelle*, 134.

desvela a verdade do *ser-aí* do homem, porque no extremo da dor põe-se de manifesto que o homem não consegue, não é capaz de fazer mais nada.²²² Portanto, esta incapacidade humana implica uma renúncia total ao domínio de si mesmo; esta renúncia é requerida pela angústia incarnada e faz entrar num «estado de irresponsabilidade»²²³ – conceito que desenvolveremos mais a frente.

Depois de todo o caminho percorrido, o nosso autor chega a várias conclusões.

A primeira é considerar o pranto e o soluço perante o sofrimento, e a diferença entre ambos. O «pranto» vem pelo sofrimento moral do sofrer o sofrimento ou a morte dum ser a quem queremos. Enquanto o «soluço», que é mais excessivo do que o pranto, vem do sofrimento físico. As lágrimas do soluço fazem impossível qualquer tipo de distanciamento entre o sofrimento e nós. «Enquanto na dor moral é possível conservar uma atitude de dignidade, [...] o sofrimento físico é a impossibilidade de separar-se do instante da existência. Representa o próprio caráter irremissível do ser»²²⁴: «ali onde o sofrimento alcança a sua pureza, onde já não há nada entre ele e nós, a responsabilidade torna-se suprema irresponsabilidade, infância. Nisso consiste o soluço, e, por isso, anuncia a morte. Morrer é retornar a esse estado de irresponsabilidade, morrer é converter-se na comoção infantil do soluço».²²⁵

Este soluço do excesso do corpo sofrente verifica-se em Jesus Cristo, em primeiro lugar, no reconhecimento que ele faz da debilidade da sua carne, quando diz no Orto das Oliveiras: «o espírito é animoso, mas a carne é débil» (Mc 14, 38). Desta forma, Falque deduz – fundamentando-se em Peguy – que este reconhecimento se nos entrega como «confissão» da sua humanidade débil como qualquer homem.²²⁶

Ora, sendo, como referíamos anteriormente, o não domínio de nós mesmos no morrer, o entrar num estado de irresponsabilidade, então, isto nos revela a inteira vulnerabilidade da carne de Cristo, que sela a sua própria natureza como ser desapropriado de tudo, já desde a sua ordinariedade. Tal irresponsabilidade equivale a mostrar o próprio Cristo incapaz de carregar «com “todo” sofrimento, incluindo o Seu, para o oferecer ou “passar” ao Pai».²²⁷ Desta maneira, podemos constatar uma irresponsabilidade muito positiva em regime cristão.

²²² Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 169-171.

²²³ Cf. Falque, 179.

²²⁴ Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 109.

²²⁵ Levinas, 113.

²²⁶ Cf. Péguy e Péguy, *Veronique: Dialogue de l’histoire et de l’ame charnelle*, 134 e 248.

²²⁷ Falque, *Pasar Getsemaní*, 180.

Este ato de entrega e oferenda ao Pai guarda um significado mais abrangente do que parece: o ato de entregar-se, exemplificado por Jesus Cristo, é mais do que um abandonar-se a Deus, entregar-se é morrer totalmente a si mesmo, inclusive deixando no esquecimento o próprio ato de doar-se. Neste dom de si mesmo, no sofrimento e na morte, Cristo convida-nos, também a nós, a «padecer» e «passar».²²⁸ Falque põe em destaque uma frase de Maurice Blondel: «a aceitação do sofrimento manifesta a medida do coração do homem, já que testemunha nele a marca de outrem»²²⁹. Por esta revelação, que o sofrimento tem a capacidade de mostrar, Blondel chama o sofrimento como «Espada reveladora»²³⁰. Termo que o nosso autor se apropria utilizando-o como último título da última parte do seu livro, para assim expor o sentido revelador de nós mesmos por meio do «padecer» e «passar» o sofrimento na carne, sem esquecermos nem «quem passa» – o Filho –, nem o destinatário do «passo» o – Pai. A angústia da nossa morte e o sofrimento incarnado recebem, assim, a última possibilidade do seu «sentido cristão».²³¹

Desta forma, Falque considera que devemos aceitar a nossa finitude, primeiro «filosoficamente», porque encontramos-nos lançados nela, e, depois, devemos aceitá-la «teologicamente», porque vem em nossa ajuda Aquele que é o único capaz de suportar até o extremo a sua carga e que nela «habita entre nós» (Jn 1, 14).²³² Sofrer e morrer na comunhão com o Filho, não quer dizer anular a possibilidade «em-cada-caso-nossa» do nosso sofrimento e morte. Ao contrário, Cristo ressuscitado sofre com cada pessoa de maneira singular: «à maneira dum Passante, portanto, que assume a carga daquele (ao) que (ele) passa, assim também Cristo converte desde hoje o sentido do meu sofrimento para que eu faça deste, com ele, a modalidade da minha própria vida»²³³. Esta comunhão com Cristo no nosso sofrimento e morte, onde Ele nos ajuda a atravessá-lo, nos dá um motivo – o amor do Pai –, nos dá o exemplo, e nos dá um novo sentido, é o que o que Falque denomina como uma «substituição insubstituível»²³⁴, que o cristão não pode desperdiçar.

Assim, o cristão reconhece no sofrimento duas coisas. Uma, que o sofrimento é impossível de assumir por si mesmo. A outra, é que pode confiar o assumir do sofrimento que lhe toca ao seu

²²⁸ Cf. Falque, 182-184.

²²⁹ Maurice Blondel, *La Acción: Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid: BAC, 1996), 428.

²³⁰ Blondel, 429.

²³¹ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 183-184.

²³² Cf. Falque, 181.

²³³ Falque, 180.

²³⁴ «A substituição insubstituível» é o quarto título da 12ª parte da obra de Falque. Falque, 180.

Pai. É inútil pensar num porquê acerca do sofrimento, afirma Emmanuel Falque, «quando calam as palavras, a carne fala e surge a “comoção infantil do soluço”»²³⁵. Como o Filho que, como criança no seio do Pai, demonstra a identidade dos caminhos do Reino: o ato de abandono, de entrega, de doação e renúncia é o modo de viver mais autêntico do ser cristão.

Ora, sendo o sofrimento que se experimenta na carne, o lugar onde melhor se manifesta a fragilidade do ser humano e a sua finitude mortal, no último capítulo desta dissertação faremos uma análise sobre a carne e o corpo como ponte de transição da fenomenologia para a teologia.

²³⁵ Falque, 187. Com respeito à «comoção infantil do soluço», é uma expressão retirada de Emmanuel Levinas, que quer dizer voltar ao estado de irresponsabilidade da infância. Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 133.

III. DA MORTE À CARNE E DA CARNE À MORTE

Face à problemática da morte experimentada pelos cristãos, procuramos, neste terceiro capítulo, centrar-nos no pensamento de Emmanuel Falque, procurando a novidade da sua teologia face à visão apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, que tratámos no segundo capítulo. Reexaminando o caminho percorrido até aqui, no primeiro capítulo procurámos fazer uma breve exposição da fenomenologia como base da teologia de Emmanuel Falque e concretizamos alguns conceitos essenciais para percebermos a obra de *Le Passeur de Gethsémani*. No segundo capítulo, procurámos, de forma sintética, expor a questão fundamental levantada por Emmanuel Falque quanto à vivência da morte de todo e qualquer homem, conforme os critérios levantados por Heidegger, em *Ser e Tempo*. Aqui Emmanuel Falque procura expor a vivência que Jesus Cristo teve da sua própria morte, para, então, perceber se a vivência que os cristãos fazem da *morte* é, ou não, diferente da experiência que fazem todos os homens.

