

6.4. A renúncia do mal na metafísica cristã da redenção de Afonso Botelho

Samuel Dimas

6.4.1. Introdução: renúncia negativa ou positiva?

A filosofia cristã da redenção tem em Afonso Botelho um dos seus maiores representantes no contexto da cultura portuguesa contemporânea. Para a compreensão deste assunto destacamos a sua dissertação de licenciatura em Histórico-Filosóficas apresentada em 1951 à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com o título «Elementos para o Estudo da Renúncia Cristã». Em 1952 viria a publicar um artigo na *Revista Brasileira de Filosofia* como o título «Renunciar», que corresponde à última parte do seu trabalho de Licenciatura, em diálogo com o pensador D. Duarte, de quem é o mais avaliado hermenêuta⁸²⁷. Sem se subordinar ao método e ao objeto da história da Filosofia, presente no entanto através do diálogo com D. Duarte, este trabalho de dissertação tem como principal preocupação responder racionalmente à inquietação do autor sobre o problema da renúncia e das suas implicações éticas, religiosas e metafísicas. Para tal, procura realizar uma reflexão original, não se limitando a apresentar o pensamento dos autores com quem dialoga.

De que forma Afonso Botelho concebe a prática cristã da renúncia, enquanto condição necessária da vida moral? Concebe a necessidade espiritual da renúncia de forma negativa, no sentido pessimista ascético de sacrificar as realidades boas da vida, como foi hábito ao longo da história religiosa em correntes como o priscilianismo, ou, de forma positiva, no sentido de uma aceitação livre e responsável que implica a relativização e transfiguração dos bens materiais e a adesão total à vida futura escatológica?

6.4.2. O preconceito da renúncia e do sofrimento como realidades negativas

O primeiro capítulo do trabalho dedica-se a explicar o significado da renúncia negativa, no reconhecimento de que a ação livre humana deve ser considerada sob a perspetiva psicológica da unidade entre alma e corpo, sob a perspetiva moral do dever ser e sob a perspetiva religiosa da relação última como Absoluto⁸²⁸. A ação do homem situa-se entre o livre arbítrio e a total

⁸²⁷ Cf. Afonso Botelho, «Renunciar», separata da *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, vol. II, Fasc. 3 (julho-setembro de 1952), pp. 469-493.

⁸²⁸ Cf. *idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1951, p. 1.

necessidade, pelo que a questão dos valores morais não deve estar desligada da ordem divina. É no contexto desta separação ou absoluta autonomia moral que surge o preconceito da renúncia negativa, que se limita ao sentido de pôr de parte alguma coisa desejada, sem nenhuma implicação com o transcendente. Neste âmbito, o fenómeno da renúncia fica circunscrito ao plano psíquico:

Neste sentido tanto se pode renunciar por amor a Deus como por instinto animal e em ambos os casos se renuncia da mesma maneira. Toda a atenção está dirigida para as consequências psíquicas do ato, o que quer dizer que a sua essência é mais accidental do que substancial e que a génese se despreza a favor da mecanicidade.⁸²⁹

Assim, e em diálogo com o pensador francês Louis Lavelle, Afonso Botelho denuncia que no exclusivo plano da psicologia o que conta no ato da renúncia é o sofrimento em si e não o conteúdo axiológico, não se estabelecendo a distinção entre o plano sensível da dor na relação com as coisas e o plano espiritual do sofrimento na relação com as pessoas⁸³⁰. A dor é a revelação da morte na vida, mas no âmbito da compreensão do nosso destino revela-se uma prevalência em significado e valor da dor moral sobre a dor física. Assim, Lavelle faz a distinção entre a *dor*, que está associada ao corpo e ao instante, e o *sofrimento*, que está associado ao Eu integral na relação consciente com os outros seres e que é expressão da sua condição temporal⁸³¹.

A possibilidade do sofrimento mede o grau de intimidade entre os seres e aquele não pode ser considerado como uma sensação, porque pertence ao ser inteiro e, como tal, também à sua dimensão espiritual. O sofrimento introduz no homem um acréscimo de consciência, pelo que não significa uma perda, mas sim um contributo para a ascensão do plano instintivo ao plano espiritual. Desta maneira, para Afonso Botelho, o ato da renúncia sem dimensão axiológica e sem o sentido da transcendência reduz-se ao plano imanente da dor sensível e ao plano separativo do despojamento e da perda. Destacamos o elogio que faz a Max Cheler por identificar que os preconceitos negativos distorcem a compreensão psicológica, moral e religiosa do homem, por contraposição com autores como Espinosa, Kant e Nietzsche, para quem o arrependimento e a renúncia são atos negativos e sem valor moral⁸³².

A dor pertence à essência da realidade, podendo produzir os maiores males ou os maiores bens, consoante a forma como o sujeito se apropria dela: no sentido negativo e físico de abatimento e revolta ou no sentido positivo de procura do seu sentido metafísico, em que o corpo se nos apresenta, já não

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 2.

⁸³⁰ Cf. *ibidem* p. 3.

⁸³¹ Cf. Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2000, p. 58.

⁸³² Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 5.

como objeto, mas como vida animada inseparável da consciência⁸³³. O sofrimento reaviva-nos a experiência radical e atemática da vida e o sofrimento moral revela-nos a nossa essência mais profunda, deslocando-nos da frivolidade para a gravidade do nosso ser como exigência de progresso interior, de satisfação das nossas carências e salvação do nosso espírito. O sofrimento e a purificação perfazem uma unidade, pois a experiência do mal exige a sua redenção ou libertação, que se dá pela cumplicidade entre a sensibilidade, a vontade e graça.

Renunciar não é apenas pôr de parte e abandonar no plano psicológico imanente, porque a ação encerra um conteúdo relacional de ordem transcendente. Os conceitos, como os pré-conceitos, não são infundidos na mente dos filósofos, mas são resultado da experiência cultural da época e o preconceito da renúncia como algo negativo resulta da visão de uma época que se centra na exterioridade e na imediateidade sensível, esquecendo a profundidade significativa do ato em si. Assim, Afonso Botelho defende que esta noção negativa de renúncia, que Nietzsche apelida de *contra natura*, não existe no pensamento medieval de autores como D. Duarte⁸³⁴. O que é essencial na renúncia moral e religiosa é a relação essencial entre o ato livre humano e o ser absoluto divino. Para ser negativa, teríamos de conceber um Deus negativo na sua natureza e nas suas relações com o homem, o que é absurdo.

