

A noção judaico-cristã de ressurreição do corpo nas teologias filosóficas de Michel Henry e Leonardo Coimbra

Samuel Dimas*

Neste breve estudo propomos apresentar um diálogo entre a *fenomenologia da vida* de Michel Henry e o *criacionismo* de Leonardo Coimbra acerca da noção judaico-cristã de ressurreição do corpo. Procuraremos identificar a convergência da reflexão teológico-filosófica destes autores acerca do acontecimento escatológico da ressurreição, relatado pela tradição bíblica e desenvolvido pela filosofia cristã, em contraposição com as posições clássicas do retornismo eterno e da imortalidade da alma.

Ao arrepio da tradição de origem grega acerca da cisão e distinção no seio do ser entre o que revela (razão, intenção, consciência) e o que é revelado (objetos, corpos, dados dos sentidos), entre o fenómeno e a realidade transcendente, entre a manifestação e o seu fundamento, a ontologia fenomenológica de Michel Henry, de inspiração judaico-cristã, descreve que a essência originária

* Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da UCP.

da manifestação é o *ego*, realidade de verdade inesgotável, idêntica ao seu aparecer, que pode ser definida apoditicamente como afetividade ou sentimento, mas que não tolera uma inteligibilidade que tudo mostre de forma adequada e evidente. Uma afetividade que é fundadora da vida em nós e que não se reduz aos efeitos transcendentais do universo abstrato da atividade intencional.

Uma forma de vida que se revela, nas palavras de Henry, como *sofrimento* e *fruição* e, nas palavras de Leonardo Coimbra, como *dor* e *alegria*. Uma vida em que somos dados como corpo, identificado com os diversos poderes de sentir, e cuja experiência nos dá acesso imediato a nós mesmos, sem as distorções da representação e da objetivação que encerram uma distância insuperável ou uma proximidade indiferenciadora entre o sujeito e o objeto. Pela passividade do advir a si na Vida dá-se a possibilidade de ser do eu, único e irrepetível, que é pessoa, capaz de conhecer, amar e agir na situação concreta em que se encontra e no corpo vivo em que se constitui.

Respeitando a noção crítica e fundamentadora de filosofia, tal como foi enunciada pela dúvida metódica cartesiana ou pela *epoché* husserliana, na procura de obter um ponto de partida apodítico, a fenomenologia criacionista apresenta como mínimo indubitável a realidade integral da pessoa, na pluralidade das suas experiências de vida consciente que se radica na relação amorosa e criadora da Experiência radical da Vida da Consciência divina. Recusando a cisão entre o que aparece e a «coisa em si» e recusando reduzir o que se manifesta à imanência do *cogito* e à imediatez do dinamismo pré-predicativo, o criacionismo defende a irrecusável unidade plural da consciência no processo dinâmico do sujeito cognoscente e agente, explicitando que a heterogeneidade ontológica do real se revela no domínio mais profundo da Experiência, não se ficando a dever a sua inteligibilidade apenas ao plano cognitivo, mas também aos planos volitivo e afetivo, num movimento dialético de alcance intuitivo-racional e lógico-emocional.

Como descreve Michel Henry, na vivência do nosso corpo, irreduzível a qualquer coisificação, comprovamos a vida que advém a si como nós e na qual nos constituímos nas modalidades afetivas do sofrimento e da alegria. Nesta afeção, a carne é definida, não pela matéria e pela biologia do mundo, mas pela matéria fenomenológica da vida, lugar da sua revelação¹. Neste âmbito, o nosso corpo não se reduz a um objeto, cedido à investigação científica e à manipulação técnica e genética, nem se reduz à subjetividade intencional, porque é um corpo de carne viva que sente². Reside na integralidade do eu sensível o nosso desígnio.

¹ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 189.

² Cf. *ibidem*, p. 365.

Como descreve Eduardo Abranches Soveral, a propósito desta recusa da *cousificação* do real e a propósito desta atemática e pré-reflexiva experiência do Ser, posições insistentemente defendidas pelo *criacionismo* leonardino, a evidência deste movimento intuitivo-racional, na relação imediata e original com a realidade do fenómeno puro ou do dado intuído, configura-se, simultaneamente, como aparição e ocultação, porque nenhum fenómeno tem a capacidade de preencher plenamente a intencionalidade da consciência, que é transfinita³. Assim, para a *fenomenologia criacionista* de Eduardo Soveral, o fenómeno puro significa uma manifestação qualitativa na consciência de algo que em si mesmo não se patenteia integralmente. O fenómeno configura-se como presença de um ser abismal, um Ser Absoluto, fonte inesgotável de manifestações que se oculta enquanto se revela, apresentando-se imanente na sua transcendência e transcendente na sua imanência⁴.

Usando as palavras de Michel Henry, podemos dizer que o sentido e razoabilidade deste caráter misterioso do Ser de Deus – que se autorrevela na Encarnação como verdadeiro homem e se autorrevela, nessa união com um corpo perecível, como promessa de imortalidade de todos os corpos, através da participação na sua ressurreição, encontra-se, não na inteligibilidade do *logos* grego, no qual apenas tomam forma conceitos, imagens e representações da racionalidade lógica, mas sim na inteligibilidade de um Verbo mais antigo, o «Verbo da Vida», que o autor francês descreve de «Arqui-Inteligibilidade», em que se apresenta um modo de revelação diferente daquele pelo qual o mundo se torna visível⁵, isto é, nas palavras de Leonardo Coimbra, um modo de revelação que se torna despercebido a uma razão apenas afetiva ou apenas lógica, mas não a uma razão mistérica que advém da dialética criacionista da experiência-síntese da integralidade pessoal fundada na Experiência radical do Ser de Deus.