Pensamos, agora, ser necessário centrarmo-nos na questão fundamental do pensamento de Emmanuel Falque sobre a experiência da morte em Jesus Cristo com base na vivência da carne e do corpo, tomando esta vivência como chave hermenêutica da própria experiência cristã. Assim, compreenderemos de forma mais clara o pensamento de Emmanuel Falque na resposta que dá à questão levantada por Heidegger sobre a vivência da morte dos cristãos; mostrando que «o cristão, no seguimento de Cristo, pode e deve ser quiçá o primeiro a experimentar até ao extremo a angústia ante a sua própria finitude sem sempre já a ter “visto na interpretação da vida”». ²³⁶

Como veremos, o pensamento de Heidegger sobre a experiência que os cristãos fazem da morte tem uma insuficiência – o esquecimento da própria «carne». Porque, segundo Emmanuel Falque, termos em conta a «carne» como parte essencial do homem faz com que mude a perspectiva da fórmula heideggeriana sobre a forma como os cristãos experimentam a *morte*. A «carne» aparece, então como o próprio lugar onde todo o homem – também Cristo e os cristãos – se encontra com o *desfanecimento* de si mesmo, o seu próprio desagregar-se, na experiência da sua própria finitude.

²³⁶ Falque, *Pasar Getsemani*, 45.

1. A grande diferença

Acompanhando o pensamento de Emmanuel Falque, podemos, até aqui, encontrar semelhanças ou identificações entre a fenomenologia de Heidegger e a experiência de Jesus Cristo, mas, não podemos ignorar, que existe uma divergência entre ambos. Esta diferença, que aparece como ponto culminante da vivência da *morte*, o nosso autor destaca-a recorrendo precisamente à primeira obra cristológica da latinidade, *De carne Christi*, escrito por Tertuliano de Cartago. Trata-se da primeira obra, de língua latina, onde se defende a verdadeira humanidade – encarnação – de Jesus Cristo. Na sua apologia contra a heresia docetista e gnóstica, Tertuliano afirma que a Cristo não lhe bastava *levar a cruz* e que era preciso, também, «levar a carne», para, assim, fazer a experiência da *morte*. Mais ainda, considera que é correta esta consideração porque Cristo «recebe uma carne através do nascimento».²³⁷

Que há de mais indigno de um Deus e de que deve ele envergonhar-se mais? De nascer ou de morrer? De levar a carne ou a cruz? Fazer-se circuncidar ou fazer-se cravar? Ser educado ou ser enterrado? Ser colocado numa manjedoura ou ser deposto num túmulo? Serás mais sábio se não acreditares nestas coisas. Mas não te tornarás sábio se não fores estulto neste mundo, acreditando nas loucuras de Deus.²³⁸

Desta forma, Emmanuel Falque apoia-se na consideração do próprio pensamento de Tertuliano que põe, por meio destas palavras, em relevo, a evidência da encarnação, tão, ou mais, escandalosa do que a evidência da paixão. Na realidade, Tertuliano torna evidente o Verbo Encarnado que nasceu, que levou, então, a carne em si mesmo, que foi circuncidado e educado, deposto numa manjedoura. Há, no seu próprio texto, um paralelismo e, de certa forma, uma exigência da encarnação para que a paixão redentora pudesse ocorrer no próprio Cristo.

É igualmente ilustrativa a questão que ele retoricamente coloca aos que negam a encarnação de Cristo como uma realidade e a consideram como aparência ao dizer: «Dissemos anteriormente que ele poderia ter, de um modo igualmente oco, sofrido o vão escárnio de um nascimento e de uma infância imaginários? Mas [sobre este ponto] responde, assassino da verdade: Deus não foi realmente crucificado?».²³⁹ É esta a questão central: se consideramos a encarnação –

²³⁷ Tertuliano, *La chair du Christ*, vol. I (Paris: Cerf, 2008), 227 e 234.

²³⁸ Tertuliano, I:227.

²³⁹ Tertuliano, I:227–28.

nascimento e infância de Jesus Cristo – como algo de imaginário, como poderemos, então, pensar como real a crucifixão do mesmo Cristo? Sendo que sem verdadeira crucifixão não há verdadeira redenção, e sem verdadeira encarnação não há verdadeira crucifixão.

Partindo assim, da encarnação do Filho, Falque dá por adquirido que Cristo assumiu a carne humana. Desta maneira, o nosso autor introduz o tema da «carne», neste ponto – da carne – onde «divergem o caminho heideggeriano da *angústia* considerada exclusivamente na consciência do horizonte da *morte* e a outra via, especificamente cristã, duma *encarnação* da sua vivência existenciária inclusive nesse rasgo insuperável de uma carne que a suporta».²⁴⁰ Heidegger, segundo Emmanuel Falque, procura na sua filosofia uma experiência da morte, em primeiro lugar, para ser realista – coisa que, no entender de Falque, para o filósofo de Friburgo os cristãos não são realistas na conceção da sua morte.²⁴¹ E, em segundo lugar, para, uma vez consciente da realidade, propor uma ‘assunção de si mesmo por si mesmo’²⁴² do homem perante a *morte*, o que implicaria uma superação da morte através dum ato de consciência. No entanto, em Cristo não se encontra nenhuma ‘assunção de si mesmo por si mesmo’. Esta atitude do Verbo feito homem de não desafiar a morte, nem tentar Ele mesmo superar a morte, é fundamentado por Falque ao dizer:

Cristo, ao assumir a sua morte até à sua possibilidade última do «sacrifício de si», na realidade não é que supere a morte, mas oferece-se e abandona-se nela. A liberdade propriamente cristã tem, com efeito, o carácter paradoxal de que renuncia deliberadamente a todo o face-a-face prometeico do homem com a morte. Não há, pois, um só rasgo de independência nem de domínio de si ou de ‘poder-ser inteiro’ na liberdade evangélica, mas, pelo contrário, somente o reconhecimento dum vínculo de livre dependência com o Espírito e de filiação com o Pai. (...) Esta rejeição da «lucidez suprema» ou da «virilidade suprema», tanto no cristianismo como no judaísmo, descarta assim definitivamente o enfoque pos-

²⁴⁰ Falque, *Pasar Getsemani*, 124. Em relação à palavra ‘existenciária’, o autor recomenda consultar *Ser e Tempo*, parágrafo 9 («O tema da analítica do Dasein»), assim como o parágrafo 11 («A analítica existenciária e a interpretação do Dasein primitivo»). Onde explicita a diferença entre ‘existencial’ e ‘existenciário’. Cf. Falque, 63.

²⁴¹ O facto de os cristãos não serem realistas da conceção da sua morte, ao modo de ver de Heidegger, é uma forma que escolhemos para expressar o pensamento que está por detrás da afirmação heideggeriana de que *a teologia cristã sempre viu a morte no seio da interpretação da “vida”*, como se relegar a questão da morte à interpretação da vida, fosse uma ilusão. Falque, 15.