6.4.3. O carácter transcendente da ação moral e religiosa

Não há separação entre aquilo que a vontade negou com o respetivo sofrimento corporal ou afetivo e a compreensão espiritual que fundamenta esse ato de renúncia, porque não há separação ontológica entre o corpo e o espírito. Enquanto ato de escolha, o significando mais profunda do ato de renunciar é um momento de unidade temporal entre o corpo e a alma, porque, como defendem Louis Lavelle e Maurice Blondel, o ato não tem apenas uma dimensão psicológica, mas também transcendente e insere-nos no plano moral e metafísico. A realidade necessária e absoluta do Ser, que nenhum raciocínio pode compreender e adequar, torna-se presente de forma indiscutível e viva na intimidade da ação, no reconhecimento de que nenhuma dedução pode igualar a plenitude da vida operante⁸³⁵.

Afonso Botelho partilha com Blondel esta noção de que a ideia de Deus se manifesta à consciência a partir do necessário dinamismo da vida interior e do carácter transcendente e livre do ato voluntário⁸³⁶. A ideia de Deus em nós depende da nossa ação, porque nessa ação encontramos uma infinita

⁸³³ Cf. Cf. Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, p. 73.

⁸³⁴ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 7.

⁸³⁵ Cf. Maurice Blondel, *La Acción, Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, trad. de Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996, p. 398.

⁸³⁶ Cf. *ibidem*, p. 399.

desproporção entre a obra e a vontade, o objeto e o pensamento, mas essa presença dá-se numa mistura de luz e sombra, revelação e ocultamento. Deus é a certeza imediata, sem a qual não há outra, e é a única realidade que não pode ser procurada em vão e, ao mesmo tempo, não pode ser encontrada plenamente. Não pode ser captado de forma objetiva e idolátrica pelo pensamento e pelo conhecimento especulativo, mas pode ser apreendido pelo movimento da ação, na novidade inexpressável da inquietude amorosa, numa permanente ascensão para mais além⁸³⁷.

Porque a ação é uma síntese do homem com Deus, está em permanente devir na aspiração de um crescimento infinito, pelo que a natureza do pensamento consiste em introduzir no desenvolvimento da vida um dinamismo progressivo. A nossa vida encerra um carácter transcendente, isto é, uma permanente ação de Deus, a qual se manifesta pela nossa aspiração natural para o melhor e pela procura do sentido da vida. A verdade da presença de Deus nos homens tem uma eficácia absoluta, seja qual for a forma da sua manifestação à consciência, clara ou obscura, consentida ou recusada, porque nos obriga a conceber um termo superior ao nosso pensamento e à nossa ação e nos exige adequar esse pensamento e essa ação a esse termo.

A ideia de Deus, nomeada ou não, surge como um inevitável complemento da ação humana que tem como máxima ambição alcançar e realizar nela a ideia de perfeição. Assim, o que conhecemos de Deus é esse excesso de vida interior que reclama ser utilizado e se transforma na práxis, ou seja, nós experimentamos uma invencível necessidade de nos fazermos com Deus, numa obrigação e ambição de ser o que apenas por nós não podemos alcançar nem possuir⁸³⁸. Assim, embora Deus permaneça inacessível e inviolável no seu mistério ao nosso pensamento, está sempre presente nas nossas ações livres, que não acabam na ordem natural mas sim sobrenatural, a qual não é um mero objeto de estudo ou uma conquista do esforço filosófico humano e a qual não significa uma anulação desta vida nem de nós mesmos, como pretende o gnosticismo⁸³⁹. Para a ortodoxia cristã de influência maniqueia persa, partilhada por Afonso Botelho na linha luterana de autores como Kierkegaard, esse destino pode ser eternamente bom ou eternamente mau, recusando a visão cristã da Escola de Alexandria para quem o fim era necessariamente de salvação universal pela ação divina de infinita e onipotente misericórdia.

Mas por outro lado, para o pensador português não há oposição nem contradição entre a dimensão natural e sobrenatural da realidade, como pretende o dualismo gnóstico deísta, tal como também não há total identificação entre o humano e o divino, como pretende o monismo gnóstico panteísta.

⁸³⁷ Cf. *ibidem*, p. 400.

⁸³⁸ Cf. *ibidem*, p. 402.

⁸³⁹ Cf. *ibidem*, p. 443.

Há simultaneamente uma semelhança e uma diferença entre o natural e o sobrenatural, que se expressa pela autonomia e liberdade das criaturas e pelos atos negativos do homem⁸⁴⁰, os quais não contradizem a relação originária entre Criador e criatura, mas degradam a relação do homem com o seu salvador que por misericórdia Encarnou no Mundo: «Inversamente, os actos positivos são uma confirmação individual, do lado do homem redimido, da semelhança com o Redentor, são os únicos actos que ligam verdadeiramente o homem a Deus, são os únicos religiosos»⁸⁴¹.

6.4.4. O pecado, enquanto possível *recusa* de Deus, e a misericórdia enquanto necessária *aceitação* do homem

Desta maneira a renúncia surge como uma forma de aprofundar a união do homem com o seu Deus criador e salvador, sendo o sofrimento o elemento material da mortificação e da negação do nada ou do pecado. Ao constituir-se como ação humana no afastamento do pecado, a renúncia cristã apresenta-se como uma Redenção antecipada⁸⁴². O pecado é entendido como a negação da inclinação natural do homem para Deus e como a negação da participação sobrenatural no divino doado pela Redenção. Em diálogo com São Tomás de Aquino, afirma Afonso Botelho que a negação da relação com Deus significa a negação do próprio homem e da realização plena da sua liberdade⁸⁴³.

A recusa constitui-se como memória da primeira perda da liberdade no pecado original e significa uma ferida na relação da consciência com o absoluto que tem um alcance, não apenas moral e psicológico, mas também metafísico, porque desvia o homem do seu destino. A recusa tem implicações no destino último do homem, isto é, na qualidade da sua condição eterna após a morte física que tem um sentido transcendente. Isto é assim, porque no seu entender, há uma relação de continuidade entre esta vida e o mistério da outra vida, pois as duas pertencem ao mesmo Ser: o composto humano deixa de existir no tempo e os fins relativos deixam de determinar a sua vontade, colocando a alma numa nova relação com Deus que pelo dom da beatitude pode significar uma perpetua atualidade da liberdade⁸⁴⁴. Só o ser absoluto é atualmente livre, não havendo diferença entre divina necessidade e infinita liberdade, mas esta completa atualidade da liberdade, que não é possível nos limites da condição finita, pode ser alcançada na outra vida pela total participação no Espírito.

⁸⁴⁰ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 13.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p. 14.

⁸⁴² Cf. *ibidem*, p. 133.

⁸⁴³ Cf. *ibidem*, p. 17.

⁸⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 23.

