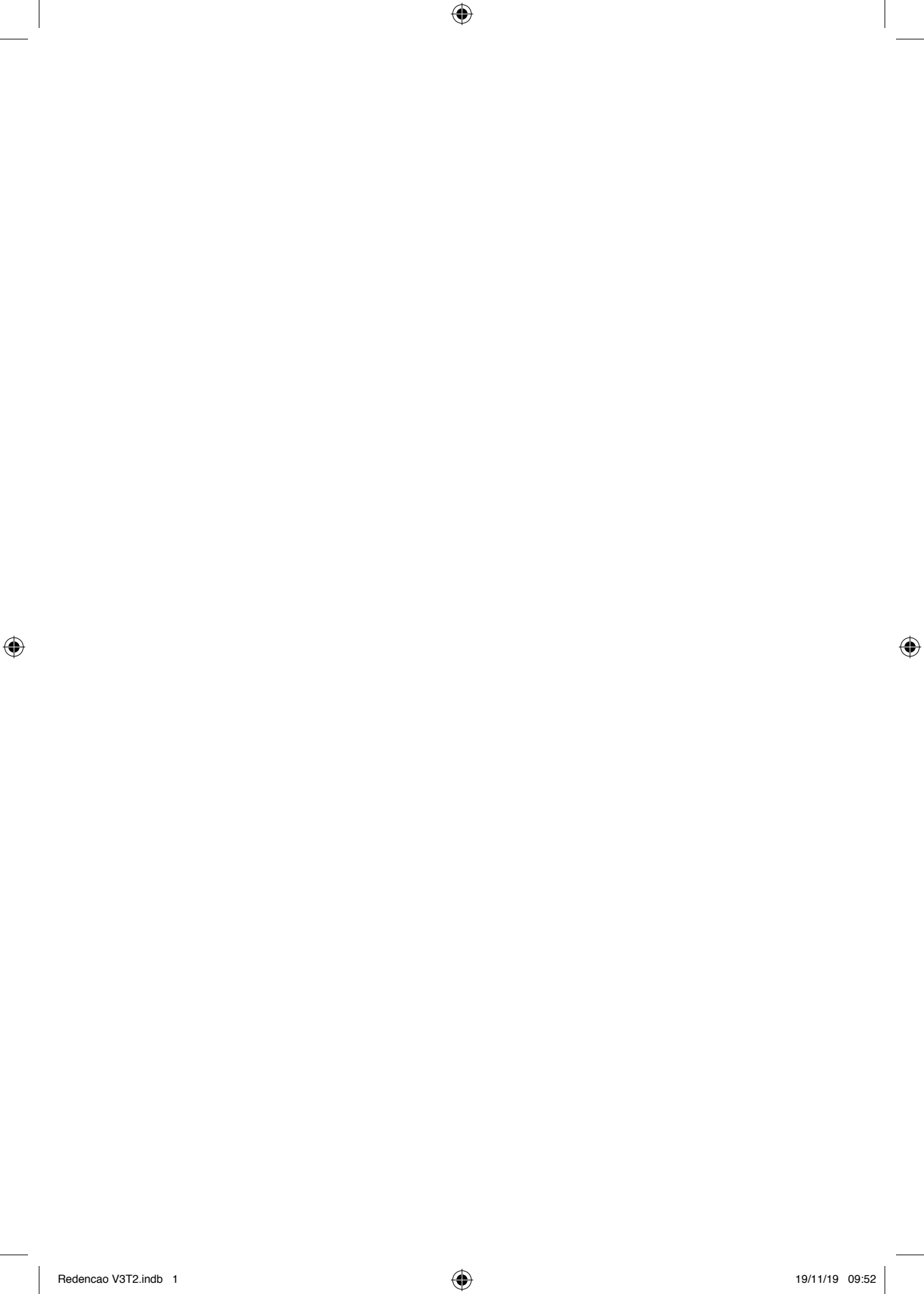
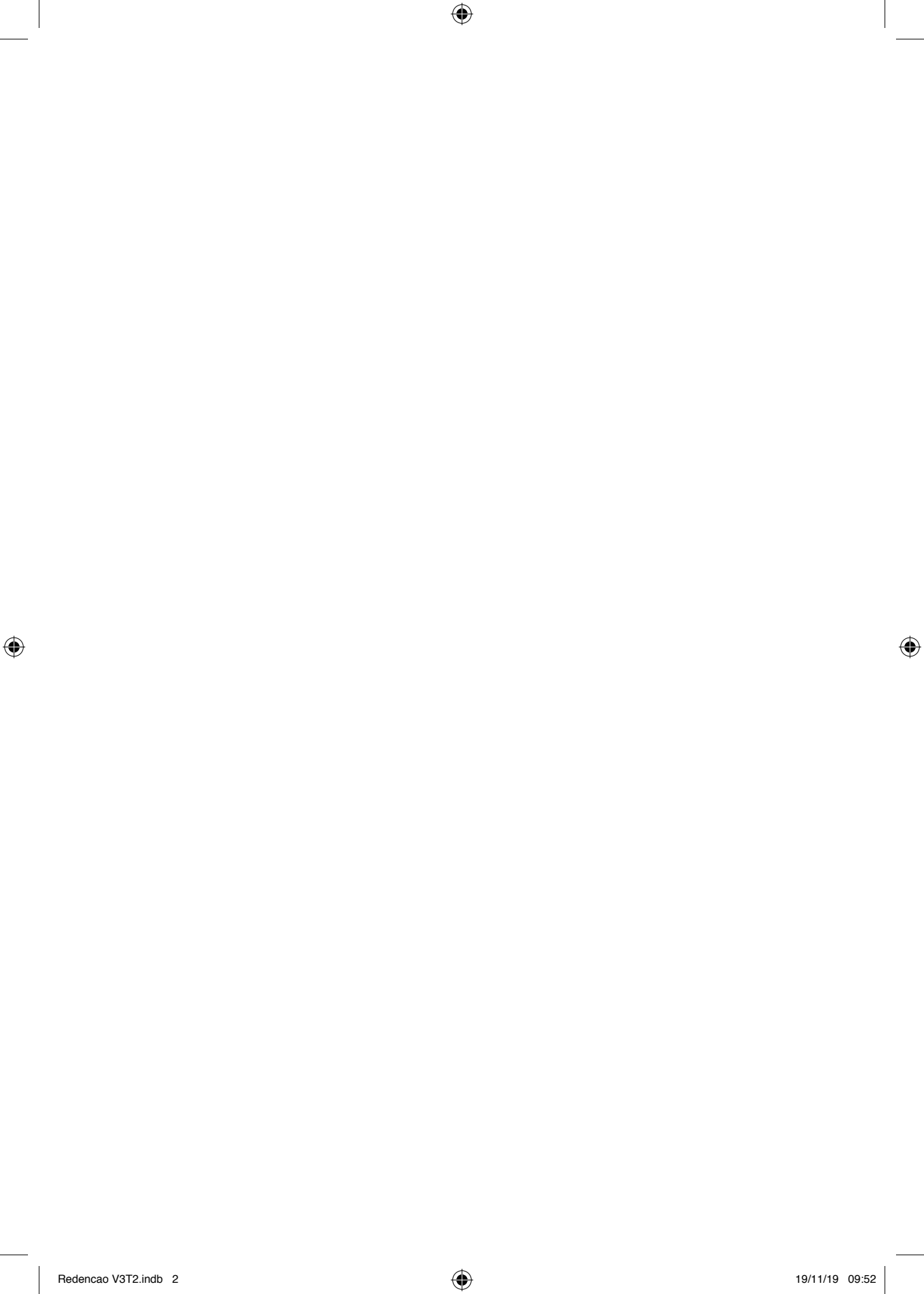