Reafirmando a apotidicidade da Vida pessoal, Leonardo Coimbra e Eduardo Abranches de Soveral concebem de forma personalista a realidade infinita do Mistério do Ser Absoluto, anterior e transcendente a todas as determinações e fonte inesgotável de todos os entes. O Ser pleno é concebido, não apenas como Ato Puro criador do homem e do mundo no excesso essencial da sua plenitude, mas também como Deus-Consciência que chama todas as criaturas a participarem do seu ser glorioso e a corresponderem em plena liberdade ao impulso amoroso divino, que trouxe todas as consciências à

³ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 22.

⁴ Cf. *ibidem*, pp. 22-23, 27.

⁵ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, pp. 28-29.

existência. Mas este Absoluto de Ser e Bem permanecerá para nós como *Deus Absconditus*, porque nenhuma noção o pode esgotar e todas as comparações analógicas mais não poderão ascender que a uma infinitização negativa: um Ato absoluto já não é um ato, e uma Inteligência absoluta já não é uma inteligência. Não é possível ao homem um conhecimento positivo de Deus. O Absoluto excede o plano crítico das evidências lógico-rationais e apenas se poderá atingir através de uma revelação progressiva, cujo alcance se vai experimentando no dinamismo criacionista do integral crescimento ontológico⁶, que encerra experiências de outras ordens da Vida, como o sentimento e a intuição.

Como sublinha Eduardo Abranches de Soveral, se em termos cognitivos o absoluto «Ser-em-Si-para-Si» nos surge como Mistério insondável, porque só Deus É, na plenitude da sua atualização, no plano volitivo e afetivo aspiramos a esse Absoluto insondável, enunciado como possível realização do vazio «ser-para-si» que caracteriza o ser de cada um de nós, e também o amamos e desejamos, no pressuposto de que os valores espirituais experimentados alcancem nele a plena fruição. Assim, no âmbito da nossa atitude existencial, é possível atingir uma legítima e analógica representação da absoluta Ausência e tornar presente a sua insondável transcendência, se para ela ascendermos com mérito pela superação do egoísmo e pela vivência do amor fraterno e da justiça⁷.

É no plano da afetividade, no protesto desta unicidade existencial que aspira à felicidade e realização plena, contra o niilismo gnóstico das gnosiologias abstratas (descrevendo-nos apenas de vazios «ser-para-si»), que nasce a determinação ética a constituir-nos como pessoas. Enquanto espíritos encarnados, pela relação com o outro, fazemos a experiência, por um lado, da fragilidade da realidade corpórea e, por outro lado, da sua função mediadora entre a nossa subjetividade e o que a rodeia. É enquanto corpos que a questão da Morte se põe e com ela a questão da salvação pessoal e da redenção universal, em que todas as realidades criadas dos mundos corpóreos serão redimidas no fogo do Espírito de Deus.

No entanto, de forma diferente, a inteligibilidade grega propõe a verosimilhança da salvação e redenção do ser humano, não no domínio da sensibilidade, mas sim no plano do inteligível. De acordo com esta posição, o homem é um animal provido de *logos*, capaz de contemplar os arquétipos inteligíveis das coisas e, por meio deles, a luz do Absoluto que as ilumina. A sua salvação reside no esforço gnóstico da alma que se liberta do mundo sensível do seu corpo, perecível e votado à decomposição e à morte, para se unir ao *nous*

⁶ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Ensaaios sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, p. 139.

⁷ Cf. *idem*, «Fenomenologia e metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 31.

eterno na contemplação do Inteligível⁸. Ao contrário, como sublinha Michel Henry, a tradição judaico-cristã situa a salvação no corpo. É ao corpo, vítima do devir, do pecado, do sofrimento e da doença, que é confiado o cuidado de nos livrar da morte. Como descreve São Paulo no Areópago de Atenas, a imortalidade da pessoa reside na ressurreição do corpo, que significa a sua integral espiritualização na vida nova da Glória de Deus⁹. É no corpo real e na carne real de Cristo, Verbo de Deus na Terra, que se sustenta a possibilidade da salvação do nosso corpo vivo.

É também nesta perspetiva do pensamento cristão que se situa a reflexão criacionista de Leonardo Coimbra acerca da imortalidade integral da pessoa, na recusa do dualismo grego entre corpo e alma. Assim, a nossa reflexão partilha o esforço do pensador português em conciliar a radicalidade da essência e da transcendência da metafísica clássica com a preeminência da sensibilidade e da afetividade da fenomenologia existencial contemporânea. Um esforço que é traduzido por autores como Xavier Zubiri, pela noção de «inteligencia sentiente», em que o sentir e o inteligir constituem um só e único ato de conhecimento¹⁰. Um esforço que pode ser ilustrado através do pensamento de Leonardo Coimbra, pelas noções noético-emocionais de *Alegria*, *Dor* e *Graça* e pela noção de «experiência metafísica» ou «experiência-síntese» das experiências científica, estética, ética e religiosa da consciência dialética, a qual reúne a emoção do saber poético-intuitivo e a reflexão do saber lógico-concetual¹¹.