A recusa que está na origem do pecado implica o abandono do homem, na sua condição de *homo viator*, da coerência do seu progresso espiritual na demanda da atualização da plena liberdade. Esta associação entre a recusa e o aspeto religioso do pecado é feita em diálogo com o filósofo luterano Kierkegaard, para quem a recusa de querer o que Deus quer, elevada a um infinito de potência, tem como consequência no juízo final a eternidade das penas do Inferno⁸⁴⁵. Para este autor pietista e pessimista, o Cristianismo estabelece uma oposição entre o pecado e a fé, considerando que o pecado não está apenas na ignorância, como defendia Sócrates, mas também na vontade⁸⁴⁶, sendo necessária a revelação para ilustrar o que é o pecado, o qual consiste, não em não compreender o justo, mas sim em não querer compreender o que é justo e, mesmo sabendo o que é justo, o homem pode cometer injustiça⁸⁴⁷. Como identifica Afonso Botelho numa associação entre a noção de «recusa» e a noção de «rebotar» usada por D. Duarte no Leal Conselheiro⁸⁴⁸, para Kierkegaard a prática da injustiça não se dá apenas por incompreensão, mas pela «recusa» em compreender, isto é, pela recusa em querer o justo⁸⁴⁹.

Importaria esclarecer que na condição sobrenatural da vida em Deus, em que tudo é penetrado pelo amor, não só a inteligência, mas também a vontade, são arrebatadas pela luz da verdade e do bem anulando-se a força do pecado e do mal e, conseqüentemente, instaurando-se o paraíso universal. Dá-se a perfeita adequação da vontade à compreensão da inteligência, passando-se da adesão ao mal pela recusa do justo e do bem para uma integral adesão ao bem. Transitamos assim de uma perspectiva absurda, apenas sustentável pela crença dogmática, para uma razoabilidade do destino escatológico que estabelece harmonia com a fé no Deus do Amor, que, tal como o pastor que ama as suas ovelhas, não descansa enquanto não encontrar a última que está perdida (Luc 15, 4-6).

De modo, distinto, seguindo o fideísmo típico desta escola pós kantiana, Kierkegaard considera que esta visão cristã sobre a corrupção da vontade não é passível de compreensão, exigindo a fé, pois a relação com o divino não é da ordem da inteligibilidade, mas da crença⁸⁵⁰. Usando a expressão tradicionalmente gnóstica, que fez escola na tradição cristã por via da noção de pecado original, de «homem decaído», o pensador dinamarquês defende que só a Revelação pode ensinar o que é o pecado que não se reduz à negação, fraqueza e ignorância, como defendem os panteísmos, e que a existência não tem outro fim senão a fé⁸⁵¹. É na fé que podemos compreender o sig-

⁸⁴⁵ Cf. Sören Kierkegaard, *O Desespero Humano*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947, p. 131.

⁸⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 144.

⁸⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 146.

⁸⁴⁸ Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 26.

⁸⁴⁹ Cf. Sören Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 153.

⁸⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 154.

⁸⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 161.

nificado de permanecer no pecado, num contínuo e cada vez mais intenso afastamento do bem que renega o próprio arrependimento⁸⁵² e a remissão das culpas pela graça⁸⁵³. Em diálogo com Dilthey, Afonso Botelho considera que a Revelação cristã é um dado passível de reflexão filosófica⁸⁵⁴ e afasta-se dessa contraposição entre o Deus da fé e o Deus da razão, a religião e a ciência, a Providência e a Ordem natural⁸⁵⁵.

Para Afonso Botelho esta tensão entre o *recusar* e o *aceitar* apenas se compreende no contexto de um movimento teleológico da realidade para um termo último de ordem transcendente que tenha «(...) uma completa exemplaridade de modo que o caminhar para ele seja não só uma ordenação cronológica mas também o desabrochar de todas as virtualidades naturais ao ser progressivo»⁸⁵⁶. Sem esta noção progressiva de ser, não têm cabimento a aceitação ou a recusa do estado futuro do fim último que define o sentido. Em termos religiosos, a recusa é a quebra de uma relação com Deus. Mas o pensador português esclarece que o Deus cristão não pode recusar o homem e que só o homem pode proceder à recusa, porque só ele é passível de não querer realizar-se nos atos que Deus lhe oferece para se humanizar. Como tal, contra o maniqueísmo, defende que o mal não tem poder suficiente para limitar o ser e interferir em todas as decisões humanas, estando submetido ao poder da graça de Deus⁸⁵⁷.

Se na sua *Dissertação de Licenciatura*, o autor ainda segue a posição ortodoxa da teologia cristã, contaminada pelo maniqueísmo, acerca da coexistência da eternidade do mal e do bem, na obra *Teoria do Amor e da Morte*, segue a visão criacionista Leonardina da apocatástase e o debate teológico contemporâneo sobre a compatibilidade entre a justiça e a misericórdia, referindo que não há nenhum crime que não possa ser perdoado e que depois do juízo final prevalecerá a misericórdia infinita de Deus: «Porém, um cristão esperará, para além do juízo final, a infinita misericórdia, começando aí, segundo a opinião de um teólogo ortodoxo, o cerne da religião salvífica»⁸⁵⁸. Assim, denuncia as teologias erradas que apresentam o pecado original como um absoluto que se opõe ao absoluto amor, impedindo a comunicação de Deus com o Mundo. Retomando o que já enunciara na *Dissertação*, sobre a impossibilidade de Deus recusar o homem, acrescenta agora que isso significa a impossibilidade da condenação eterna, pois nem a misericórdia da justiça

⁸⁵² Cf. *ibidem*, p. 176.

⁸⁵³ Cf. *ibidem*, p. 182.

⁸⁵⁴ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 53.

⁸⁵⁵ Cf. Wilhelm Dilthey, *Leibniz e a sua época*, tradução de A.E. Beau, Coimbra, Arménio Amada Editor, 1947, pp. 118-119.

⁸⁵⁶ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 28.

⁸⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁸⁵⁸ *Idem*, *Teoria do amor e da morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, p. 54.

divina permite tal realidade nem o homem tem poder ontológico para cortar a sua relação com Deus de forma definitiva e absoluta.