Redenção e Escatologia
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura
e Arte na Cultura Portuguesa

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT –
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito
do projeto UID/FIL/00701/2016

Título Redenção e Escatologia.
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na
Cultura Portuguesa – VOL. III – Idade Contemporânea – TOMO 2
Coordenação Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia
Coleção Investigação

© Universidade Católica Editora

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 Elementos
Ilustração da capa *Ressurreição de Cristo*, pormenor do painel de mosaicos de
Teologia – Memória da Universidade, da autoria de António Lino –
Átrio da Reitoria da Universidade de Lisboa (arquiteto Porfírio
Pardal Monteiro)

Paginação Magda M. Coelho | acentográfico
Impressão e Acabamento Europress – Indústria Gráfica
Depósito Legal 0
Tiragem 000 exemplares
Data ??? 2019

ISBN 97897254

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



REDENÇÃO E ESCATOLOGIA

Redenção e escatologia : estudos de filosofia, religião, literatura e arte na
cultura portuguesa / coord. [de] Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia.
– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2015-2019. – Vol. 1/1 : Idade
média. – 2015. – 430 p. – Vol. 1/2 : Idade média. – 2015. – 334 p. – Vol. 2/1 :
Idade moderna. – 2017. – 544 p. – Vol. 2/2 : Idade moderna. – 2018. – 606
p. – Vol. 3: Idade contemporânea. – 2019. – 640 p. – ISBN 9789725406519
I – DIMAS, Samuel, coord. II – EPIFÂNIO, Renato, coord. III – LÓIA, Luís,
coord. IV – Col.

CDU 215
1(469)
2(469)
236
232.3
7(469)