As filosofias destes autores ibéricos concebem a realidade como manifestação da ação criadora de Deus, descrevendo que, ao contrário da tendência formal e abstrata da metafísica clássica, o Deus real de cada pessoa não fica reduzido a uma realidade-objeto, pelo que não é um conceito ou o termo de um raciocínio, mas é concebido pelas noções de *realidade-fundamento* e *Presença*, isto é, a própria Vida do homem, que é sempre e formalmente experiência de Deus¹². Realidade universal a que o homem está ontologicamente «religado», independentemente da sua opção confessional, pelo que deve denominar-se de realidade teologal¹³. A dimensão teologal é aquela em virtude da qual o homem está fundado no poder da realidade que é Deus, distinguindo-se, assim, do termo *teologia*, que diz respeito a uma esfera que

⁸ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, p. 12.

⁹ Cf. *loc. cit.*

¹⁰ Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 36-37.

¹¹ Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 286 [75].

¹² Cf. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 328-341.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 12.

é constitutivamente teocêntrica, em que o discurso sobre Deus pressupõe os dados da fé de uma determinada religião e, por isso, varia de acordo com o depósito das verdades recolhido pela comunidade crente¹⁴.

Assim, a relação entre filosofia e teologia manifesta a sua unidade, na medida em que a teologia é fundada na experiência teologal da realidade em que estamos implantados, que é anterior às experiências parcelares que dela fazemos. Justifica-se assim que Leonardo Coimbra apresente a «experiência-síntese» metafísico-religiosa como o nível mais elevado do progresso dialético da consciência e que, por isso, recuse uma separação radical entre Filosofia e Teologia. A diferença de pontos de partida não supõe, necessariamente, uma separação, porque, como bem descreve Michel Henry, não impede que nos dois casos haja um método comum, que consiste no *movimento do pensamento*, procurando desenvolver uma série de evidências numa atividade de progressivas aquisições. Estas constituem uma teoria sempre em devir dialético e criacionista, na desvelação da Verdade da Vida absoluta da Origem, que na sua autorrevelação criadora é anterior a qualquer pensamento, seja ele filosófico ou teológico¹⁵.

É neste pressuposto que fundamos o diálogo entre Michel Henry e Leonardo Coimbra acerca da noção redentora e escatológica da ressurreição da realidade corpórea, que no caso do filósofo português se insere na sua reflexão acerca da imortalidade integral da pessoa e da espiritualização universal do Cosmos. Partilhamos com estes autores a noção de que a filosofia e a teologia radicam na realidade comum da Vida absoluta e transcendental do Verbo criador. De acordo com o pensador francês, a sua origem comum é a Arqui-Inteligibilidade da vinda originária da Vida¹⁶: antes do mundo e do seu aparecer efetiva-se a Vida absoluta como autorrevelação do Começo, havendo aqui uma coincidência entre as intuições fenomenológicas da Vida e a teologia cristã, no sentido em que antes de qualquer pensamento, antes do pensamento fenomenológico e antes do pensamento teológico, está atuante uma Revelação que tudo supõe, um comum pressuposto que tudo antecede. A teologia e a filosofia são pensamentos e, como tal, são momentos dessa Vida originária transcendental que os antecede¹⁷.

¹⁴ Cf. *idem*, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 63.

¹⁵ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, pp. 362-364.

¹⁶ «Avant la pensée, avant l'ouverture du monde et le déploiement de son intelligibilité fulgure l'Archi-intelligibilité de la Vie absolue, la Parousie du Verbe en lequel elle s'éteint.» (Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, p. 364.)

¹⁷ «C'est ici que les intuitions phénoménologiques de la Vie et celles de la théologie chrétienne se rejoignent: dans la reconnaissance d'une commune présupposition qui n'est plus celle de la pensée.» (*Loc. cit.*)

A noção cristã de ressurreição do corpo, em contraposição com a desvalorização grega da realidade sensível, enquadra-se na tentativa de garantir a inteligibilidade moral do Universo, apresentando um sentido ideal para a vida, sujeita à degradação do mal, do sofrimento e da morte, que passa, não apenas por uma libertação da alma do cárcere do corpo e da ilusória transitividade do Mundo, mas sim pela redenção integral da pessoa. Este tema das realidades últimas (*éschata*) e da Esperança na vida para além da morte, que nos aparece em Platão no livro X da *República*, pela descrição de um ciclo de reencarnações catárticas, remonta a uma tradição filosófico-moral de origem oriental, que, no entanto, se queda na noção fatalista do retornismo eterno, que admite a repetição *ad infinitum* de outros homens, mas não a ressurreição dos que morreram com a continuidade da sua individualidade e singularidade. A ressurreição do corpo próprio significa voltar à vida com a memória do que se foi e do que se fez, isto é, significa uma continuidade da consciência pessoal de cada eu numa vida futura plena e definitiva, que já não admite a repetição das mesmas dores e das mesmas alegrias¹⁸.