E nesta argumentação, Afonso Botelho distancia-se da posição do juízo de eternidade de Kierkegaard⁸⁵⁹ e aproxima-se da noção de redenção integral do seu mestre Leonardo Coimbra. Se no âmbito da sua protologia, em relação à noção de queda e de pecado original, podemos encontrar uma certa influência do pensamento pessimista gnóstico, já o mesmo não se passa no caso da sua escatologia, que recusa a visão tradicional maniqueísta do juízo divino e da recusa definitiva de Deus em relação ao homem, representada pela imagem do Inferno. Afonso Botelho recebe de Leonardo Coimbra a perspectiva cristã da Escola de Alexandria que concebe o Amor absoluto de Deus como o único destino definitivo possível, pois Deus é necessariamente bom e não poderá deixar de acolher todas as criaturas na sua infinita misericórdia, redimindo todo o mal e proporcionando um novo início sem mágoas e ressentimentos. A possibilidade do juízo divino da condenação eterna é uma interpretação a partir das nossas categorias que contrariam a revelação do Deus do perdão e do Amor e em diálogo com T. S. Elliot, o pensador português da *Teoria do Amor e da Morte* defende que toda a realidade se dirige para uma alegre consumação:

(...) quantas vezes os nossos desígnios não coincidindo com os desígnios de Deus nos fazem interpretar a sua vontade necessariamente misericordiosa e doadora, como a origem duma definitiva e trágica recusa. Definitiva e trágica porque evocadora dum juízo último de Deus correspondente a todos os atos que transcendem o ocasional e remediável.⁸⁶⁰

Na sua obra *Teoria do Amor e da Morte* e em diálogo com Xavier Zubiri, Afonso Botelho considera, não só um absurdo teológico considerar-se justa uma condenação eterna pelo último instante de vida como pena imposta por Deus⁸⁶¹, como considera que o homem não tem poder para cortar definitivamente a sua relação ontológica com Deus⁸⁶². Afirmando que é preciso recorrer à visão transbordante do *intuito* de José Enes para se compreender o significado da morte, porque não se esgota no estrito conceber mas envolve a experiência integral do homem, o autor concebe que pela intuição afetiva acedemos à evidência da imortalidade, que não se restringe à alma, como propõe o Fédon de Platão, mas que se estende à totalidade do ser⁸⁶³.

⁸⁵⁹ Cf. Sören Kierkegaard, *O Desespero Humano*, p. 195.

⁸⁶⁰ Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 30.

⁸⁶¹ Cf. *idem*, *Teoria do amor e da morte*, p. 77.

⁸⁶² Cf. *ibidem*, p. 89.

⁸⁶³ Cf. *ibidem*, p. 79.

6.4.5. A distinção entre as noções de emanção e perfeição da Divindade grega e as noções de criação e salvação do Deus pessoal judaico-cristão

De acordo com a sua escatologia salvífica e a sua metafísica da saudade, Afonso Botelho partilha com Braz Teixeira a ideia de que a metafísica tem origem, não apenas no «espanto» grego, mas também no «mistério» judaico-cristão da Origem, representado pelo paraíso terreal, que pode ser compreendido pelo juízo reflexivo e não pelo juízo cisório e de que o homem sente o desejo de regresso: «Antes da metafísica se separar do “invisível”, antes dessa proposta kantiana, a grande obsessão da humanidade era a de voltar às origens, e a imagem do Eden tutelava frequentemente os importantes movimentos do pensamento ocidental»⁸⁶⁴.

Através da visão ou compreensão do amor e da morte (*razão cordial*), simultaneamente imanente e transcendente, que é distinta da compreensão das ideias claras e distintas do cogito cartesiano (*razão lógico-analítica*), porque a primeira encerra o dinamismo criacionista de invenção e crescimento, o homem tem acesso à evolução do mistério, em abraço à unidade do ser, que inclui a queda e a redenção para a harmonia final⁸⁶⁵. O destino da Criação é o regresso redimido ao ser da origem, num movimento absoluto simultaneamente transcendente e imanente que não significa o movimento regressivo da diluição dos plurais à unidade fechada e abstrata da *plenitude*, mas significa a libertação para a relação fraterna do *Amor criador* na livre relação com a imperfeição do amor humano:⁸⁶⁶ «O erro de Sócrates e do pensamento grego em geral é o de absolutizar esta relação e, em consequência, conceber o divino como unidade fechada na sua *plenitude*»⁸⁶⁷.

Recusando o maniqueísmo que faz a contraposição entre a morte e a imortalidade e que concebe o mal como absoluto e originário em paralelo com o bem, partilha com Leonardo Coimbra a impossibilidade de se considerar um pecado substancial sujeito à herança genética e partilha a ideia de que não há uma cisão absoluta entre as criaturas e o Criador⁸⁶⁸. Nesta visão otimista da realidade, é possível aos seres decaídos recuperarem o seu estado originário, que não significa a perfeição da pré-existência platónica, mas significa a condição da relação espiritual amorosa, sem os constrangimentos da degradação material e da morte, que encerra um dinamismo de permanente abertura à novidade, originalidade e criatividade do Amor em Deus. O homem é imortal porque participa do Amor de Deus e a morte é relativa, diluindo-se na eterna criação divina⁸⁶⁹ que é Excesso e superabundância transbordante de

⁸⁶⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁸⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 125.

⁸⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 151.

⁸⁶⁷ *Loc. cit.*

⁸⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 89.

⁸⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 97.

Vida: «(...) criar, no sentido, criacionista, é exceder tudo o que o ser pleno ainda limita»⁸⁷⁰.

Esta metafísica da redenção e da liberdade de Afonso Botelho fundamenta-se numa conceção dinâmica e progressiva do ser, condição para a *recusa* e para a *aceitação*, para o *pecado* e para a *virtude*. O sujeito moral que é agente da virtude, a qual tem como ideia exemplar o Sumo Ser e a ideia de Bem, é o responsável pela sua atualização que se concretiza na unidade entre o natural e o sobrenatural como se confirma pela Revelação cristã: «A Revelação Cristã não sendo fruto dum distanciado Verbo, mas da sua real Encarnação doou a cada acto humano um significado sobrenatural e verdadeiramente transcendente»⁸⁷¹.

Para o Cristianismo e de acordo com a ação salvífica da Redenção, o destino do homem encerra uma dimensão transcendente de vida eterna, mas na morte marca-se, de forma paradoxal, o destino dual da alma: a) a liberdade da plenitude possível na vida terrena ou celestial, sustentada pela graça de Cristo, que culima na visão da imutabilidade de Deus; b) as penas do inferno e a imutabilidade do sofrimento e da ausência de Deus⁸⁷². Ora já verificámos que para Afonso Botelho o mal e a ausência de Deus têm um carácter relativo e não definitivo ou absoluto, recusando este dualismo de origem maniqueia e preferindo conceber a condição de pecado e de separação como caminho que conduzirá à união da comunhão divina.