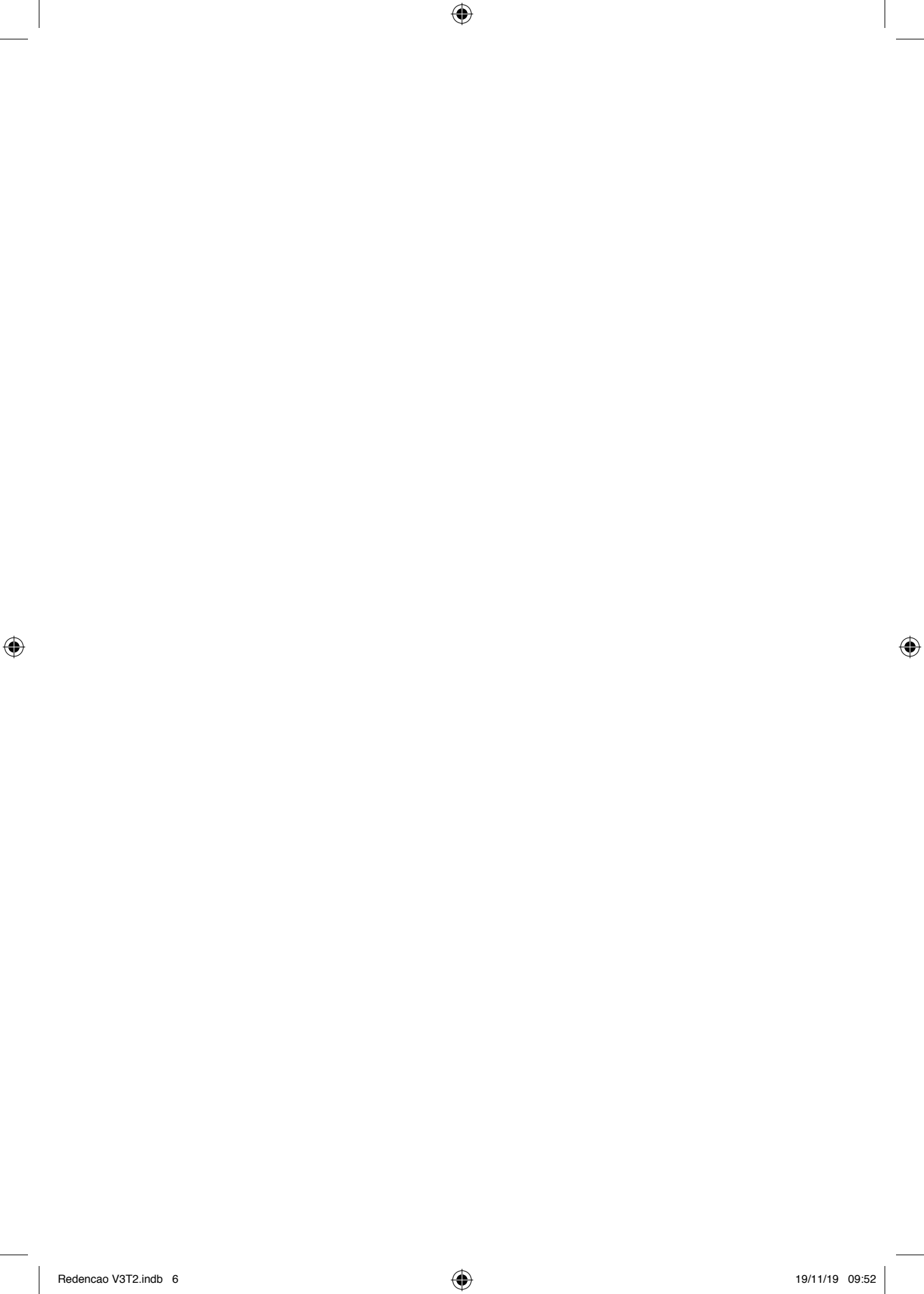
Redenção e Escatologia

Estudos de Filosofia, Religião, Literatura
e Arte na Cultura Portuguesa

VOL. III – Idade Contemporânea
TOMO 2

COORDENAÇÃO

Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia



Coordenadores

Samuel Dimas – Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, onde é Professor Auxiliar, investigador integrado e membro da Direção do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Membro da Direção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. Tem como principais áreas de interesse académico: Filosofia Contemporânea, Teologia Filosófica, Filosofia da Religião, Filosofia da Cultura, Filosofia da Arte, Antropologia Filosófica e Filosofia Portuguesa.

Renato Epifânio – Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Professor Auxiliar no Instituto de Arte e Design. Membro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, da Direção do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, da Sociedade da Língua Portuguesa e da Associação Agostinho da Silva. Integra a Direção da *NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o Século XXI* e é o Presidente do MIL: Movimento Internacional Lusófono. Tem como principais áreas de interesse académico: Filosofia Lusófona, Filosofia da Cultura e Semiótica.

Luís Lóia – Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, é Licenciado em Filosofia, Pós-graduado em Educação para a Cidadania e Mestre em Ciência Política e Relações Internacionais, pela Universidade Católica Portuguesa. É Professor Convidado da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, desde 2009 e Investigador do Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) e do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Integra a Direção da *Revista Nova Águia e é Editor de International Journal of Philosophy & Social Values* – Revista do CEFi. Tem como principais áreas de interesse académico a Filosofia do Conhecimento, a Ética e a Ciência Política e o estudo da Filosofia Portuguesa.

Colaboradores

Américo Pereira – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira – Universidade Católica de Petrópolis (Rio de Janeiro – Brasil)

Cláudia Maria Rocha de Oliverira – FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte – Brasil)

Constança Marcondes César – UFS – Universidade Federal de Sergipe (Brasil)

Elísio Gala – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa / Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

Eugénia Abrantes Magalhães – IEAC-GO – Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização / CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Jesué Pinharanda Gomes (†) – Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

João Rebalde – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

José Acácio Castro – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional do Porto)

José Cachaço – MIT – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

José Eduardo Franco – CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

José Pedro Angélico – CITER – Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

Lourenço Lino – MIT – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

Manuel Cândido Pimentel – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Maria Celeste Natário – Instituto de Filosofia da Universidade Porto

Maria da Conceição Camps – IEF – Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra

Maria de Lourdes Sirgado Ganho – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Teresa Dugos-Pimentel – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Thiago Leite Cabrera Pereira da Rosa – Universidade Católica de Petrópolis (Rio de Janeiro – Brasil)

Índice

III PARTE

A METAFÍSICA PLURALISTA DEÍSTA E TEÍSTA DA CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

<i>Introdução</i> – A metafísica da criação, queda e redenção, como resposta deísta, fideísta e teísta para a questão da relação entre Deus, o Homem e o Mundo, e a saudade como sentimento ontológico de regresso ou ascensão ao Paraíso	17
A. A distinção entre o retornismo deísta dos mundos sucessivos, a reintegração panteísta no absoluto indiferenciado, a adesão fideísta ao absoluto transcendente e a ressurreição teísta na relação fraterna universal de aumentativo amor	17
B. A queda da comunhão divina originária e o saudoso desejo de regresso, na esperança da redenção integral e da comunhão plena na condição futura do paraíso celestial	32