Recorrendo à distinção aristotélica entre identidade numérica, que remete para o retorno pessoal, e identidade específica, que significa uma mera reprodução eterna de infinitos membros da mesma espécie, podemos dizer que a noção de ressurreição pessoal invocada por Michel Henry e Leonardo Coimbra se insere no plano da *intenção final*, do Ser absoluto de Deus em redimir a criação para a infinitude e perfeição da sua Glória eterna. Deus é apresentado como o *Eschaton*, que é presente aos homens pela Graça redentora de Cristo, dando à História um sentido definitivo ou escatológico e concebendo-a como uma participação no bem da eternidade da vida divina. O tempo cronológico em que vivemos é fecundado pelo tempo do amor, isto é, o tempo *kairológico*¹⁹ da presença/ausência do *eschaton* pleno, na plenitude de uma realidade que engloba passado, presente e futuro e se constitui no vir constante do ser, confluindo a origem imemorial e o Fim no presente do eterno doar-se do Ser²⁰.

O resgate salvífico da Criação não se reduz à remição de uma situação moral de pecado ou perdição original, mas constitui-se como dom originário do Amor à vida e ao real, pelo que não há um antagonismo entre tempo e eternidade, finito e infinito, corporal e espiritual, constituindo-se o tempo na sua finitude e corporeidade como lugar do acontecimento do absoluto e do eterno. O excesso de ser, que é um excesso de doação para a plenitude, não significa

¹⁸ Cf. Raul Proença, *O Eterno Retorno*, vol. I, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, p. 40.

¹⁹ Cf. Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós – Caminhos filosóficos do Padre António Vieira*, São Paulo, Idéias & Letras, 2008.

²⁰ Cf. João Manuel Duque, *Fronteiras – Leituras filosófico-teológicas*, Porto, Universidade Católica Editora – Porto, 2011, pp. 153-174.

uma superação do homem e do mundo a caminho de um outro mundo que determinasse o fim deste, mas significa a plenificação ou glorificação do homem e do mundo que são o mesmo ontem, hoje e sempre²¹.

É este o significado da experiência metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra, que concebe a Criação do mundo como um ato redentor de Deus em dois movimentos concomitantes: a) resgatar o homem do pecado e da morte para restabelecer o regresso à vida paradisíaca da comunhão divina e da perfeição espiritual; b) manifestar a abundância misteriosa e infinita do excesso da sua eterna ação criadora, que tudo socorre amorosamente do abismo do Nada²². Uma redenção que não se dá de forma platônica ou gnóstica, à custa da aniquilação da realidade corpórea, mas que se realiza pela universal espiritualização dessa realidade no estado futuro da nova Criação do Paraíso Celestial, a qual não é uma negação da anterior, mas sim a sua redenção escatológica, em misteriosa relação de liberdade e Amor.

Para Leonardo Coimbra, esta transfiguração da finita realidade criada em realidade infinita e eterna²³, que se dá pelo acontecimento misterioso da *universal ressurreição*²⁴ ou *ressurreição integral*²⁵, é uma experiência redentora, cuja plenificação encerra a cooperação entre as liberdades humanas e a liberdade divina. A Vida plena da Parusia do Fim dos tempos na harmonia das novas terras e dos novos céus, em que o nosso corpo mortal se reveste de imortalidade²⁶, deve-se à relação entre o esforço moral, o mérito das criaturas e a Graça misericordiosa do Criador na doação misteriosa de seu Filho no Mistério da Encarnação.

Tal como realça Michel Henry, a partir da reflexão de Tertuliano acerca da missão salvífica do acontecimento da *Encarnação*, o ser perecível que é o homem, enquanto animal provido de *logos*, não se liberta dessa condenação ou sujeição à decomposição e à morte pelo esforço gnóstico da contemplação dos arquétipos inteligíveis das coisas e pela união eterna do *nous* ao Inteligível puro, na luz do Absoluto, mas sim pelo ato gratuito de Deus, que, através da sua vinda ao mundo em corpo terreno numa carne semelhante à nossa²⁷ e

²¹ Cf. *ibidem*, p. 172.

²² Cf. Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, pp. 288-289 [15-17].

²³ Cf. *idem*, «O Natal», in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, pp. 109-110.

²⁴ Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, pp. 316-317.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 61.

²⁶ Cf. 1.^a Cor 15, 54.

²⁷ Cf. Tertuliano, *De Carne Christi*, IX, 1-8 [*La chair du Christ*, introd., texte critique, trad. et notes par Jean-Pierre Mahé, 1 vol., Paris, Cerf, 1975, pp. 250-254].

através da glorificação do seu corpo mortal (pela Ressurreição), arranca os homens da morte na unidade integral dos seus corpos, fazendo-os participantes desse mistério redentor: criados com o mundo fora de Deus, pela Sua vontade onnipotente, os homens podem ser salvos do *sheol*, ascendendo à Vida eterna da identificação e comunhão com Ele²⁸. Opondo-se à noção grega de que a libertação dos espíritos se deve ao exclusivo esforço do conhecimento e à possibilidade de ascender à iluminação da sabedoria, Michel Henry sublinha o carácter gratuito da ação divina no plano salvífico da integral redenção da criação, tal como é concebido pelo pensamento cristão²⁹.

Opondo-se ao pensamento do grego Sócrates, que contrapunha a insatisfação e ansiedade do amor da imperfeição humana à perfeição e satisfação divina que nada deseja, Leonardo Coimbra descreve a perfeição como a mais íntima e vasta Relação, e não como um ideal ou abstrato e frio Absoluto, pelo que o desígnio redentor e salvífico tem como finalidade proporcionar a fraternidade perene e universal das consciências com a Consciência suprema. Neste sentido, afirma que na ação misericordiosa de redenção do mundo, no socorro das almas (pela queda e pelo medo arrefecidas) e no movimento incarnacional de abaixamento ou saudosa *kenose*, Deus não se diminui nem se degrada, porque, segundo o Mistério da sua vontade, quer preservar e aumentar a relação amorosa com as almas. A vida do Amor é a relação das consciências suspensas da Consciência, divina perfeição que deseja e ama (*infinito amor amante*), tal como disse dá testemunho a vida de Jesus Cristo, imitando o amor do Pai celestial³⁰.