²⁴² ‘Assunção de si mesmo por si mesmo’: Trata-se duma expressão que utiliza Falque para se referir à precipitação e superação proposta por Heidegger nos parágrafos 52-54 de *Ser e Tempo*. Cf. Falque, 125. A partir de agora, preferimos referir-nos a esta ‘assunção de si mesmo por si mesmo’ como uma superação que o homem faz por si mesmo.

nietzscheano, também presente em *Ser e Tempo*, dirigido a um homem tanto mais dono da sua vida quanto que o é também, e em primeiro lugar, da sua morte.²⁴³

Então, podemos encontrar o argumento teológico – fundamentado na experiência humana de Cristo – pelo qual Emmanuel Falque faz um descarte definitivo do pensamento de Heidegger acerca da forma como o homem é “dono” da sua *morte*.²⁴⁴ Este argumento, é o da liberdade cristã no «reconhecimento dum vínculo de livre dependência com o Espírito e de filiação com o Pai»²⁴⁵. Mas o nosso autor continua a sua linha de desenvolvimento acerca da «carne esquecida» por Heidegger, e apresenta, também, um argumento filosófico para descartar a superação proposta pelo filósofo sobre a morte:

Paradoxalmente, a recuperação de *Ser e Tempo*, que parece assim conduzir-nos a um desfazimento de si mesmo para deixar que surja passivamente a face da morte, *enclausura-se* ativamente – no duplo sentido da precipitação e da ultrapassagem – num face-a-face cuja última palavra deveria ser necessariamente pronunciada tão só por uma total assunção de si por si mesmo. (...) O Filho, na realidade, nunca supera nem desafia a sua própria morte num ato de consciência, a nosso juízo condenado ao fracasso, numa virilidade e uma lucidez supremas. Fora de toda a consideração teológica, as razões sufocam as suas raízes no esquecimento heideggeriano da carne. Não pertence, propriamente, à angústia, o inscrever-se numa carne: aí onde toda a superação de si mesmo por si mesmo acaba por ser impossível? O relato evangélico, ao contrário, tem sabido conservar os imperativos de uma encarnação da angústia do Filho na sua carne: «cheio de angústia, orava com mais instância e suou sangue que corria até à terra» (cf. Lc 22, 44).²⁴⁶

Isto a que nós chamamos de argumento filosófico é apresentado por Falque ao dizer que o pensamento de Heidegger, que se orientava em direção a um deixar que surja a face da morte, acaba por ir em sentido oposto num total ‘assumir-se de si por si mesmo’. Por isso, segundo o nosso autor, o pensamento de Martin Heidegger acaba por *enclausurar-se* e contradizer-se a si próprio.

Deste modo, podemos dizer que Emmanuel Falque tem em consideração a fenomenologia de Heidegger quanto à experiência que todo o homem faz da morte. Porém, não concorda com a

²⁴³ Falque, 124–26. Em relação aos termos «virilidade e lucidez supremas», são termos utilizados por Emmanuel Falque extraídos de: Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 111. Onde E. Levinas, no seu discurso filosófico, mostra-se muito próximo do homem de carne e osso, que se afadiga e se enfrenta à morte, desvendando que nessa vulnerabilidade a virilidade é alternada pelo soluço.

²⁴⁴ Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 125.

²⁴⁵ Falque, 124.

²⁴⁶ Falque, 125–126.

ideia duma superação do homem sobre a morte e, ao mesmo tempo, ressalta que o fenomenólogo não tem em conta a temática da «carne» e tudo o que se pode elucidar através desta. Isto faz com que o pensamento de Heidegger esteja assente numa premissa insuficiente segundo o nosso autor. É, então, imperativo ter a carne em consideração, não só do ponto de vista teológico, mas, também, do ponto de vista filosófico.

Assim sendo, o objetivo de Emmanuel Falque, em relação ao pensamento de Martin Heidegger, é mostrar que, tanto a superação da morte proposta pelo filósofo, como o facto de os cristãos terem uma falsa ilusão em relação à morte, eram avaliações pouco sustentáveis. Em primeiro lugar, porque a proposta duma superação do homem ‘por si mesmo’ sobre a morte fica descartada tanto teológica como filosoficamente para o nosso autor. Ora, considerando como falsa esta atitude de superação, podemos deduzir, também, como sendo definitivamente falsa a fórmula heideggeriana na qual o cristão não pode sofrer a angústia da morte por *ter visto sempre a morte na interpretação da vida*.

Uma vez que o nosso autor remonta à experiência de Cristo como chave hermenêutica da própria experiência cristã, aparece-nos, então, um novo dilema que devemos ter em consideração ao abordarmos o pensamento de Emmanuel Falque: como agem os cristãos quando estiverem no limiar da sua *morte*, isto é, quando a «carne» – a dor, a agonia, a angústia encarnada – transmitir que *não podem mais* levar este fardo? Falque considera que:

Não basta, com efeito, com exhibir o «eu posso» da minha consciência ou da minha carne para constituir intencionalmente o mundo pela espacialidade do meu próprio corpo. Ao sofrer, (em) o meu corpo, na realidade, *eu não posso já*, porque justamente, no extremo da minha dor carnal, *já não posso mais*. O «corpo indigente e nu» é o que aceita que «o jogo mude de sentido». Eu, que me achava intencionalmente constituinte (do mundo, de mim mesmo, do outro) – ainda que só fosse pela minha corporeidade –, descubro-me, ao tornar-me carnalmente *todo* sofrimento, repentina e passivamente constituído, numa «impossibilidade de fugir».²⁴⁷

É, então, aí – nesse não poder mais – que Falque introduz a confiança e esperança de Alguém que não só passou por isso, mas que, também, esperou que Outro, o seu Pai, O salvasse, O ressuscitasse, ou seja, O fizesse *passar* ao Reino.

²⁴⁷ Falque, 170.

Ora, sendo o sofrimento encarnado onde nos descobrimos numa «impossibilidade de fugir» da nossa realidade tal como se nos apresenta, e no nosso caso específico, uma «impossibilidade de fugir» da finitude e da morte, debruçar-nos-emos, então, sobre a conceção da «carne» em Emmanuel Falque.

2. A «carne» em Falque

Quanto à consideração da «carne» como o ponto introduzido por Falque, a obra *Le Passeur de Gethsémani* refere que:

A «carne» (*sarx*) – na opinião de Aristóteles e surpreendentemente muito antes de Husserl ou Merleau-Ponty – deveria ser definida primeiro não como a «substância corporal» (*soma*) separada da alma ou do conjunto dos demais entes, mas como o «meio» (*meson*) ou o *médium*, primário e imediato de mim mesmo comigo mesmo, graças ao qual me ponho em contacto com a totalidade do mundo e cada um dos seus entes.²⁴⁸

Assim sendo, numa primeira instância, podemos perceber que a carne, segundo o nosso autor, não é apenas um invólucro físico, mas é um «médium», ou «meio», entre o homem e o mundo, permitindo-lhe sentir e ser afetado pelas coisas ao seu redor. Ora, tendo como base da conceção da carne em Falque, vejamos, pois, agora, três pontos que se devem ter em consideração: a carne como meio, por um lado, e a carne e o sofrimento, por outro. Por fim, debruçarmo-nos sobre a relação entre a carne e a morte como aspeto fundamental para a experiência que todo o homem faz do seu próprio fenecimento.

²⁴⁸ Falque, 158.