Considerando que a virtude não é a posse de Deus, mas a condição para uma aproximação progressiva à Perfeição Absoluta, e que a beatitude é expressão do sobrenatural participável pela perfeição relativa do homem, Afonso Botelho defende que a salvação proporcionada pela descida misericordiosa de Deus ao Mundo sobre põe-se a toda a perfeição natural. E dialogando com Hans Urs von Balthasar, defende, contra Espinosa, que o verdadeiro sentido da virtude está no paradoxal abismo da simultânea separação e união entre o natural e o sobrenatural, tal como se revela no mistério da união hipostática da pessoa de Cristo. Cristo participa das duas naturezas sem que a autonomia delas seja questionada e a salvação significa precisamente conservar a particularidade de cada natureza⁸⁷³. Só no mistério paradoxal desta autonomia e liberdade, poderá a natureza humana tornar-se participante da hipóstase divina sem nada perder do seu carácter natural:⁸⁷⁴ «Cristo é o caminho, mas por isso mesmo deixa livres os nossos passos (...)»⁸⁷⁵.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁸⁷¹ *Idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 43.

⁸⁷² Cf. *ibidem*, p. 45.

⁸⁷³ Cf. *ibidem*, p. 63.

⁸⁷⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique – Maxime Le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947, p. 183.

⁸⁷⁵ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 58.

O homem alcança de forma progressiva essa participação no sobrenatural, recebendo o que por sua culpa perdera, não precisando de abandonar a sua natureza para se salvar, ao contrário do defendido no Fédon de Platão. Pelo Espírito de Cristo, o homem participa, já na História, do eterno presente da glória celeste. Na beatitude ou na luz da glória esta união representa o encontro definitivo com Deus e a participação na sua permanência infinita, recebendo o homem de forma sobrenatural o que de forma natural aspira, ou seja, a Vida eterna de Amor. Mas, pressupondo uma certa distinção entre salvar e aperfeiçoar, o autor pergunta se o objetivo da Encarnação de Deus é o de salvar o homem ou o de aperfeiçoar a sua natureza. Não abdicando da noção de queda, em que assenta a sua filosofia da saudade, partilha com Máximo Confessor que o motivo da vinda de Deus ao Mundo é, por um lado, curar o homem do pecado original e, por outro lado, aperfeiçoar a sua natureza⁸⁷⁶. No seu entender, se o homem não tivesse decaído, não seria precisa a Encarnação, cujo objetivo consiste na recreação, reatando uma relação perdida e da qual depende o destino da alma. Influenciado pela prevaência gnóstica da queda e da restauração, que fez escola na ortodoxia cristã, Afonso Botelho defende que o Cristianismo encerra um carácter mais de recreação do que de completude, mais de cura do que de aperfeiçoamento: «o homem novo é o centro e a exigência da vida cristã»⁸⁷⁷.

E daqui conclui, algo precipitadamente, que a visão religiosa cristã assenta num Deus salvador e não num Deus Perfeito, porque no segundo caso a Encarnação ficaria reduzida a uma manifestação e a sua mensagem não seria muito diferente da mensagem de todas as outras religiões, em que Cristo deixaria de ser uma pessoa divina e os crentes deixariam de participar individualmente da sua realidade sobrenatural historicamente revelada: «Esquecido o objetivo fundamental da vinda de Deus, abandonada a ideia de salvação, Cristo diminui-se porque se pode reduzir a uma manifestação divina análoga a qualquer outra, das muitas que já aconteceram e que ainda estão para acontecer»⁸⁷⁸.

Não nos parece que esta justificação seja a mais adequada, pois, imaginando que o homem não tivesse pecado, nem por isso deixaria de precisar da presença plenificadora e aperfeiçoadora do Espírito de Deus, o que só poderia acontecer através da Encarnação e da Ressurreição, tal como se verificou no dia de Pentecostes. O aperfeiçoamento ontológico e ético do homem, no sentido da sua progressiva espiritualização e elevação à imortalidade pessoal na relação fraterna com Deus e com as outras criaturas, não deixa de ser uma ação salvífica. Em vez de ter um sentido restaurador, curando de um mal ou corrigindo uma criação anterior deficiente, tem um sentido plenificador de

⁸⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 65.

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁷⁸ *Idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 67.

aperfeiçoamento. Sem o auxílio da graça, o homem não pode aceder à vida imortal e justa da plena comunhão em Deus.

6.4.6. A distinção entre as noções gnósticas e estáticas de queda, redenção e perfeição e as noções cristãs e dinâmicas de criação, manifestação e excesso

Julgamos que o próprio Afonso Botelho terá dado conta da insuficiência desta argumentação e na sua obra *Teoria do Amor e da Morte* regressa à mesma questão, agora com uma justificação melhor fundamentada. Em diálogo com o criacionismo de Leonardo Coimbra, considera que as noções de plenitude e de perfeição remetem para a ideia estática de um Deus limitado no seu acabamento, por contraposição com as noções de criação e de excesso, que remetem para a ideia dinâmica de um Deus em relação de permanente inventividade amorosa. É neste âmbito que comenta a perspetiva Leonardina do Amor frente à filosofia substancialista grega que tendia a qualificar o ser através das noções de «pleno» e «vazio» e procurava explicar a morte e o nada pela noção de carência: «O erro da conceção diotímica denuncia-o o filósofo português ao afirmar que a perfeição não é absoluta, ou, que o ser perfeito, pleno, não basta para definir a ideia de Deus Criador»⁸⁷⁹. Nesta posição identificamos uma distinção entre a ideia grega de perfeição, no sentido absoluto, e a ideia cristã de perfeição, no sentido de abertura dinâmica e relacional à criatividade do amor divino. Afonso Botelho considera que já em D. Duarte se dá esta superação da via grega socrática da perfeição absoluta e necessária, nocionando a perfeição como participação de Deus que é infinito, mistério e liberdade⁸⁸⁰ e de cuja luz toda a realidade se dá por excedência⁸⁸¹. Passamos de uma ideia abstrata e vazia de perfeição, no plano estrito da realidade inteligível imutável, para uma ideia viva de perfeição divina que pressupõe a abertura à pluralidade da existência e a unidade entre o a eternidade e o tempo.

Mas atenção, não quer isto dizer, à maneira de Sampaio Bruno, que há uma diminuição ou cisão na perfeição de Deus, porque para Leonardo a categoria central é a de relação: não foi Deus que ficou afetado, mas sim a sua relação com as criaturas, que dele se afastaram por virtude da sua autonomia e liberdade. A Criação e a relação com as criaturas não advém do carácter de perfeição ou de imperfeição de Deus, mas sim do seu carácter de Excesso e de Amor superabundante. Na Encarnação de Cristo dá-se a superação da dicotomia grega entre a realidade imutável da eternidade divina e a realidade mutável da temporalidade mundana, inserindo a humanidade na dinâmica

⁸⁷⁹ *Idem, Teoria do amor e da morte*, p. 97.