Assim, partilhando a noção cristã de que o *Logos* é a Palavra do Pai, sua imagem perfeita, seu caráter, sua autoexpressão, seu símbolo, representação, imagem, presença e revelação no mundo, daquilo que Deus é em si, Leonardo Coimbra afirma esta qualidade do corpo de Cristo como expressão da sua divindade³¹ e adverte que a possibilidade de o corpo humano poder ressuscitar como corpo incorruptível ou corpo espiritual³² é uma realidade impossível, por exemplo, para a inteligibilidade gnóstica da heresia iconoclasta oriental,

²⁸ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, pp. 11-13.

²⁹ «Seul un acte gratuit de Dieu, de sa volonté toute-puissante, permet à son serviteur de garder l'espoir qu'il ne sera pas livré au *shéol*.» (*Ibidem*, p. 13.)

³⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 205 [95-96].

³¹ «Cristo integral – abraço da Terra e do Céu, da criatura e do criador – Cristo histórico, preexistindo, mas vindo no tempo; Cristo ontológico e não cronológico, do corpo da história e não do seu princípio ou do seu fim, mas, sendo do princípio, do meio e do fim, inserindo-se no seu curso para lhe dar destino explícito, finalidade intencional, consciente e meritória.» (*Ibidem*, «S. Paulo de Teixeira de Pascoaes», in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 630.)

³² Cf. 1.ª Cor, 15, 35-55.

para a qual «o corpo do homem e o mundo físico, que este pode dirigir, são incapazes da inserção espiritual, que os faça expressões do espírito, valores também de vida viva, de vida de eternidade»³³.

Ao contrário desta tradição gnóstica que defendia a desmundanização do homem, enquanto espírito, para poder aceder a Deus, os acontecimentos da Encarnação do *Logos* divino e da Morte e Ressurreição de Cristo apontam para uma outra realidade, tal como S. Paulo faz questão de sublinhar ao apresentar a noção de corpo pneumático (dialética identidade-diferença)³⁴. Esta noção da glorificação do corpo, presente no pensamento filosófico de Leonardo, sendo uma especificidade da tradição religiosa judaico-cristã, fundada nos mistérios desta Revelação de Deus Pai pelo seu Filho, tem a sua expressão teológica mais ilustrativa, não apenas no citado e paradoxal tema paulino da ressurreição do «corpo espiritual»³⁵, mas também nas descrições evangélicas do túmulo vazio³⁶, das aparições³⁷ e da ascensão ao Céu³⁸.

A primeira expressão desta novidade do regresso à verdadeira Unidade da convivência social da Origem radica, pois, na identificação do Ser com a conceção de um Deus vivo, que incarna e se faz homem, sem anular a sua natureza divina, tal como se manifesta no Mistério da Trindade e da Encarnação. Recusando a perspetiva de uma emanção personalista, em que Jesus Cristo é concebido como *aflorentamento divino*, em nome de uma perspetiva, em que Cristo é concebido como a humanização do próprio Deus, que no seu Filho incarnado se constituiu como verdadeiro homem sem deixar de ser verdadeiro Deus³⁹, também Leonardo Coimbra assume o divino na proximidade do drama humano, como condição do êxito do plano salvífico.

³³ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, p. 276.

³⁴ Iluminado pela experiência de Salvação eterna em Jesus Cristo Ressuscitado através da ação do Espírito Santo, São Paulo dirige-se a Atenas para anunciar a Boa Nova. As suas palavras surpreendem aquela gente que se recusava a aceitar que o corpo pudesse ter tanta dignidade ao ponto de ser possível que o próprio Deus encarnasse, isto é, tomasse a forma humana, e muito menos que depois através da Ressurreição pudesse transfigurar o próprio corpo tornando-o espiritual. Cf. Act., 17, 16-31. A Ressurreição não significa, pois, a reincarnação (voltar novamente a esta vida num outro corpo), crença defendida por algumas correntes do mundo grego e oriental, mas significa voltar à vida em Deus num corpo glorioso que já não está sujeito à corrupção e à morte. Cf. 1.^a Cor, 15, 35-55.

³⁵ Cf. 1.^a Cor 15, 44.

³⁶ Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; Jo 20, 1-10;

³⁷ Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 9-18; Lc 24, 13-43; Jo 20, 11-29; 21.

³⁸ Cf. Mc 16, 19-20; Lc 24, 50-53; Act 1, 4-11.

³⁹ «Se o próprio Deus precisou dum filho para se humanizar.» (Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 88 [78].)

Invocando mais uma vez a reflexão de Michel Henry, devemos reafirmar que os conceitos gregos não são adequados para dizer a mais elevada Verdade do Cristianismo, porque se trata de uma Verdade que não é da ordem apenas do pensamento lógico-analítico. Na Grécia, a *carne* é apresentada para definir a animalidade, residindo a diferença específica do homem na noção de *logos*, que dá a capacidade de criar significações, falar e perceber ideais. Só numa outra ordem de inteligibilidade se pode conceber a união das propriedades divinas e humanas numa só pessoa⁴⁰.