CAPÍTULO QUINTO

O DUALISMO DO DEÍSMO E DO TEÍSMO FIDEÍSTAS NO RACIONALISMO ECLÉTICO DE ORIGEM NEOKANTIANA E NEOCRITICISTA

5.1. Amorim Viana e a crítica racionalista do dogma	00
5.2. Deus e imortalidade no pensamento de Joaquim Maria da Silva	00
5.2.1. O objetivo da filosofia	00
5.2.2. A fundamentação do conhecimento da verdade na evidência do sentimento da vida e dos princípios absolutos racionais	00
5.2.3. Os princípios ou ideias inatas de bem, de belo e de infinito	00

5.2.4. Os princípios absolutos da razão são qualidades divinas e guiam o homem no conhecimento da verdade e na ação do bem	00
5.2.5. A intuição do princípio absoluto de Deus, pela iluminação da razão, como causa originária de toda a realidade	00
5.2.6. O desejo da imortalidade e a verdade da sua futura realização	00
5.3. Manuel Ferreira Deusdado e a Pedagogia da Redenção	00
5.3.1. Introdução	00
5.3.2. A profunda impressão do tomismo nos meios intelectuais e sua recepção por Deusdado	00
5.3.3. O lugar do neotomismo na filosofia na segunda metade do século XIX e no pensamento de Deusdado	00
5.3.4. A unidade do ensino e a “psicopedagogia” de Deusdado	00
5.3.5. A Finalidade da Educação	00
5.3.6. Conclusão	00
5.4. A relação entre a Providência divina e o Mundo natural na «teoria da religião» teísta de Manuel Ferreira Deusdado	00
5.4.1. Introdução: evolucionismo panteísta, criacionismo teísta, naturalismo ateu ou existencialismo deísta?	00
5.4.2. O mundo é regido pela natureza que se cria por si (panteísmo), pela ação criadora de uma causa transcendente e providencial (teísmo), ou pela existência infinita de si mesmo (ateísmo)?	00
5.4.3. A afirmação da existência de Deus pelas noções racionais inatas de absoluto, perfeição e infinito	00
5.4.4. A noção de absoluto não resulta da posição fideísta de uma crença cega nem da posição racionalista de uma pura abstração	00
5.4.5. Para a conciliação entre a providência divina e o mal do Mundo através do sentimento de uma análise psicológica e da razão de uma análise teológica	00
5.4.6. Para uma conciliação entre criacionismo e evolucionismo na correlação entre ciência, filosofia, arte, moral e religião	00
5.4.7. Conclusão: Para uma conciliação entre a metafísica, a religião, a arte e a ciência, no reconhecimento de que o ideal de Perfeição apenas se pode atingir na vida futura de Deus	00
5.5. Ter na alma a sede de infinito: Raul Proença	000
5.6. Do teísmo da filosofia cristã evangélica ao deísmo da filosofia racionalista e existencial em Delfim Santos	000
5.6.1. O Deus teísta cristão da juventude	000
5.6.2. A pluralidade da Metafísica realista e espiritual contra o monismo positivista	000

- 5.6.3. Do teísmo fideísta que nega o alcance racional das verdades metafísicas da transcendência, ao deísmo que nega a intervenção providencial e histórica de Deus 000
- 5.6.4. A liberdade da condição existencial, na unidade entre a fé e as obras, como meio para o resgate absoluto da vida eterna 000
- 5.6.5. A inadequação relativa entre o conhecer e o ser por uma distorção do processo cognitivo 000
- 5.6.6. A dimensão transobjetiva e incognoscível da realidade espiritual indiferenciada 000
- 5.6.7. A distinção entre o conhecimento lógico, a crença deísta filosófica e a revelação da religiosidade teísta 000
- 5.6.8. A adesão deísta ao mistério transcendente pelo *salto* livre e voluntarista do fideísmo existencial 000
- 5.6.9. A afirmação de Deus absolutamente transcendente e a redução da metafísica aos postulados práticos e existenciais da fé filosófica 000

CAPÍTULO SEXTO

A SAUDADE DE DEUS E A REDENÇÃO DO MAL NO IDEO-REALISMO DO CRIACIONISMO TEÍSTA

- 6.1. Criação, Queda e Redenção na monadologia teísta de Leonardo Coimbra 000
 - 6.1.1. Introdução: a metafísica da Criação e da Queda encerra uma gnose cristã? 000
 - 6.1.2. A superação do gnosticismo pelas teorias da dupla criação e da redenção escatológica integral 000
 - 6.1.3. A conciliação entre a transcendência e a imanência de Deus no Mundo por via de uma nova monadologia teísta e personalista 000
 - 6.1.4. A noção de redenção na perspectiva teísta cristã da ressurreição universal e da participação na liberdade da Vida plena 000
- 6.2. A saudade enquanto conhecimento por conaturalidade e manifestação do Amor de Deus em António Dias de Magalhães 000
 - 6.2.1. O sentimento da saudade permite o acesso a que dimensões da realidade? 000
 - 6.2.2. A razão saudosa enquanto conhecimento por conaturalidade do Ser de Deus 000