⁸⁸⁰ Cf. *idem, Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, pp. 76-77.

⁸⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 29.

escatológica da vida simultaneamente natural e sobrenatural. Esta realidade não se capta no contexto do abstracionismo racionalista ou idealista, mas desvela-se através da visão poética de plena luz excedente oferecida por um conhecimento dialético metafísico estético e religioso, superador da percepção pura do empirismo e da intuição pura do misticismo⁸⁸².

Acrescenta o autor que a ideia de *Perfeição* absoluta, não sendo atributo humano, invalida a noção de um Deus revelado nas pessoas da Trindade, uma das quais assumiu a carne humana. De modo distinto, a ideia de *Salvação* está intrinsecamente relacionada com a noção de Pessoa Divina e com os seus atributos de individualidade e misericórdia. Não se trata apenas de uma manifestação idêntica a qualquer outra que Deus deseje, mas de uma manifestação única que define uma pessoa distinta das outras com uma missão específica. Do mesmo modo, é plena de misericórdia, porque oferece ao homem o poder amoroso necessário para o seu resgate transcendente ou sobrenatural do mal e da morte, do pecado e da finitude: «O carácter pessoal e o sentido transcendente são os dois elementos que acompanham sempre a ideia de salvação e fazem portanto parte da essência do Cristianismo»⁸⁸³.

Em relação à defesa do carácter dinâmico e pessoal de Deus, ilustrado pelas noções de criação, excesso, misericórdia, salvação e ressurreição, por contraposição com o carácter estático conotado pelas noções de emanção, perfeição, plenitude e imortalidade, podemos identificar a influência do criacionismo leonardino, a qual também está presente no pensamento de Joaquim Cerqueira Gonçalves. No entanto, o filósofo franciscano escolhe outros termos para definir esta contraposição, que, no seu entender, significa distinguir a visão judaico-cristã da visão gnóstica persa e grega, embora esta segunda também tivesse sido apropriada pela teologia cristã. Assim, o Deus cristão é concebido de duas maneiras distintas: a) o Deus de influência gnóstica que se caracterizava pela ação redentora e salvadora, que pressupõe a noção de queda, pecado original e de resgate, e que em termos escatológicos se associa às noções estáticas de consumação, acabamento e plenitude; b) o Deus de influência judaica que se caracterizava pela ação criadora e libertadora, que pressupõe a noção de epifania, e que em termos escatológicos se associa às noções dinâmicas de progressiva espiritualização, perpétua criação e excesso. Afonso Botelho também recebe de Leonardo Coimbra esta noção de que a realidade plural tem origem, não na cisão do ser que se pulverizaria de forma emanativa, mas no «excesso divino da Criação» ou no «amor excessivo transbordante»⁸⁸⁴.

Em vez das noções de criação defeituosa e de redenção do pecado original, temos a incidência na criação boa e na permanente ação manifestativa que

⁸⁸² Cf. *ibidem*, pp. 29-31.

⁸⁸³ *Idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 68.

⁸⁸⁴ *Idem*, *Teoria do amor e da morte*, p. 163.

faz da realidade, incluindo o pensamento, não uma coisa (*cousismo*), mas a vida em perpétuo e relacional desenvolvimento⁸⁸⁵. Estamos no âmbito de uma metafísica ideo-realista que se desenvolve por superadora síntese dialéctica, no pressuposto da correlação entre sujeito e objeto, que recusa os empirismos e idealismos e se constitui na irredutível cumplicidade entre razão e experiência. Mas o curioso é que para defender a mesma tese criacionista do Amor divino que cria por excesso de si mesmo, Afonso Botelho e Joaquim Cerqueira Gonçalves optam por vias que se contrapõem: o pensador da *razão cordial* segue a via gnóstica da prevalência da queda e redenção, justificando que aquilo que distingue o cristianismo das outras religiões é a ação salvífica do acontecimento da Encarnação, que não tem apenas o objetivo de manifestar Deus, mas sim de restaurar no homem a sua condição perdida; o pensador franciscano da ação segue a via da prevalência da manifestação e da presença de Deus no Mundo que, pela ação da graça, eleva o homem da direção progressiva da vida eterna, que não tem na beatitude o termo do caminho, mas a intensificação de uma relação que se perpetuará na dinâmica original, inventiva do Mistério infinito e do Amor insaciável.

Os dois concordam neste segundo ponto de que associar Deus apenas à perfeição e à plenitude encerra uma visão estática de completude e acabamento que significa uma limitação da sua própria Infinitude, mas seguem caminhos diferentes na defesa de tal proposta. Joaquim Cerqueira Gonçalves identifica no desígnio soteriológico da cultura ocidental, uma contaminação da gnose, esclarecendo que o homem não tem de fugir da realidade ou transformá-la radicalmente devido a qualquer degradação originária, mas tem de entrar em comunhão com ela, criada por Deus de forma boa e bela, e colaborar com o Criador na manifestação de novos sentidos⁸⁸⁶. Assim, em Cerqueira Gonçalves, se por um lado temos uma aproximação ao criacionismo leonardino, temos, por outro lado, um afastamento da sua metafísica da saudade que se centra na visão grega origenista da queda dos mundos espirituais do pleroma na densidade opaca da materialidade terrena e na necessidade de regresso essa realidade originária perdida.

Importa acrescentar que Afonso Botelho é ainda mais radical que Leonardo Coimbra nesta posição gnóstica e, ignorando a leitura alegórica do texto sagrado, feita pelos padres de Alexandria e da Capadócia, defende, à maneira de São Tomás de Aquino ou do Padre António Vieira, o sentimento saudoso de conaturalidade como um desejo de regresso à condição perdida do paraíso terreal antes da queda da natureza humana. Concebe este sentimento como a melhor predisposição iniciática para o regresso transcendente

⁸⁸⁵ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Leonardo Coimbra – A Filosofia criacionista», in *Itinerâncias da Escrita*, vol. II – Hermenêutica/Filosofia, Lisboa, INCM, 2013, p. 729.