O ato gratuito do plano salvífico de encontro entre o eterno e o temporal expressa-se na noção joanina da *Encarnação do Verbo* e na noção paulina da espiritualização do corpo. Este símbolo de fé foi objeto de profunda reflexão filosófico-teológica, e de calorosa defesa ao longo da História do pensamento ocidental, contra as perspectivas gnósticas e racionalistas, sempre em nome da salvaguarda da unidade integral do *Verbo da Vida*⁴¹ que não se reduz, como destacará repetidamente Michel Henry, ao *Logos* grego das significações, conceitos e representações, mas que se revela na exaltante experiência de Si mesmo, como espírito encarnado com original afetividade: a essência original do *Logos*, irreduzível ao pensamento e à linguagem do mundo, não é a logicidade, mas sim a afetividade, e, como tal, a sua captação pertence ao domínio do sentimento⁴².

Como já enunciámos no início deste estudo, também aqui identificamos uma certa afinidade entre o *criacionismo* de Leonardo Coimbra e a *fenomenologia da Vida* de Michel Henry. Para o pensador português, as experiências noético-emocionais da *Alegria*, da *Dor* e da *Graça*, dão-nos a possibilidade de aceder atematicamente ao Mistério do *Logos* original da Vida absoluta de Deus, pressentindo, na dinâmica e diversificada atividade do real, o âmbito incomensurável da saudosa manifestação criadora. São experiências antepredicativas do Ser, que estão na origem de todo o ato cognitivo, pelas quais se revela a incomensurável Presença divina. Experiências noético-emocionais que significam a viva e atemática experiência inteligente em *ato primeiro*, conhecendo através de uma intuição que contacta de forma coextensiva, por

⁴⁰ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, pp. 16-18.

⁴¹ Cf. I João, I.

⁴² «Le pouvoir qu'il habite la deleur et par lequel, dans le non-dépassement de son dépassement vers soi, elle se dépasse, est celui de l'absolu. C'est pourquoi le langage qui l'exprime et qui procède de cet excédent n'est pas celui de la compréhension ni du concept, le milieu où baignent des choses dans l'extériorité, il reside en elle, *dans* la douleur, dans le s'éprouver soi-même de son essence intérieure, et lui est consubstantiel, n'est pas de Logos de la mort mais de Logos de la vie.» (Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, 2 vols, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, reed. em 1 vol., 1990, p. 840.)

preensão e assimilação, o corpo da própria realidade⁴³ e sente a eternidade da Vida⁴⁴. Uma experiência de relação pré-categorial com o Ser, que o autor denomina de «elementar relação cósmica»⁴⁵.

De forma análoga, para o pensador francês, o experiencial sentir do sentimento no sofrimento e na alegria apresenta-nos a possibilidade de aceder à originária afetividade do ser que, no sentir-se a si mesmo, revela a possibilidade de Si. E revela-o de duas maneiras: na experiência de si, pelo *sofrimento*, que determina o ser a ser na exterioridade do surgir da revelação (adesão perfeita a si)⁴⁶ e na experiência de si, pela *alegria*, que constitui o triunfo do eclodir desta revelação na fulguração da presença em que se desenvolve o devir histórico e a sua plenificação pela Parusia⁴⁷.

Quer num caso, quer noutro, esta *alegria*, por contraposição com um qualquer entusiasmo psicológico, apresenta-se como consubstancial ao ser, constituindo-o na afeção da alteridade do devir histórico pelo movimento infinito da vida, que o criacionismo leonardino descreve enquanto eterna criação no excesso da amorosa exuberância. Uma vida que, na perspetiva fenomenológica, se experiencia a si mesma, dando origem ao Si pessoal e singular (ipseidade) que reproduz o poder originário da Vida absoluta. Mas, como descreve Michel Henry, o carácter fenomenológico ou evidente da vida, em que os homens são gerados, deve-se ao facto de a Vida absoluta, que é Deus, fonte perene do Ser, se revelar a si mesma na autogeração do Primeiro vivente que é Cristo, plenitude do Pai e autorrevelação eterna de Deus comunicada ao mundo⁴⁸. Em Cristo, a Vida absoluta experiencia-se a si mesma numa efetiva ipseidade, num Si absoluto e singular, dando-se Caminho e mediação relacional para o Pai, pois os homens não têm o poder de vir à vida por si mesmos, recebendo, por isso, de Cristo a condição de se autoexperienciar: o Arquifilho

⁴³ Cf. Leonardo Coimbra, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950 (separata da Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, Porto, Livraria Tavares Martins, 1956-1964, p. 207.

⁴⁴ Cf. *idem*, «A luta pela imortalidade», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 36.

⁴⁵ *Idem*, *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 187 [46].

⁴⁶ Cf. Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, pp. 590-591.

⁴⁷ «La puissance du sentiment, la problématique l'a montré, est de rassembler édificateur, l'être raisi par soi, son embrasement, sa fulguration, est le devenir de l'être, le surgissement triomphant de la révélation. Ce qui advient, dans le triomphe de ce surgissement, dans la fulguration de la présence, dans la Parousie et, enfin, quand il y a quelque chose plutôt que rien, c'est la joie.» (*Ibidem*, p. 831.)

⁴⁸ Cf. *Idem*, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 37.

precede todos os filhos como a essência preexistente, sem a qual nada se realiza como um Si vivo e um eu transcendental⁴⁹.