6.2.3. A saudade como experiência espiritual da contingência no nível ôntico-psicológico de cognição por conaturalidade que é voz do amor entre Deus e o homem	000
6.2.4. A saudade como manifestação da Relação amorosa do Ser divino	000
6.3. Da experiência atemática do mistério à teologia filosófica da salvação universal em Álvaro Ribeiro	000
6.3.1. A experiência atemática do Mistério como ponto de partida para a inteligibilidade racional de Deus	000
6.3.2. A relação entre a Teologia e a Filosofia, a fé e a razão, na conciliação entre a autonomia do Mundo e a presença providencial de Deus	000
6.3.3. A razão animada, na unidade de sensação, intuição, intelecção e emoção, para a relação espiritual com o sobrenatural	000
6.3.4. A colaboração do homem, pelo pensamento e pela oração, na criação redentora do Mundo	000
6.3.5. A relação entre a ciência, a filosofia, a ética, a estética e a religião na adesão ao Mistério de Deus e à Graça da Criação	000
6.3.6. A redenção escatológica: a morte como libertação para a imortalidade do Paraíso através do mistério da ressurreição	000
6.4. A renúncia do mal na metafísica cristã da redenção de Afonso Botelho	000
6.4.1. Introdução: renúncia negativa ou positiva?	000
6.4.2. O preconceito da renúncia e do sofrimento como realidades negativas	000
6.4.3. O carácter transcendente da ação moral e religiosa	000
6.4.4. O pecado, enquanto possível <i>recusa</i> de Deus, e a misericórdia enquanto necessária <i>aceitação</i> do homem	000
6.4.5. A distinção entre as noções de emanação e perfeição da Divindade grega e as noções de criação e salvação do Deus pessoal judaico-cristão	000
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	000
6.4.7. A unidade cristã entre Salvação e Perfeição, Redenção e Manifestação, Plenitude e Excesso	000
6.4.8. A Nova Criação pela ação redentora da Graça, na unidade entre o natural e o sobrenatural	000
6.5. A viagem como peregrinação e ascese em Dalila Pereira da Costa	228

6.6. A distinção entre o tempo mítico grego (angústia da tragédia) e o tempo histórico judaico-cristão (esperança bíblica) na teleologia escatológica de António Quadros	000
6.6.1. A razão estática e a razão dinâmica	000
6.6.2. A saudade como expressão emocional do mito e do mistério e a angústia como expressão emocional da utopia e da uchronia	000
6.6.3. Para uma conciliação entre a providência divina e a liberdade humana	000
6.6.4. A relação entre o movimento providencial divino da Criação e o movimento histórico da responsabilidade humana no plano redentor do Universo	000
6.7. Pinharanda Gomes – Peregrino do Absoluto	000
6.8. A intuição de Deus e a linguagem mítica e mistérica da sua manifestação na Teodiceia criacionista de António Braz Teixeira	000
6.8.1. Introdução: a que condição da experiência do Ser corresponde o mito?	000
6.8.2. A experiência intuitiva e transcendental do ser de Deus	000
6.8.3. A relação da razão com o irracional de si mesma na experiência do Mistério do ser	000
6.8.4. Uma teodiceia ou teologia filosófica que se ocupa da religião natural e da religião revelada para conceber a ideia de Deus	000
6.8.5. Colaboração do homem na ação divina de redenção e plenificação do Mundo	000
6.8.6. A narrativa mítica traduz a experiência ante-predictiva do ser originário que não é da ordem da lógica explicativa do devir, mas da ordem imutável e inefável do Mistério	000
6.8.7. O mito traduz a relação de harmonia entre Deus, homem e natureza, anterior à cisão e queda	000
6.8.8. Conclusão: o mito como narrativa simbólica sobre o sentimento saudoso da relação de harmonia na vida do Mistério transcendente de Deus	000
6.9. A razão mistérica e a redenção cósmica em Manuel Ferreira Patrício	000
6.9.1. Introdução: para uma noção de razão histórica, hermenêutica e mistérica	000
6.9.2. A razão poética e a manifestação da vida em eterno renascimento	000
6.9.3. A distinção entre razão enigmática e razão mistérica na procura de dizer o Excesso	000
6.9.4. A visão em enigma da razão mística, que pela decifração da visão beatífica, ascende ao conhecimento perfeito de Deus,	

e a visão em mistério da razão mistérica, que reconhece o carácter ontológico do Excesso divino.	000
6.9.5. Conclusão: a <i>redenção cósmica</i> da vida relacional em Deus como resposta para a interrogação sobre o sentido da existência e da morte	000
6.10. Saudade, Redenção e Escatologia: um diálogo com alguns pensadores portugueses contemporâneos	000
6.10.1. O lugar filosófico-contextual da Saudade	000
6.10.2. Redenção, Escatologia e Saudade	000

IV PARTE

A METAFÍSICA PLURALISTA TEÍSTA DA CRIAÇÃO E REDENÇÃO, MANIFESTAÇÃO E COMUNHÃO

Introdução – A dinâmica relacional e analógica da coexistência entre o monismo e o dualismo e da correlação entre a unidade e a diversidade, a identidade e a diferença na metafísica da participação criadora e da manifestação plenificadora do Ser 000

A. A metafísica da redenção parcial da História, pela correlação entre ação sobrenatural e transcendente da Graça divina e a adesão ética e espiritual do homem	000
B. A metafísica da plenificação universal da História, pela manifestação simultaneamente transcendente e imanente do amor arrebatador de Deus no homem e no mundo	000

CAPÍTULO SÉTIMO

CRIAÇÃO, MORTE E REDENÇÃO NAS VIAS ANTROPOLÓGICAS, ONTOLÓGICAS, ÉTICAS E MÍSTICAS DA METAFÍSICA QUE ADMITEM A CONCOMITÂNCIA DEFINITIVA DA SALVAÇÃO E DA CONDENAÇÃO

7.1. As relações entre razão e fé, esperança e caridade no signo do Neotomismo	000
7.1.1. A Filosofia como conhecimento do amor de Deus em Francisco Xavier Rondina	000
7.1.2. Da luz da razão à alma aos pés de Jesus em Tiago Sinibaldi	000
7.1.3. Do otimismo relativo à plenitude da bem-aventurança em Deus no pensamento de Manuel Correa de Barros	000