2.1. A carne como «meio»

Sendo a carne o «meio» que o homem tem de si mesmo consigo mesmo, pelo qual se põe em contacto com as experiências do mundo que o rodeia, podemos deduzir que, para Emmanuel Falque, a carne contém esta característica de contacto direto com a realidade porque possui a dimensão da «afecção»:²⁴⁹ «A afecção carrega por assim dizer o “excesso no outro sentido”, o de um “corpo” até tal ponto excessivo que parece “invasor”, enquanto na sensação, pelo contrário, o “corpo” excede-se desvanecendo-se no mundo».²⁵⁰ É através da afecção que o homem experimenta o prazer, a emoção ou a dor. E é na dor, onde o sofrimento «invade», que se encarna, no seu corpo.²⁵¹ Desta forma, podemos notar que a carne não se refere ao corpo físico, mas é mais abrangente, pois engloba toda a experiência da existência humana.

Este paradigma é esclarecido pelo próprio Falque, que cita a obra *Le Visible et l’Invisible* de Maurice Merleau-Ponty, argumentando que «há que pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois então ela seria a união dos contraditórios, mas, por assim dizer, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral».²⁵² Falque toma esta ideia da carne não só de Merleau-Ponty, mas também do filósofo e teólogo Michel Henry. Enquanto Merleau-Ponty partilha a ideia da carne como «meio», Michel Henry vê a carne também como uma maneira de ser, que singulariza e engloba o homem todo. Fernando Rosas na sua tese de doutoramento refere uma resposta que Michel Henry dá a Falque num debate no Instituto Católico de Paris em 2001 dizendo que:

A carne não é uma propriedade ou uma série de propriedades que se sobrepõem a um *corpo* originariamente e em si material. Ela define globalmente uma maneira de ser unitária que é precisamente a do humano (...). É enquanto *carne* que um corpo humano pode ser apreendido

²⁴⁹ Afecção: neologismo empregado por Falque, extraído de M. Richir (affection) para se referir ao excesso da experiência do sofrimento no corpo. Na tradução para a língua portuguesa, optamos aqui por afecção porque segundo o Dicionário «Estraviz» significa: (1) Alteração psicológica ou física; diz-se, em geral, das impressões que experimenta a alma e das paixões e sentimentos do coração. (2) Padecimento. [lat. affectione].

²⁵⁰ Marc Richir, *Le corps: Essai sur l’intériorité* (Paris: Hatier, 1983), 13. Neste caso o *corpo* é visto como o lugar onde carrega-se o sofrimento na *carne*. Cf. Falque, *Pasar Getsemani*, 168.

²⁵¹ Cf. Falque, 168.

²⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 193-194.

na sua própria essência, na sua diferença com todos os outros corpos do universo, o qual aufere a sua realidade na matéria.²⁵³

Podemos notar, assim, que para Michel Henry existe uma diferença entre a «carne» e o «corpo». Sem entrarmos em profundidade neste tema, achamos que é preciso esclarecermos, de forma breve, estes dois conceitos. A «carne» pertence à experiência do homem – manifesta o homem em todas as suas ações; o «corpo» pertence ao mundo – faz aparecer o homem no mundo.²⁵⁴ Enquanto para Emmanuel Falque, que segue a linha de pensamento de Michel Henry, o corpo é substância composta, é material, a carne é o meio pelo qual se realiza a experiência da realidade humana.²⁵⁵

2.2. A «carne» e o «sofrimento»

Feita uma simples distinção entre a carne e o corpo, podemos, então, considerar o que refere o filósofo Emmanuel Tourpe, em relação ao conceito de carne em Falque. Tourpe interpreta, no pensamento de Emmanuel Falque, o corpo como a materialidade dos órgãos e a carne como a experiência que estes órgãos fazem da integridade humana:

As minhas vísceras certamente compõem o meu *corpo*, mas o que sou em minha experiência carnal e relacional não é esse conjunto de tubos digestivos, estômago, pâncreas, cólon etc., mas o modo em que me experimento como vivo quando sinto, por exemplo, uma dor de estômago através destes próprios órgãos. As vísceras "que eu tenho" no sentido de que me pertencem, eu as "sou" apenas no sentido em que as sinto. "Eu sou meu corpo" (Schopenhauer, Nietzsche, G.

²⁵³ Fernando Silvestre Rosas Magalhães, «O homem em carne viva. O contributo de Michel Henry para a teologia da encarnação.» (Dissertação de doutoramento em Teologia, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, 2020), 112.

²⁵⁴ «A carne não é mais que a sua vinda a si na vinda originária a si mesma que não é seu feito, mas da Vida». Michel Henry, *Encarnación: Una filosofía de la carne*, trad. Javier Teira Lafuente, Gorca Fernández, e Roberto Ranz, 1ª edição (Ediciones Sígueme, S. A., 2018), 174. Segundo a tese doutoral de Fernando Rosas, em Michel Henry «O corpo é o que mostra no mundo, no espaço e no tempo e na história. Mas essa exterioridade não é a sua natureza, é a sua revelação ao mundo. Antes dela, há a Carne que é uma revelação a cada Si que, antes de estar-no-mundo, está em Si, na sua carne impressionável e única. Rosas Magalhães, «O homem em carne viva», 118.

²⁵⁵ Emmanuel Falque e Emmanuel Tourpe, «La chair et l'être», *Revue Philosophique de Louvain* 104, n.º 2 (2006): 401, acedido a 29 de agosto de 2023, <https://doi.org/10.2143/RPL.104.2.2016146>.

Marcel...) não como um conjunto de órgãos, mas pela experiência desses próprios órgãos, que me constituem por direito próprio.²⁵⁶

A carne, essa experiência da materialidade dos órgãos, que é o corpo, Emmanuel Falque liga-a à «afecção». Esta afecção, é a experiência que o homem faz como ser encarnado, de ser carne que o põe em relação, em contacto com os outros, com as coisas e com o mundo. Ora, os modos de ser encarnado já foram esclarecidos no capítulo anterior, mas retomamos aqui o essencial de cada um com o intuito de apontar o sofrimento como a maior afecção:

São múltiplos, como mostraremos, os modos do ser encarnado de Cristo, que aparecem como paradigmáticos do que é especificamente para Deus viver e manifestar-se na *carne* do homem: a) por *auto-afecção* de si na sua própria *carne*, primeiro, na sua íntima relação com o Pai; b) por *afundamento* da sensação no mundo percebido, logo, por meio de múltiplos signos que revelam também Cristo, propriamente, na sua maneira (divina) de perceber; c) por *excesso* não dominável do perceber sobre o percebido, em fim, que consagra o sofrimento encarnado como passo inelutável do «corpo» que Cristo *tem* (ou que *crê ter*) à «carne» que Ele é ou chega a ser definitivamente, tanto em Getsémani como no Gólgota.²⁵⁷

A partir daqui, Emmanuel Falque parte da questão feita em *Ser e Ter* de Gabriel Marcel: «Sofrer, não é ser afetado pelo que se tem, na medida em que o que se tem se torna constitutivo do que se é?»²⁵⁸ Quer isto dizer que, sofrer não seria experimentar-se afetado no que se é? Este existencialista francês, Gabriel Marcel, procura resolver a tensão entre ser e ter a partir da experiência corporativa de si mesmo: trata-se de dispor ou possuir algo, mas que implica, sempre, uma interposição do próprio corpo. Há, então, uma tensão entre o ter e o que é tido, que o filósofo chega mesmo a chamar de «tragédia do ter»: o corpo torna-se o ponto de referência do ter e, conseqüentemente, do ser. Falque abre, desta maneira, o tema da «dor» e do «sofrimento» no «corpo»²⁵⁹ que afeta o homem não só na carne, mas, precisamente a través desta, na totalidade da existência. Emmanuel Falque refere, então:

Quando se encarna o sofrimento no meu *corpo*, cai definitivamente tudo o que *tenho* – ou creio *ter* – e mede-se o que realmente *sou*. (...) Há que render-se à evidência (no duplo sentido de reconhecimento de uma derrota e do vislumbamento de uma vitória que na realidade não é

²⁵⁶ Cf. Falque e Tourpe, 400–401.