⁸⁸⁶ Cf. *idem*, «A racionalidade religiosa», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. I – Cultural/Linguagem, Lisboa, INCM, 2011, p. 317.

da humanidade à imanência paradisíaca da Origem e à gênese do Amor, tal como está indicada no relato bíblico do Genesis:

A contribuição deste livro bíblico impõe-se especialmente por reunir numa só realidade o facto histórico, o ditame religioso, o germe teológico e o tema filosófico. Houve sempre correntes críticas, a começar pela dinastia espiritual dos cristãos de mentalidade grega, que não aceitaram essa descrição à letra e lhe retiraram a veracidade factual. Infelizmente, ainda hoje há versões, com *imprimatur*, que alteram os termos textuais, interpretando *Génesis* como um bela alegoria cujas situações se devem entender em sentido figurado, na suposta obediência a sentimentos piedosos de prática pastoral.⁸⁸⁷

Ora, esta é a declaração de Afonso Botelho que, de forma paradoxal, embora seja crítica de Orígenes acusado de gnosticismo, mais o identifica com a gnose, porque insiste na ideia de um estado perfeito e imortal da natureza humana na condição de uma pré-existência terrena que sofreria a queda e a degradação por causa do pecado da desobediência e da recusa de Deus. Nela, gera-se um conflito entre o natural e o sobrenatural que conduz à intervenção da ação da Graça de forma extrínseca e mágica em sobreposição à natureza menorizada e diminuída.

De modo distinto, a relação com o mundo na perspectiva cristã de Joaquim Cerqueira Gonçalves não é de conflito, como acontecia na interpretação salvífica, mas é de relação comungante e tem como pressuposto a realidade fundante do excesso infinito de Deus, que não tem um carácter gnosiológico por carência e limite da razão, mas ontológico, por pertencer à natureza do próprio logos essa exigência de desenvolvimento que inclui o irracional de si mesmo. Ao contrário da ação gnóstica de redenção, cujo movimento de transcendência é mais de regressão do que de desenvolvimento, a ação cristã da manifestação pressupõe que a vida também é um processo de transcendência, não pela libertação de graus inferiores, mas pela doação gratuita e amorosa de ser que exige um progressivo e diferenciado desenvolvimento.

O mundo não é resultado de uma necessária degradação que é imperioso redimir e salvar, mas de uma comunicação livre e amorosa de Deus. A única redenção legítima que se pode aplicar ao cristão é a do pecado que nele tem origem, pelo que Joaquim Cerqueira Gonçalves recusa a prevalência da dimensão redentora e salvífica na interpretação da relação entre Deus e o Mundo:

A característica redentora do Cristianismo, que é nele fundamental, mas não a única, nem porventura a mais importante, passou a ser vista, nesta generalizada atmosfera gnóstica, com alguma

⁸⁸⁷ Afonso Botelho, *Teoria do amor e da morte*, pp. 136-137.

exclusividade. É por isso que os gnósticos enaltecem o Cristo redentor do Novo Testamento e abominam o Deus Criador do Antigo Testamento.⁸⁸⁸

6.4.7. A unidade cristã entre Salvação e Perfeição, Redenção e Manifestação, Plenitude e Excesso

Da mesma maneira que Joaquim Cerqueira Gonçalves não deixa de defender a importância cristã das noções de salvação e de redenção, também Afonso Botelho não nega o valor da noção de *Perfeição*, mas considera que não é esta noção que exprime o sentido próprio do Cristianismo⁸⁸⁹. A caracterização da noção de perfeição como algo de acabado e de limitado, que se opõe à visão dinâmica do Deus misterioso e ilimitado do Criacionismo, é feita em diálogo com Martin Foss, para quem este conceito remete para a ideia de Parmênides sobre a plenitude de ser por contraposição ao nada e remete para o *telos* limitador de Aristóteles. Para Aristóteles Deus é a suprema *enteléquia*, formando-se por si próprio na unidade perfeita da existência real. Mas nestas filosofias da perfeição, Deus continua a ser objetivável e integrável no pensamento objetivador, distinguindo-se da noção judaica de um Deus verdadeiramente transcendente e inefável ao homem. Ao adotar a noção de perfeição, a filosofia cristã terá reduzido *Deus absconditus* a uma coisa, limitando-o nas categorias predicativas e lógicas da linguagem conceptual. O conhecimento transcendental do infinito que é Amor não se dá pelos critérios de certeza da razão pura e da ciência exata, mas exige a *razão cordial* que é intermediária do racional e do irracional⁸⁹⁰.

Para que o homem aceda aos dons divinos de forma livre e gratuita, e não na necessidade da lógica monista, a transcendência de Deus não pode estar apenas no fim, mas tem de estar também na Origem⁸⁹¹. E só pelo dinamismo analógico do discurso metafórico, e não pelas regras estáticas do princípio de não contradição, é possível caracterizar esta relação com o Deus do Amor, que se concretiza na singularidade da concretude histórica:

(...) se do critério lógico ou mesmo ontológico, dirigirmos a nossa atenção para a busca do ôntico, se dinamizarmos o ser no sendo, tal qual é próprio, por exemplo, da visão histórica, concluiremos que o impossível, comum a toda a manifestação do amor, se transforma

⁸⁸⁸ *Idem*, «Teologia Cristã e Gnose», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I – Cultural/Linguagem*, p. 441.

⁸⁸⁹ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 68.

⁸⁹⁰ Cf. *idem*, *Teoria do amor e da morte*, p. 179.

⁸⁹¹ Cf. *idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 71.

em possível como acidente, sem perder a relação substancial com a impossibilidade.⁸⁹²

Também a noção de Ser Perfeito não parece relacionar-se com as ideias de personalidade e de salvação, porque acentua a via da imanência e opõe-se a estas. De forma distinta, a Salvação integra a Perfeição: «Cristo é o Salvador, mas é também Perfeito e porque é as duas coisas encarna a Perfeição. Com Ele a Perfeição transcendentaliza-se exactamente porque se torna imanente ao homem, através do Verbo incarnado»⁸⁹³. Neste sentido, a perfeição já não é um universal abstrato, mas é uma pessoa divina que está em comunhão de natureza e vida com a imperfeição do mundo e do homem.

Neste sentido, entende-se a salvação como caminho e entende-se que o homem possa atingir o absoluto da perfeição, pela graça de Cristo na condição completa e acabada do *religare* religioso, sem no entanto desenvolver até ao absoluto a perfeitibilidade da sua natureza, que se refere à circunstancialidade. O estado de salvação é adquirido como realidade acabada assim que a alma é resgatada e entra em comunhão de vida com Deus, e o desenvolvimento dessa vida é já uma consequência da salvação inicial, considerando-se nesse sentido um progresso na perfeição. Salvação e Perfeição deixam de estar separadas, porque Cristo as uniu: «Cristo revestindo-se da natureza humana actualizou a Perfeição para o homem e, por isso mesmo, segundo o conceito tomista de existência actual, Ele é a perfeição das Perfeições, é a Perfeição Absoluta»⁸⁹⁴.