7.2. Tiago Sinibaldi, Escatologia e Redenção	000
7.2.1. Doutor Sinibaldi	000
7.2.2. A filosofia tomista de Sinibaldi	000
7.2.3. Espiritualidade, Redenção e Escatologia	000
7.2.4. Conclusão	000
7.3. A <i>Metafísica</i> de Cassiano Abranches: causalidade, finalidade e teologia filosófica	000
7.3.1. Introdução	000
7.3.2. Causalidade	000
7.3.2.1. Via empirista da causalidade	000
7.3.2.2. Limites da abordagem empirista	000
7.3.2.3. Primado metafísico da identidade	000
7.3.2.4. Impossibilidade de uma alteridade absoluta	000
7.3.2.5. A causalidade como inteligibilidade da alteridade	000
7.3.2.6. Contingência necessária	000
7.3.2.7. Formulação do princípio de causalidade	000
7.3.3. Finalidade	000
7.3.3.1. Finalidade empirista	000
7.3.3.2. Crítica da finalidade empirista	000
7.3.3.3. <i>Omne agens agit propter finem</i>	000
7.3.3.4. Existência intencional do fim	000
7.3.3.5. Da intencionalidade à Causa Final	000
7.3.4. Teologia Filosófica	000
7.3.4.1. Pensar é afirmar Deus	000
7.3.4.2. Dos seres ao Ser	000
7.3.4.3. Participação e analogia	000
7.3.5. Conclusão	000
7.4. Homem, um ser para a transcendência, a conceção de homem em Lúcio Craveiro da Silva, S. J., segundo o <i>Cursus Philosophiae Moralis</i>	000
7.4.1. Nótula Introdutória	000
7.4.2. O <i>Cursus Philosophiae Moralis</i>	000
7.4.3. Do fim último do homem e da beatitude	000
7.4.4. Do fim da vida presente	000
7.4.5. Conclusão	000
7.5. Escatologia e redenção em José Bacelar e Oliveira	000
7.6. A hermenêutica mística da morte e da imortalidade na historiografia de Mário Martins	000

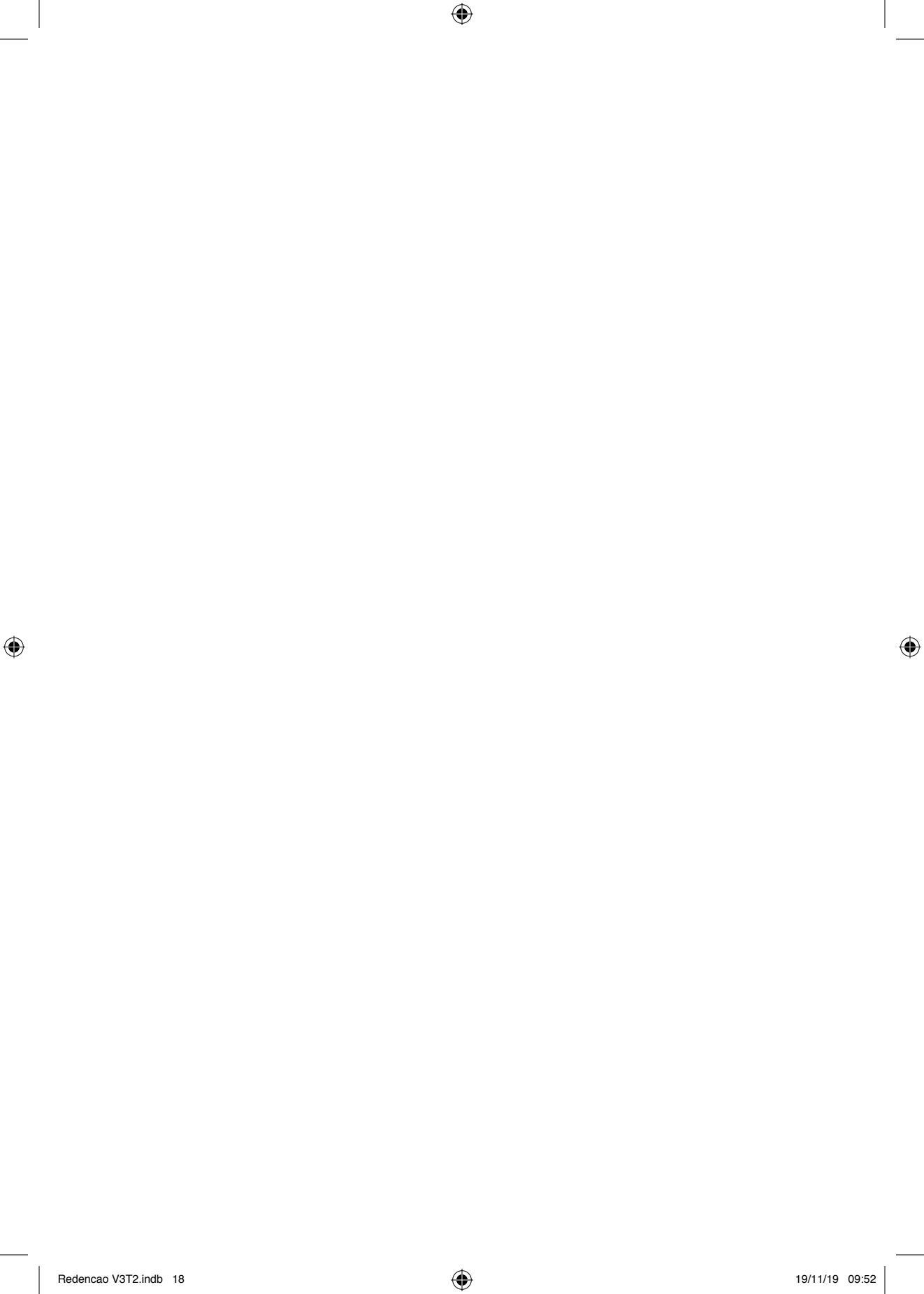
7.6.1. Introdução: vida e obra sob o ponto de vista de uma hermenêutica mística	000
7.6.2. Para uma superação da influência do dualismo gnóstico na filosofia cristã da morte com o recurso a categorias existenciais	000
7.6.3. A saudade da pátria celeste e a peregrinação interior para satisfação do desejo de imortalidade	000
7.6.4. A influência do pensamento gnóstico no cristianismo: o dualismo maniqueísta da contraposição entre matéria e espírito e o monismo panteísta da emanção e degradação do espírito divino na matéria	000
7.6.5. Sobre a restauração universal da pré-existência celestial em Orígenes e sobre a negação do pecado original e da graça redentora em Pelágio	000
7.7. Esperança, utopia e redenção: para uma espiritualidade da globalização em P. Manuel Antunes	000
7.7.1. Bancarrota das ideologias	000
7.7.2. <i>Grande Esperança e Homo Misericors</i> : pilares da espiritualidade de Globalização e da Redenção	000
7.8. Francisco da Gama Caeiro: um olhar franciscano	000
7.8.1. Vida Ativa	000
7.8.2. Vida Contemplativa	000
7.8.3. Conclusão	000