²⁵⁷ Falque, *Pasar Getsemani*, 162.

²⁵⁸ Gabriel Marcel, *Ser y Tener* (Madrid: Caparrós Editores, 1996), 80.

²⁵⁹ Outra vez aqui – e a partir daqui sempre – *corpo* é referido não só desde o ponto de vista da matéria, mas também apontando para a *carne*, que é o meio de contacto com a experiência.

minha): nada do que *tenho* resiste quando consulto o que *sou* (e tornou-se) no tocante a mim ao meu sofrimento. Na realidade, nunca tenho o meu *corpo*, mas somente ‘o sou’.²⁶⁰

Esta afirmação de «Eu sou meu corpo», originada pelo filósofo, matemático e psicólogo francês Maine de Biran,²⁶¹ foi retomada por Michel Henry em *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*: «À afirmação “eu tenho um corpo” convém, então, opor esta outra afirmação mais original: “Eu sou meu corpo”».²⁶² Esta mesma tensão entre «ter um corpo» ou «ser um corpo» está explanada pelo próprio autor:

“Eu sou meu corpo” significa mais exatamente: o ser original do meu corpo é uma experiência interna transcendental e, portanto, a vida deste corpo é um modo de vida absoluta do ego. “Eu tenho um corpo” significa: um corpo transcendente também me aparece e me é dado como sujeito, em relação de dependência, ao corpo absoluto que, como demonstrou a teoria da constituição do próprio corpo, funda tanto este corpo objetivo como a relação de posse que o une ao ego.²⁶³

A coincidência entre o corpo e o ser é, segundo Michel Henry, revelador de uma experiência interna transcendental, onde o corpo assume um modo de vida absoluto do próprio ego. Por isso, o próprio Emmanuel Falque ressalta que Michel Henry formula «a hipótese de uma especificidade da corporeidade cristã, sem encontrar em nenhum momento esta mesma hipótese destacada ou retomada em *Eu sou a verdade. Por uma Filosofia do Cristianismo*»:²⁶⁴

O “corpo”, no sentido cristão, designa um modo particular de existência, refere-se a uma intencionalidade específica que nos é oferecida como uma determinação particular possível entre muitas outras determinações existenciais correspondentes a diversos tipos.²⁶⁵

O sofrimento é experimentado na própria carne, ou, no dizer de Michel Henry, no próprio corpo como experiência interna transcendental. Emmanuel Falque refere, então, que «o sofrimento

²⁶⁰ Falque, *Pasar Getsemaní*, 168.

²⁶¹ Maine de Biran (1766-1824), foi «um dos pensadores franceses mais originais e menos conhecidos. No entanto, para Henry esse filósofo quase esquecido foi o único capaz de fazer a pergunta decisiva: "Existe uma apercepção interna imediata?" Ao responder positivamente a essa questão, ele se posicionava contra a fenomenologia francesa e alemã, para quem a vida é caracterizada principalmente como intencionalidade e transcendência. Porém, a vida procede da subjetividade que brota do pathos imediato da própria corporeidade, antes mesmo de ter recebido qualquer representação». Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 305.

²⁶² Henry, 269.

²⁶³ Henry, 269–270.

²⁶⁴ Falque, *Pasar Getsemaní*, 168.

²⁶⁵ Michel Henry, *Filosofía e Fenomenología del cuerpo*, 283.

desvela a verdade (vulnerável) do ser-aí do homem»²⁶⁶ e baseia-se no pensamento de Marc Richir que considera que o «sofrimento encarnado» vivido até nos extremos leva para o «excesso no outro sentido», no sentido dum corpo até tal ponto excessivo que parece «invasor».²⁶⁷

Desta forma, percebe-se, em primeiro lugar, que o sofrimento na carne – sofrimento encarnado – não só afeta a nossa carne, mas também afeta o nosso ser, no sentido de uma total incapacidade de superar o sofrimento não só no aspeto «carnal», mas também no aspeto da «consciência». Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception* afirma que «não basta, com efeito, com o exhibir o “eu posso” da minha consciência ou da minha carne para constituir intencionalmente o mundo pela especialidade do meu próprio corpo».²⁶⁸ À vista disto podemos identificar no *sofrimento encarnado* uma impotência das nossas capacidades, aparecendo assim o nosso corpo «indigente e nu»²⁶⁹ (Levinas) que nos leva a admitir uma «impossibilidade de retroceder»²⁷⁰ (Levinas). Por conseguinte Falque conclui em relação a Cristo e, assim, a todo cristão:

Quando o Filho «grita» – pregado exposto na cruz até à nudez da sua *carne* –, resolve-se de maneira última a não ser *mais do que carne* (encarnada e sofrente) e cala definitivamente toda a palavra (...). Mais além das palavras, a *carne* aqui expõe-se e fende-se, rasga-se até à «rotura carnal»: «a rotura que sucede uma vez, a rotura dos tecidos, a rotura dos vasos, a rotura de todos os atacadores da vida». Só então, neste rasgar-se da *carne*, levanta-se – ou melhor, rasga-se – o véu».²⁷¹

Como podemos ver, é através da «rotura carnal» que se pode desvendar uma verdadeira fenomenologia do sofrer encarnado.²⁷² Falque baseia-se novamente em Gabriel Marcel para justificar este pensamento, citando uma frase de *Ser e Ter*: «O sofrimento físico, protótipo ou raiz de todo o sofrimento».²⁷³ Desta forma, como já foi dito no segundo capítulo desta dissertação, «o sofrimento físico é a impossibilidade de se separar do instante da existência. Representa o próprio carácter irremissível do ser».²⁷⁴

²⁶⁶ Falque, *Pasar Getsemaní*, 171. Trata-se duma conclusão que Falque realiza acerca de Heidegger em *La doctrina de Platón sobre la verdad*.

²⁶⁷ Cf. Richir, *Le corps*, 13.

²⁶⁸ Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1976), 160–162.

²⁶⁹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. Miguel García Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013), 140.

²⁷⁰ Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 110.

²⁷¹ Falque, *Pasar Getsemaní*, 171.

²⁷² Cf. Falque, 175.

²⁷³ Marcel, *Ser y Tener*, 88.

²⁷⁴ Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 109.

Ora, considerando que o sofrimento físico é o protótipo ou raiz de todo sofrimento, Falque liga este pensamento à experiência de Jesus quando manifesta aos seus discípulos que «o espírito é animoso, mas a carne é débil» (Mc 14, 38). Assim sendo, o nosso autor afirma que na impossibilidade radical de manter-se como senhor nesta viagem ao coração da carne, manifesta-se a extrema vulnerabilidade da carne de Cristo.²⁷⁵ Selando, assim, o seu ser mais ordinário como ser desapropriado de tudo.²⁷⁶

Desta forma, Emmanuel Falque, conclui que o cristão, no sofrimento, reconhece duas coisas: uma, que o sofrimento é impossível de assumir; e a outra, o convite que o próprio Jesus Cristo me faz de seguir os seus passos, onde Ele mesmo não carrega o sofrimento por si só, mas confia totalmente a assunção do seu sofrimento e da sua morte ao seu Pai – «não se faça o que eu quero, mas o que tu queres».²⁷⁷ «A aceitação do meu sofrimento manifesta a medida do coração do homem»,²⁷⁸ seja acolhendo-o, seja rejeitando-o, acaba ressaltando Emmanuel Falque de Maurice Blondel.