6.4.8. A Nova Criação pela ação redentora da Graça, na unidade entre o natural e o sobrenatural

Em vez de um acabamento relativo ao passado, a perfeição atualizada pela graça de Cristo remete para o caminho progressivo de permanente aproximação à Perfeição Absoluta, que se revela pela semelhança e pelo exemplo e conduz ao fim da Salvação. O caminho perfeito conserva a graça, que é a presença sobrenatural e salvífica de Cristo ou a disposição habitual de comunhão com Deus, e exige a progressão espiritual para o termo final e definitivo da ressurreição na vida eterna. Ao aniquilar-se na Cruz, Deus dá para o presente e para o futuro a graça necessária para que as pessoas não cometam pecado e salvem todos os seus atributos essenciais na unidade do homem novo⁸⁹⁵, nomeadamente na forma individual da pessoa pela Ressurreição da alma e do corpo⁸⁹⁶: «(...) a renúncia cristã deve essa nova unidade, não à Criação, que

⁸⁹² *Idem*, *Teoria do amor e da morte*, p. 173.

⁸⁹³ *Idem*, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 72.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁸⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 112.

⁸⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 118.

apenas garante a unidade natural, à Redenção que exprime afinal a maior das renúncias, a renúncia do próprio Deus»⁸⁹⁷.

Em diálogo com Romano Guardini, considera Afonso Botelho que a renovação do homem implica fazer crescer na sua existência histórica a plenitude das virtualidades supra-históricas de Cristo, contribuindo para que seja feita a vontade do Pai. Como adverte Guardini, a relação do homem como Deus exige a mediação de Cristo⁸⁹⁸. Para este teólogo, a epifania não é outra coisa que a revelação da verdade divina até então oculta e a Redenção não é apenas a correção de certas transgressões, através da doutrina e do exemplo, mas é a elevação de toda a existência a um novo começo através de uma nova morte⁸⁹⁹.

É nesta teologia da Redenção de Guardini, que se desenvolve o pensamento teodiceico do pensador português na sua obra sobre a Renúncia, realçando que Cristo se fez homem para fazer seu o que era nosso, o pecado, e para fazer nosso o que era seu, a vida divina⁹⁰⁰, porque ressuscita dos mortos em Deus e faz-nos participar dessa ressurreição pela força do Espírito que desceu sobre os apóstolos no dia de Pentecostes e permitiu que compreendessem a mensagem cristã⁹⁰¹. A ação redentora consiste num constante despojar-se do homem velho e no renascimento do homem novo pela participação viva na ação eterna da morte e ressurreição de Cristo (Col, 3, 9). Pela Encarnação o que era constrangimento no sofrimento e na morte, tornou-se liberdade e força porque passou a usufruir da presença do Espírito Santo. E desta maneira, o homem adquire uma nova liberdade que consiste na vida abundante do amor de Deus⁹⁰².

Cristo assumiu a nossa fragilidade e redimiu-a, transformando-a em mediação de nova e plena Vida. Mais do que uma moral, o Cristianismo é uma religião que apresenta a novidade de um Deus que vem ao Mundo *religar* a natureza humana na sua totalidade à substância divina⁹⁰³. O homem cristão vive e morre em Cristo e tem nessa unidade a garantia de transcender a dor e o prazer da ordem da sensibilidade natural para a alegria da ordem espiritual que significa a transfiguração de todo o seu ser. Contra as visões gnósticas e Citando Dilthey, Afonso Botelho defende a Nova Criação como uma Redenção da atual pela força do Espírito divino: «O Cristão, agindo, não tem que

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁹⁸ Cf. Romano Guardini, *La esencia del Cristianismo*, version del aleman por Felipe Gonzalez Vicen, Madrid, Ediciones Nueva Epoca, 1945, pp. 36-37.

⁸⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 46.

⁹⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 50.

⁹⁰¹ Cf. *ibidem*, pp. 52-53.

⁹⁰² Cf. *idem*, *Liberdade, Graça e Destino*, Lisboa, Editorial Aster, 1958, pp. 61-62.

⁹⁰³ Cf. Afonso Botelho, *Elementos para o estudo da renúncia cristã*, p. 129.

fugir nem de si próprio nem da natureza porque ambos estão integrados na Ordem que o Sangue de Cristo derramou»⁹⁰⁴.

6.5. A viagem como peregrinação e ascese em Dalila Pereira da Costa

Constança Marcondes César

Na obra de Dalila Pereira da Costa, o tema da *viagem* aparece como travessia do mundo e metáfora da viagem interior, travessia da alma, em diversos textos.

Destacamos os escritos entre 1974 e 1999, uma vez que o tema é retomado, neles, sob diversas perspectivas.

Publicado em São Paulo, em 1979, um artigo resume a tese central: «A ‘Peregrinação’: uma ascese portuguesa»⁹⁰⁵, descreve a aventura de Fernão Mendes Pinto, numa acidentada viagem ao Extremo Oriente, realizada no século XVI. Expõe a viagem como peregrinação e sacrifício. O testemunho de Fernão Mendes Pinto mostra a face do homem religioso que, após sucessivos naufrágios e perda total de riquezas devido a ataques de piratas ao longo de sua viagem ao Oriente, conseguiu regressar a Portugal, decorridos vinte e um anos. Retornou pobre, mas dando graças a Deus por ter conseguido voltar à pátria; considerava a experiência negativa como «remissão dos pecados», aquisição de «riqueza ultra-terrena», «salvação»⁹⁰⁶. O sacrifício pessoal, a perda de bens materiais, foi considerada como experiência do desapego, de não-tesaurização, de doação de bens acumulados, «oferta ao sagrado» para, em troca, «receber o dom da graça», a salvação da alma⁹⁰⁷.

No *Peregrinação*, o que está em jogo é o louvor e a prece, como expressões da relação com Deus. A religião aí aparece como *confiança* e *amor*, de modo que qualquer resultado a que a vida encaminhe o homem, dá-se graças. A mensagem do Cristianismo é enfatizada como a de uma *religião de redenção*, que justifica o sofrimento pela aliança com o sagrado, purificação da alma; considera a evangelização como tarefa de doação de si e fraternidade. No texto em questão, o narrador diz que, tendo encontrado, na China, portugueses lá perdidos, que já falavam pouco a língua materna, um dos participantes da expedição escreveu, em chinês, num caderno, para eles, «o *pater noster*, a Ave Maria, o credo, o salve regina, os mandamentos e (...) outras muitas

⁹⁰⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁰⁵ Dalila Pereira da Costa, «A ‘Peregrinação’: uma ascese portuguesa», in *Cavalo Azul*, São Paulo, n.º 8, (maio a junho de 1979), pp.85-108.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 88.