Significa isto que a realidade escatológica da *ressurreição da carne* deve ser compreendida para além do âmbito do *aparecer do mundo*, em que se nos mostram os corpos materiais, e no plano do *aparecer na afetividade transcendental da vida*, no qual é possível toda a existência da carne. A carne não é suscetível de ela própria se trazer a si, sendo necessário um último reenvio para o plano transcendental da Vida⁵⁰. Só através da carne, que experienciamos no desejo e na dor, no prazer e no amor, podemos sentir o corpo que nos é exterior. Na vida que vem a si, sentindo-se na sua carne e fazendo de nós seres vivos, independentemente do nosso poder e querer, a Encarnação de Cristo (sua vinda na história) restaura a relação primitiva e inicial de unidade com a Vida do Verbo de Deus, em quem tudo foi criado no início, tomando o pecado e a morte da nossa carne finita e destruindo-os na Cruz, elevando os homens à sua condição original na glória do Outro Si absoluto, que é a incorruptível Vida divina.

À semelhança do *criacionismo*, a fenomenologia de Michel Henry traduz para um discurso filosófico a fé da experiência religiosa cristã, afirmando que pelo mistério da Encarnação o Verbo toma sobre si o pecado e a morte, restaurando a vida do homem na original condição do seu nascimento transcendental na comunhão do Amor divino⁵¹. Só pela união na Encarnação e Ressurreição de Cristo pode o homem salvar-se, transpondo o abismo entre a sua vida finita e a Vida infinita e absoluta, mas só um *verbo* mais antigo, anterior a qualquer mundo concebível, pode dizer desta realidade. O *logos* grego do raciocínio lógico, pelo qual tomam forma conceitos e significações, representações e imagens, não pode captar o que fala na carne em que se manifesta o Verbo da Vida⁵².

Escreve Michel Henry que a possibilidade de restauração do homem à condição original de criatura, à imagem de Deus, no *ser-com* em que fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida transcendental absoluta (Parusia do Verbo) antes de qualquer filosofia ou teologia, reside no facto de o nosso corpo não ser cousificado, isto é, não ser meramente material e corruptível como os corpos

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 56.

⁵⁰ «Tel est le sens final du renversement: substituer à l'apparaître du monde où se montrent à nous les corps celui de la vie, en l'affectivité transcendente de laquelle toute chair est possible.» (*Idem, Incarnation: Une Philosophie de la chair*, p. 241.)

⁵¹ «En s'incarnant, le Verbe a donc pris sur lui le péché et la mort inscrits dans notre chair finie et il les a détruits en mourant lui-même sur la Croix. Ce qui est restauré alors, c'est la condition originelle de l'homme, sa naissance transcendente dans la Vie divine hors de laquelle aucune vie n'advient à l'avie.» (*Ibidem*, p. 334.)

⁵² Cf. *ibidem*, p. 28.

inertes e opacos da existência mundana. O filósofo francês estabelece a diferença entre a carne do homem, que se experiencia, e o corpo inerte e opaco da matéria corruptível, explicando em que sentido se pode compreender filosoficamente o mistério da ressurreição da carne⁵³. O ser humano tem um corpo de carne que se sente e experiencia: a carne do homem é, desde o momento da sua criação, habitada pelo Princípio de toda a vida que é o Espírito comum do Pai e do Filho, isto é, matéria fenomenológica pura, substância de sofrimento e de alegria, que só é sensível no segredo das suas tonalidades afetivas e que só é inteligível na aparência exterior do corpo inerte. Na criação do homem à sua imagem e semelhança, Deus não projeta fora de si uma realidade corpórea inerte e cega, mas uma carne que se gera no processo da sua autogeração no seu Verbo, uma carne que é matéria fenomenológica pura, inteligível na aparência da determinação material⁵⁴.

Só uma inteligibilidade *trans-mítica* e *trans-lógica* poderá apreender a verdade da unidade divino-humana da Encarnação do Verbo da Vida, em que a vinda da carne não é indissociável da Vida absoluta no seu Verbo. Para Michel Henry isso poderá ser feito através de uma inteligibilidade *fenomenológica da Vida*, fundada na Arqui-inteligibilidade joânica e na Arqui-revelação. Para Leonardo Coimbra, esse conhecimento poderá ser proporcionado por uma inteligibilidade *fenomenológica criacionista* que, na Vida comovida e total da atividade pensante, é assíntota do pensamento integral e absoluto do centro do Ser⁵⁵. Uma inteligibilidade que se enuncia no atemático e comovido contacto relacional com a harmonia e beleza do cosmos, que se desenvolve através da construção progressiva e dialética de juízos sintéticos e que se plenifica na unidade intuitivo-racional e mistérico-emocional da *visão mistérica*, visão de total dependência da criadora Graça divina⁵⁶.

Michel Henry, através de uma fenomenologia da Vida, procura dar sentido às vivências da dor e da alegria e procura dar sentido à existência da carne,

⁵³ «Notre chair n'est pas ce corps opaque que chacun traîne avec soi depuis ce qu'on lui dit être sa naissance – ce corps dont il épiera tout au long de son existence sans surprise et pourtant dans l'angoisse chaque particularité, chaque qualité et chaque défaut, chaque modification, chaque affaïssement, chaque ride qui trace invinciblement sur son visage d'homme ou de femme les stigmates de sa décrépitude et de sa mort. (...) Notre chair porte en elle le principe de sa manifestation, et cette manifestation n'est pas l'apparaître du monde.» (*Ibidem*, pp. 373-374.)