2.3. A «carne» e a «morte»

Em Emmanuel Falque podemos entender a «carne» como aquela que lembra o homem, que o avisa, por assim dizer, que a sua existência está a «fenecer». Essa sua existência é experienciada pela carne. Agora, detendo-nos na questão do sofrimento encarnado, veremos como se passa desta «impossibilidade da fuga do sofrimento» ao «abandono na morte»:

No ponto culminante do sofrimento encarnado, o que se exhibe não é tanto a purificação do ser sofrente, mas o impossível domínio daquilo (a dor) que faz possível o pleno reconhecimento de outro nele (o Pai), único capaz de romper o ciclo existenciário da solidão da sua própria morte: “se o grão de trigo, uma vez caído na terra, não morrer, permanece só, mas se morrer, produz muito fruto” (Jo 12, 24).²⁷⁹

²⁷⁵ Cf. Falque, *Pasar Getsemaní*, 178.

²⁷⁶ Cf. Falque, 179.

²⁷⁷ Cf. Falque, 184.

²⁷⁸ Blondel, *La Acción*, 428.

²⁷⁹ Falque, *Pasar Getsemaní*, 132.

Através deste caminho de reconhecimento de que o homem não tem domínio sobre a dor e o sofrimento na carne, e que, por isso, lhe é impossível escapar do sofrimento, Emmanuel Falque quer-nos levar ao reconhecimento de Deus Pai: o único que nos torna capazes de atravessar a angústia, o sofrimento e a morte sem desespero nem com uma atitude de querê-la superar, que seria, no nosso entender, o mais comum/próprio no agir de todo homem perante a solidão da morte; uma vez que consideramos a morte como aquela que «me aliena e me desfaz da minha identidade (no duplo sentido da derrota do meu “eu” e da desconstrução de mim mesmo)».²⁸⁰

Ao negar-se assim, por um lado, a todo o face a face prometeico com a morte no seu desfazimento do medo em direção à angústia («Não se faça o que eu quero mas o que tu queres»), e ao rejeitar, por outro lado, toda a ambição de onnipotência para acolher, até ao extremo o ser-aí da sua morte («Salvou a outros e não pode salvar-se a si mesmo, o Messias de Deus!»), Cristo, na realidade, sofria já também Ele, a prova da alteridade e da estranheza da sua própria morte.²⁸¹

Desta maneira, negando a sua vontade e rejeitando o poder que Ele tinha de se salvar a si mesmo, decide Cristo viver a sua morte. Mas acrescenta-se ainda outra coisa na vida de Cristo, e assim, no modo de viver do cristão quando este se encontra no limiar da sua morte: passar ao Pai, quer dizer, «oferecer essa paixão de existir ao Pai».²⁸²

Assim, e só assim, se diz então – à semelhança do grão de trigo – que cai à terra e morre, para não «permanecer ele só» (Jo 12, 24): seja para o Filho, abandonar-se à morte até receber o Pai («Não se faça o que eu quero, senão o que queres tu»), seja para o discípulo acolher, no presente da sua vida como dom, essa vida do Filho ressuscitado que não procede primeiro senão do seu Pai («Já não vivo eu, é Cristo que vive em mim»)²⁸³.

Por outra parte, temos uma outra opinião feita pelo filósofo Emmanuel Tourpe numa receção crítica ao tríduo de Falque, intitulado *La chair et l'être*. Onde podemos ver que a encarnação é também um modo de ressurreição de quem assume positivamente o peso da sua finitude na carne:

Ressuscitar não é deixar o corpo para se fazer carne, mas absorver a materialidade do corpo na experiência da carne, viver paradoxalmente como com ela, mas sem ela. A ressurreição é

²⁸⁰ Cf. Levinas, *El Tiempo y el Otro*, 116. Citação utilizada por Falque para expor mais uma vez a sua conceção de morte fora de toda consideração teológica.

²⁸¹ Falque, *Pasar Getsemaní*, 138–39.

²⁸² Falque, 140.

²⁸³ Falque, 145.

uma renovação da experiência das coisas e não das próprias coisas, não no sentido de que as coisas não sejam assumidas negativamente, mas, ao contrário, no sentido de que (as coisas) são positivamente reunidas em uma só carne. Para colocá-lo em termos alemães traduzidos para o francês, a ressurreição é um modo de "encarnação" (Leiblichkeit) em vez de "incorporação" (Körperlichkeit).

2.4. A carne, o sofrimento e a morte no «Getsémani»

Ao longo deste capítulo refletimos como na obra *Le Passeur de Getsémani* Emmanuel Falque aborda a «finitude», o «sofrimento» e a «morte» em relação à «carne» a partir duma perspectiva filosófico-teológica. Ora, o lugar onde o nosso autor decide analisar a experiência da finitude, sofrimento e morte de Cristo não é precisamente no Gólgota – morte de Jesus Cristo na cruz – mas, como já foi referido, no Jardim do Getsémani, perto do Horto das Oliveiras, onde Jesus se retirava algumas vezes para orar.

É no contexto da passagem pelo Jardim do Getsémani que Falque destaca a luta interna de Jesus diante da iminência de sua própria «morte». Podemos dizer que Emmanuel Falque escolhe esse episódio especificamente porque é onde melhor se pode apreciar como a carne humana está intrinsecamente ligada à finitude e à morte:

Getsémani, terra de angústia no horto das oliveiras até encarnar-se na carne no Gólgota, não é somente, um passo – i.e., primeiro como uma passagem da Escritura e depois como um passar deste mundo ao Pai. Mas também é, e sobretudo, o lugar da prova dum passante – o Cristo – que atravessa (...) o ser-aí angustiado e mortal da nossa própria finitude, e que padece depois, no seu corpo sofrente, (...) a corruptibilidade de todo o vivente.²⁸⁴

À vista disto, podemos também considerar uma reflexão que o nosso autor faz no princípio da obra onde pondera, a modo de justaposição, que a atitude de rejeição da finitude humana por parte de Adão, por querer ser como Deus, foi o lugar – o ponto – mesmo da tentação

²⁸⁴ Falque, 18.

da serpente, enquanto Deus consagra a aceitação do nosso *ser-aí* e da sua debilidade na carne como o lugar mesmo da sua última glorificação.²⁸⁵

Na obra *Le Passeur de Gethsémani*, Emmanuel Falque explora a relação entre carne, finitude e morte, utilizando a história evangélica do Getsémani como ponto de partida para refletir sobre a condição humana e a busca por transcendência diante da finitude e da morte. Desta forma, o Jardim do Getsémani é o lugar onde o «sofrimento», a «angústia», a «finitude» e a «morte» se realizam em Cristo, e de Cristo no homem. Tal como apresentado na Primeira Carta de São Pedro:

Porque para isto sois chamados, pois também Cristo padeceu por nós, deixando-nos o exemplo, para que sigais os seus passos, o qual não cometeu pecado, nem na sua boca se achou engano, o qual, quando o injuriavam, não injuriava e, quando padecia, não ameaçava, mas entregava-se àquele que julga justamente. (1Pe 2, 21-23)

Este é o legado que Cristo deixa ao cristão, e, assim, a todo homem: o exemplo da submissão e do assumir a realidade finita até o extremo graças à confiança que recebe do Pai, que faz também que se deixe ajudar por Ele para atravessar esta prova. O exemplo de Cristo, no dizer de São Pedro, é a chave hermenêutica para a compreensão da experiência que todo o cristão faz da sua própria morte. Tal como Cristo, pela sua encarnação, não é privado de nenhuma afecção na sua carne de todo e qualquer sofrimento humano. Também o homem recebe o exemplo de Cristo que, na sua carne, deu ao homem a abertura de viver a sua própria morte no desfasamento de si mesmo na entrega do seu corpo ao Pai.