CAPÍTULO OITAVO

CRIAÇÃO E MANIFESTAÇÃO NAS VIAS ONTOLÓGICAS, FENOMENOLÓGICAS E HISTÓRICO-HERMENÊUTICAS DA METAFÍSICA QUE ESPERA A PLENITUDE UNIVERSAL DO AMOR

8.1. A divinização do homem e do mundo na glória da vida eterna em Eduardo Abranches de Soveral	000
8.1.1. A teologia filosófica enquanto reflexão sobre a experiência atemática do Deus da Vida	000
8.1.2. Da experiência atemática e vital de Deus à reflexão filosófica sobre a realidade pessoal e misteriosa da sua essência	000
8.1.3. A relação entre a razão e a fé na reflexão crítica sobre a relação redentora entre Deus e o Mundo	000
8.1.4. A redenção do mal e da finitude como fruto da relação entre Deus e o mundo na mediação da Encarnação e da Graça	000

8.1.5. A ação superabundante do Amor divino na Criação e na Redenção Cósmica integral	000
8.2. A estrutura do conhecimento em José Enes	000
8.2.1. O lugar do ser humano no Universo	000
8.2.2. O duplo ato da inteligência: intuito e discurso	000
8.2.3. O ser que se mostra no com-agir do sentir	000
8.2.4. Considerações finais	000
8.3. A dialética ascensional e plenificante dos seres finitos para o Ser puro e transcendente na metafísica do Excesso de Ângelo Alves	000
8.3.1. Introdução: para uma metafísica ascensional da plenificação e do Excesso	000
8.3.2. A presença transcendente e imanente do Ser puro e abscondito no Mundo: sobre o ente-sendo pelo ser existente no ser subsistente para o ser para-sistente	000
8.3.3. O movimento ascensional espiralar da atividade plenificante do pensamento (gnosilogia) e do Mundo (ontologia e cosmologia)	000
8.3.4. A correspondência entre a ordenação ontológica dos seres para o Espírito puro da Verdade e do Bem e a economia soteriológica da revelação	000
8.4. Transcendência, imanência, relação: o “logos” do acto religioso, no pensamento de Manuel da Costa Freitas	000
8.5. Jorge Coutinho: Redenção e escatologia no horizonte da Verdade	000
8.6. Antropologia Mística e Redenção no Pensamento de Maria Cândida Pacheco	000
8.6.1. A leitura de S. Gregório de Nissa	000
8.6.2. Ratio e Sapientia	000
8.6.3. A leitura de St.º António de Lisboa	000
8.7. Escatologia e soteriologia na obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves	000
8.7.1. Introdução	000
8.7.2. A unidade diferenciada do Ser	000
8.7.3. A <i>revelação</i> de Deus na vida humana e no mundo	000
8.7.4. A comunhão como eixo de transformação da cultura	000
Bibliografia	000



III PARTE

A METAFÍSICA PLURALISTA DEÍSTA E TEÍSTA DA CRIAÇÃO, QUEDA E REDENÇÃO

INTRODUÇÃO

A metafísica da criação, queda e redenção, como resposta deísta, fideísta e teísta para a questão da relação entre Deus, o Homem e o Mundo, e a saudade como sentimento ontológico de regresso ou ascensão ao Paraíso

Palavras chave: deísmo, fideísmo, panteísmo, teísmo, criacionismo, dualismo, pluralismo, racionalismo, desmitificação, maniqueísmo, retornismo, fé e razão, dupla verdade, ressurreição, escatologia, gnosticismo, queda, agnosticismo, metafísica da saudade, ateísmo, teologia natural, teologia revelada, progresso metafísico, existência, essência, idealismo, realismo, racionalismo, empirismo, crença filosófica, regiões da realidade, homogêneo, heterogêneo, nada, nirvana, espírito puro, ato de existir, dogmática, ser em si, ecletismo, neocriticismo, neokantismo, neo-escolástica, absoluto, monismo, alteridade, imobilismo, assíntota, incognoscível, reminiscência, perfectibilidade, ciência, renascença portuguesa, lusitanismo, europeísmo, saudade, paraíso, mal, saudosismo, liberdade, vontade, culpa, individualidade, amor, perfeição, redenção cósmica, redenção integral, monadologia personalista, conhecimento-amante, mito, Mistério, razão mistérica, desmitificação, teodiceia, protologia, escatologia, salvação, condenação, paraíso.