⁵⁴ «Seulement, lorsque Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance, ce n'est plus un corps matériel inerte et aveugle qu'il jette hors de soi, c'est une chair qu'il génère en lui, hors du monde, dans le procès de son auto-génération en son Verbe.» (*Ibidem*, p. 366.)

⁵⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, pp. 100-101 [72-74].

⁵⁶ Cf. *idem*, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, 2005, Lisboa, INCM, p. 193 [36].

que, não sendo um corpo inerte, experiencia-se a si mesma, sentindo, sofrendo, desejando e amando, tendo a capacidade de experienciar os corpos que lhe são exteriores, como realidades outras que toca e pelas quais é tocada⁵⁷. Porque somos seres encarnados, temos a capacidade de experimentar e nessa condição de seres padecentes, penetrados pelo temor e pelo desejo, abismamo-nos no horizonte da existência e do infinito com as múltiplas cores da dor e do prazer, da alegria e da graça, no reconhecimento de que a unidade do *logos* e do corpo que experimentamos se plenifica na unidade do Verbo e da carne que é Cristo, Senhor da Vida, uma Vida que é a palavra de Deus.

Mas o *criacionismo* leonardino não reduz a ação redentora do *escathon* à ressurreição das criaturas vivas e humanas, que sofrem e se alegram, por contraposição com os corpos opacos e inertes, que se corrompem e se reduzem a nada, mas aplica-a a toda a Criação, tal como se comprova pela sua afirmação acerca da combustão espiritual do cosmos, no sentido de «terras, sóis e corpos glorificados»⁵⁸. Trata-se, pois, de uma noção de ressurreição do corpo, no sentido integral, tal como aparece tematizado por Jean Jaurès no âmbito da sua reflexão acerca da transfiguração gloriosa do Universo, em que no novo mundo celestial da relação harmoniosa das almas não se pode conceber a total abolição da afetividade e do contacto sensível, sob pena de se abolir também inteiramente a individualidade em si mesma: mesmo no reino do espírito continuará a existir a individualidade e pluralidade do mundo material, embora sem os condicionalismos e resistências da sua finitude⁵⁹. Afirmando que a Graça de Deus se estende a todo o Universo num resgate universal, a redenção criacionista não se refere apenas à glorificação ou espiritualização dos corpos humanos, mas sim a toda a realidade corpórea, num movimento misterioso que na sua obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* apelida de *universal ressurreição*⁶⁰ ou *ressurreição integral*⁶¹, no *abraço totalizante da vida*⁶².

⁵⁷ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la chair*, p. 8.

⁵⁸ Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2010, p. 266 [38].

⁵⁹ «Aussi, même dans ces transfigurations glorieuses de l'univers que rêvent les imaginations mystiques; même si la lumière et le son jouent dans un monde nouveau, comme nous l'avons supposé un moment à la suite du Dante, un rôle plus vaste; si toutes les forces et toutes les âmes se résolvent les unes pour les autres en lumière, en couleur, en harmonie, il sera impossible d'abolir entièrement le toucher, car ce serait abolir l'individualité elle-même. Il y aura donc toujours des corps au sens profond du mot, même dans les royaumes spirituels.» (Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan, 1902, pp. 197-198.)

⁶⁰ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, pp. 316-317.

⁶¹ *Ibidem*, p. 61.

⁶² *Ibidem*, pp. 60-61.

A Vida é entendida aqui no sentido cósmico da Criação universal, pelo que, opondo-se ao dualismo grego da radical cisão entre o sensível e o inteligível, concebe o Fim do desígnio criador no plano de uma redenção integral: «não há mais matéria rebelde e despida de toda a ideia ou faiscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto, destino transcendente»⁶³. O pensador português fala-nos assim de um movimento de dupla redenção, porque faz a distinção entre a salvação das almas, que se dá no amor eterno, e a salvação da matéria, que se dá na glorificação daquilo que em si é resistência, mal e desordem⁶⁴. Esta posição insere-se na tradição filosófica do humanismo cristão, segundo a qual a natureza em que o homem é dado não é inimiga do espírito, mas é liberdade quando esta se faz consciente para si, aceitando-se como dádiva e esforçando-se numa vida que não é a caótica dispersão ou sombra do Ser⁶⁵, mas é o plano sensível desse mesmo Ser, participando da saudosa Caridade criadora e, por isso, prefigurando a escatológica vida integral no convívio do Absoluto de Deus⁶⁶, em que se consuma a espiritualização de toda a realidade material⁶⁷. A vida não é um desterro, mas é uma plenitude tangente ao Infinito, que a envolve pela Graça⁶⁸ e que adquire no Fim, por vontade de Deus e colaboração dos homens, a integral plenitude⁶⁹.

⁶³ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, *Guerra Junqueiro*, in *Obras Completas*, p. 353 [123].

⁶⁵ Na conceção platónica do real, «A realidade fluente é uma menor realidade, não é por virtude própria; a sua natureza é caótica, inferioridade e dispersão. (...) O mundo sensível, da matéria, é uma sombra do Ser, só existe pela participação da Ideia.» (Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, p. 14.)

⁶⁶ Cf. *ibidem*, pp. 8-10.

⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 22.

⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 26.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 34.