²⁸⁵ Cf. Falque, 37.

CONCLUSÃO

Ao concluir a nossa investigação, importa recolher os frutos mais importantes para iluminar o nosso tema: a antropologia da morte, na manifestação do corpo, da carne.

Do ponto de vista da aproximação fenomenológica, o método seguido por Emanuel Falque em *Le Passeur de Getsémani*, a vivência da morte é sentida no corpo e na carne. O corpo e a carne são a manifestação do homem no mundo; é no corpo e na carne que nos reconhecemos e que reconhecemos os outros; é no corpo e na carne que o homem vivencia a sua condição mortal, de estar orientado para a morte, como afirmava M. Heidegger. Está assim afirmada a seriedade da vida e da morte, em todo o ser humano enquanto tal, independentemente dos seus pressupostos culturais. Nisto não se distingue o cristão a respeito dos que o não são. E nisto também, visto do ponto de vista da fenomenologia, tal como se apresenta à consciência do observador, a morte de Cristo não se distingue da morte de qualquer homem, neste caso, dos dois ladrões que com Ele foram executados. Por isso, do ponto de vista da simples fenomenologia, não tem muito sentido dizer que os cristãos não vivem a morte como os outros, porque a interpretam a partir da vida, como também os outros a interpretam a partir da vida, porque é como viventes que encaram a morte e encontram para ela um sentido ou não. Também Heidegger interpretava o homem como ser para a morte a partir da sua condição de vivente.

Julgamos ter respondido a esta questão nos dois primeiros capítulos do nosso trabalho, conduzidos por Falque, onde ensaiámos uma aproximação à fenomenologia, tanto na sua versão francesa, como em M. Heidegger. Percebemos, ou julgamos ter percebido, que o método fenomenológico procura tomar consciência dos dados que se lhe apresentam, de algum modo, se possível, sem pressupostos, para que os dados da consciência se apresentem como tais. Neste caso, a morte de Cristo apresenta-se na passagem do Getsémani na sua densidade antropológica, na qual se tem a percepção do drama existencial que representou para Cristo e que se manifesta na angústia mortal de que falam os evangelhos e a tal ponto que um deles, S. Lucas, refere o «suor de sangue».

Então, e agora consideramos a conclusão a que nos pode levar o estudo que ensaiámos no terceiro capítulo, da transição da fenomenologia para a teologia, ou seja, como o corpo de Cristo e a carne de Cristo podem fazer a ligação entre a cristologia e a antropologia.

A teologia, já não a fenomenologia, não pode prescindir da dogmática cristológica de Calcedónia, sobre a unidade da pessoa de Cristo – o Verbo de Deus encarnado – e as duas naturezas,

humana e divina, perfeitamente unidas sem confusão e mistura. Por outro lado, a teologia não pode prescindir da constituição metafísica do homem, como ser constituído de pelo menos três dimensões - corpo, alma e espírito -, que se apresentam numa unidade substancial. Talvez se possa dizer que a «consciência», na fenomenologia, possa ser considerada como correspondendo ao que na antropologia teológica é dito por «alma», que na sua essência é princípio de vida, é a vida. Um ser animando é um ser vivo.

O problema ou mistério que levanta a morte é que ela põe termo à vida, e o corpo morto é cadáver, não homem, e a alma ou a consciência, tomadas em si, também não são o homem. Este é um grande mistério.

Mas o que queremos considerar, como síntese a que o nosso estudo nos tem levado, é que a morte afeta a totalidade do ser homem, seja na cristologia seja na antropologia, a partir do corpo e da carne. Não sei se é possível dizer isto: mas parece-me que a carne aponta para a fragilidade do ser humano, para a sua finitude mortal, ao passo que o corpo representa a sua manifestação no espaço, a sua configuração. O corpo seria a carne configurada numa existência individual.

Ora a morte afeta o ser humano enquanto tal: em Cristo, afeta a sua pessoa na sua totalidade. Afeta a sua humanidade, de que é a manifestação na angústia de morte, de que falam os relatos evangélicos; e afeta também a sua divindade, que é traduzido no drama existencial da obediência e da súplica para que se afaste o cálice da amargura. Então, na cristologia, a morte ou o pavor da morte afetam também o mistério de Deus. Uma teologia da morte de Cristo não pode, assim julgamos, esquecer a humanidade do Filho experimentada no extremo da sua finitude. Isto tem a ver com todas as implicações que representa o mistério da encarnação.

Mas se voltarmos para a questão antropológica: o corpo e a carne, em fenomenologia, não podem ser considerados como parte, mas como o ser do homem, no sentido de expressões que encontramos no decurso da nossa investigação: o homem não tem um corpo: é o seu corpo; não tem carne, é a sua carne. Mas não se esgota aí, pois o homem é mais do que o seu corpo, é mais do que a sua carne, e isto manifesta-se no pavor, no medo perante o sofrimento e a morte, como também se manifesta em sentimentos como a alegria e o prazer. Ora o medo, o pavor não são, no homem, simples reações fisiológicas, que também os animais têm e sentem, pois, o homem é um ser racional, é um ser espiritual, sente uma reação contra a perspectiva de que com a morte tudo acabe.

Aqui é que a cristologia vem em auxílio da antropologia e vice-versa: assim como Cristo, no seu corpo e na sua carne, sendo Ele corpo e carne, manifesta uma confiança filial no «faça-se a tua vontade» final, assim o cristão recebe d'Ele não só o exemplo, mas também a força do mistério pascal que se segue na continuidade da «passagem da morte para a vida» do Ressuscitado, e do Seu Espírito Santo, que vive na Igreja e nos crentes.

E assim estaria dada a resposta a M. Heidegger: se também nele a morte e a vida são interpretadas a partir da morte *tout court* – ou seja, a morte tal como esta se apresenta ao ser humano –, pois o homem é um ser para a morte e desta verificação depende a autenticidade ou não da vida, também o cristão vive e interpreta a morte a partir duma morte, a sua e sobretudo a de Cristo, que é fonte, não apenas duma autenticidade de vida, mas da vida plena, como Cristo prometeu aos discípulos: «Eu vim para que tenham a vida e a tenham em plenitude» (Jo 10,10).

Podemos assim concluir que a vivência da morte no corpo e na carne, porque são o denominador comum à cristologia e à antropologia, são também o ponto de união e de síntese entre a Cristologia e a antropologia, que em Cristo agonizante encontra a sua mais elevada expressão: a aproximação fenomenológica do Getsémani permite-nos ter esta consciência, que é explicitada na teologia para a qual julgo a fenomenologia poder estar aberta.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

Bazaglia, Paulo, ed. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Falque, Emmanuel. *Le passeur de Gethsémani: Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*. Paris: La Nuit surveillée, 1999.

———. *Pasar Getsemaní*. Traduzido por Alejandro Del Rio Herrmann. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.

Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Traduzido por Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Vol. II. II vols. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

———. *Ser e Tempo*. Traduzido por Marcia de Sá Cavalcante Schuback. 15ª ed. Vol. I. II vols. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

Concílio Ecuménico Vaticano II. *Constituição Dogmática Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo contemporâneo*. São Paulo: Editora Paulinas, 1998.

II. Instrumentos de trabalho

Abbagnano, Nicola. «Fenômeno». Em *Dicionário de Filosofia*, 510–11. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

———. «Fenomenologia». Em *Dicionário de Filosofia*, 511–12. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

———. *História da Filosofia*. Traduzido por António Borges Coelho. 2ª ed. Vol. XIV. XIV vols. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

- Cantista, Maria José. «Merleau-Ponty (Maurice)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3:816–21. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- Cassiano, Reimão. «Sartre (Jean-Paul)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4:928–41. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- Costa Freitas, Manuel da. «Marcel (Gabriel)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3:625–31. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- Fragata, José. «Empírico». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:63–64. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- Lyotard, Jean-François, e Horia Gănescu. *Fenomenologia*. București: Humanitas, 1997.
- Morujão, Alexandre Fradique. «Fenómeno». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:484–88. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- . «Fenomenologia». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:488–93. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- . «Fenomenológica (Escola)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:494. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- . «Fenomenológico (Movimento)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:498. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.
- Reale, Giovanni, e Dario Antiseri. *História da Filosofia*. Traduzido por Ivo Storniolo. 7ª ed. Vol. 3. 3 vols. São Paulo: Paulus, 2005.
- Renaud, Michel. «Ricoeur (Paul)». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4:775–85. Lisboa - São Paulo: Verbo, 1990.

III. Estudos e Ensaaios

Baptiste, Jean. «Emmanuel Falque: Les nocces de l'Agneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie». *Actu-Philosophia*, março de 2011, 1.

Bermejo, José Carlos, ed. *A morte ensina a viver*. Traduzido por Augusto Marques. São Paulo: Paulus - Editora, 2003.

Blondel, Maurice. *La Acción: Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996.

Brás da Silva Martins, Nuno. «A vida cristã como extensão da encarnação: Teologia da existência cristã nas obras pastorais do cardeal cerejeira». *Colecção Nova Spes*, n.º 3 (1992): 205.

Counet, Jean-Michel. «Saint bonaventure et l'entrée de dieu en theologie». *Revue Philosophique de Louvain*, Quarta série, 102, n.º 3 (2004): 520–21.

Dika, Tarek R., W. Chris Hackett, e Richard Kearney. *Quiet Powers of the Possible: Interviews in Contemporary French Phenomenology*. New York: Perspectives in Continental Philosophy, 2016.

Falque, Emmanuel. *Las Bodas del Cordero: Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Traduzido por Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.

———. *Le combat amoureux: Disputes phénoménologiques et théologiques*. Paris: Hermann, 2014.

———. *Les Nocces de l'Agneau: Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*. Paris: Les éditions du Cerf, 2011.

———. *Metamorfosis de la finitud: Nacimiento y Resurrección*. Traduzido por Alejandro Del Rio Herrmann, 2017.

———. *Métamorphose de la finitude: Essai philosophique sur la naissance et la réssurrection*. Paris: La Nuit surveillée, 2004.

- . *Passer le Rubicon: Philosophie et théologie: essai sur les frontières*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2013.
- . *Saint Bonaventure Et L'Entrée de Dieu En Théologie*. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 2001.
- Falque, Emmanuel, e Emmanuel Tourpe. «La chair et l'être». *Revue Philosophique de Louvain* 104, n.º 2 (2006): 387–403. Acedido a 29 de agosto de 2023.
<https://doi.org/10.2143/RPL.104.2.2016146>.
- Ferreira de Farias, José Jacinto. Da incerteza à esperança: *Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012. <https://www.amazon.com.br/Da-Incerteza-%C3%A0-Esperan%C3%A7a/dp/9725403738>.
- Henry, Martin. *Yo soy la verdad*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, Michel. *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Traduzido por Javier Teira Lafuente, Gorca Fernández, e Roberto Ranz. 1ª edição. Salamanca: Ediciones Sígueme, S. A., 2018.
- . *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- Husserl, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. 1ª edição. São Paulo: Edições 70, 2008.
- . *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. 1ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- Janicaud, Dominic. «Une question disputée: le “tournant théologique de la phénoménologie”». Em *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion*, por Jean Greisch, 360–72. Paris: Editions du Cerf, 2002.
- Kierkegaard, Sören. *El concepto de la angustia*. Traduzido por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

- . *Totalidad e infinito*. Traduzido por Miguel García Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- Lyon, Irénée de. *Contre les hérésies*. Livre IV Tome 1. Paris: CERF, 2008.
- Marcel, Gabriel. *Ser y Tener*. Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- Martelet, Gustave. *Libre réponse à un escandale: La faute originelle, la souffrance et la mort*. Paris: Les éditions du Cerf, 1986.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976.
- . *The Visible and the Invisible*. Traduzido por Alphonso Lingis. 1ª ed. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1969.
- Merleau-Ponty, Maurice, e Claude Lefort. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992.
- Mulhall, Stephen. «Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein». Em *A Companion to Heidegger*, por Hubert Dreyfus e Mark Wrathall. London: John Wiley & Sons, Ltd, 2005. Acedido a 1 de outubro de 2023 <https://doi.org/10.1002/9780470996492.ch18>.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Péguy, Charles, e Marcel Péguy. *Veronique: Dialogue de l'histoire et de l'ame charnelle*. Paris: Gallimard, 1972.
- Provinciatto, Luís Gabriel. «Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin Heidegger». Dissertação de doutorado em Teologia, Universidade de Évora, 2021. <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/31376>.
- Radermakers, Jean. «Le temps du passage. Avec Emmanuel Falque». *Nouvelle revue théologique* 138 (2016): 633–39.
- Rahner, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. Traduzido por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Erder Editorial, 1965.

- Ramalho Ribeiro, João. «Um novo modo de ser no mundo: A ressurreição em Emmanuel Falque». Dissertação de Mestrado Integrado, Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, 2018.
- Ramírez, Manuel Palma. «Emmanuel Falque, Triduum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani, Métamorphose de la finitude, Les Noces de l'Agneau». *Isidorianum* 29, n.º 2 (2020): 153–58.
- Resweber, Jean-Paul. *O Pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- Richir, Marc. *Le corps: Essai sur l'intériorité*. Paris: Hatier, 1983.
- Rosas Magalhães, Fernando Silvestre. «O homem em carne viva. O contributo de Michel Henry para a teologia da encarnação.» Dissertação de doutorado em Teologia, Universidade Católica Portuguesa - Faculdade de Teologia, 2020.
- Roulliere, Yves. «Métamorphoses de la finitude». *Revue Christus*, 2005.
- Santo Inácio de Loyola, *Exercícios espirituais*. 3.ª ed, Traduzido por Vital Cordeiro Dias Pereira. Braga: Livraria Apostolado Da Imprensa, 1999.
- Sartre, Jean-Paul. *O Ser e O Nada*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- Tertuliano. *La chair du Christ*. Vol. I. Paris: Cerf, 2008.
- Tourpe, Emmanuel. «Emmanuel Falque, Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique». *Revue Philosophique de Louvain* 97, n.º 2 (1999): 382–84.
- Vinolo, Stéphane. «Theologica Xaveriana». *Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor* 68, n.º 186 (2018): 216–44. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>.