A. A distinção entre o retornismo deísta dos mundos sucessivos, a reintegração panteísta no absoluto indiferenciado, a adesão fi- deísta ao absoluto transcendente e a ressurreição teísta na relação fraterna universal de aumentativo amor

Iniciamos o capítulo quinto da nossa investigação com a apresentação do pensamento racionalista de Amorim Viana que, inspirado em autores como Descartes, Leibniz, Kant e Newton, viria a marcar o espírito das gerações

portuguesas seguintes, quer no plano emanatista de filósofos como Sampaio Bruno, quer no plano deísta de filósofos como Delfim Santos e Raul Proença, quer no plano teísta de filósofos como Joaquim Maria da Silva, Ferreira Deusdado e Leonardo Coimbra.

Se no tomo anterior, nos situámos no registo gnóstico de uma configuração monista do real, cuja transitória diferenciação degradativa é concebida como uma cisão ou separação que se destina a ser superada escatologicamente num princípio único de absoluta indiferenciação, neste tomo iremos percorrer uma mundividência diferente, ora fundada num verdadeiro dualismo deísta que contrapõe o divino e o humano, ora fundada no teísmo que introduz uma leitura histórica do real com uma conciliação entre o tempo e a eternidade sem esbater as suas diferenças. Se no tomo anterior, a tónica teológica reside na imanência da memória e do regresso ao passado, bem como na imanência do futuro utópico, neste tomo a incidência está na dimensão da transcendência e na categoria teológica do futuro escatológico que não anula a história, mas plenifica-a. A esperança é a categoria central, que significa ação e expectativa no contexto do sentido aberto do tempo e do sentido gratuito da nova criação.

Destacamos, neste novo contexto, a evidência dada à desmitificação na hermenêutica dos textos sagrados, que, por um lado, permitirá substituir as teorias do mito pelas teorias do mistério e permitirá superar os dualismos maniqueístas nas teologias soteriológicas e escatológicas, e que, por outro lado, dará continuidade à transição gnosiológica das formas da *adequatio* para as formas de *inadequação* que terão como princípio, em consonância com a metodologia científica atual, não a perspectiva ontologista do conhecimento da essência de Deus, mas a perspectiva criacionista do permanente e inventivo abeiramento da sua realidade eterna¹, naquilo a que Leonardo Coimbra chamará de *movimento assintótico* da razão para o Mistério do Ser², José Enes chamará de *conhecimento transpredicativo*³, e Ricardo Barroso Batista chamará de progressiva *aproximação à verdade* na união complementar entre a ciência e metafísica⁴. Mas é um processo longo e dramático que levará autores, como Amorim Viana, a tentarem conciliar as crenças religiosas tradicionais com as novas categorias científicas e metafísicas, conduzindo a posições heterodoxas, como a rejeição da intervenção divina traduzida pela noção de «milagre» ou a rejeição da condenação eterna, problemas que só em

¹ Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, Lisboa, INCM, 2003, p. 285.

² Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

³ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, pp. 128-129.

⁴ Cf. Ricardo Barroso Batista, «Crítica à Metafísica Analítica Contemporânea e reposicionamento da Metafísica face à Ciência, num compromisso ôntico com a verdade», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 68, Fasc. 1-2 (2012), p. 165.

meados do século seguinte serão discutidas teologicamente em diálogo com a ciência e a filosofia por autores como Walter Kasper e Karl Rahner.

Na sinuosidade deste caminho, os autores apresentados neste capítulo retomam um movimento iniciado no século XIII de São Boaventura, não apenas de reabilitação da natureza e da autonomia do mundo, mas também de mudança da prevalência de um processo puramente racional, que procurava provar a realidade necessária divina a partir do contingente, para um processo vital de alcance mistérico, em que a razão reclama a sua própria superação e dá prevalência ao conhecimento inato de Deus, seguido pela tradição augustiniana-anseimiana. Esta metafísica neo-escolástica, que podemos identificar no racionalismo eclético de autores como Joaquim Maria da Silva e Manuel Ferreira Deusdado, afasta-se do necessitarismo neoplatónico de tendência panteísta e apresenta as mais elevadas manifestações do Ser ao nível da vontade, da liberdade, da decisão, numa conciliação entre a teoria da iluminação augustiniana, que sublinha a presença de Deus e a sua liberdade infinita, e a teoria da abstração aristotélica, que destaca a autonomia natural do finito e o valor intrínseco das criaturas, sem comprometer a individualidade, a responsabilidade e a causalidade.

Mas, em vez de seguir a metafísica tradicional das provas da existência de Deus de autores teístas como Silvestre Pinheiro Ferreira, que recorre ao princípio aristotélico-tomista da causalidade e ao princípio leibniziano da harmonia do mundo⁵, e em vez de seguir a teoria da dupla verdade, comum ao ecletismo iluminista da época em autores como Joaquim Maria da Silva que se socorre da noção cartesiana das *ideias inatas*⁶; Amorim Viana aplica o método de acatar os sentimentos religiosos da fé como inspirações do Céu e depois aclará-los pela razão, que caracteriza como sendo também uma faculdade divina⁷. Nesse âmbito, o autor procura fazer uma análise racional dos mistérios da fé da experiência religiosa cristã através do recurso à tradição filosófico-teológica ocidental, marcando uma posição de rutura, não só em relação ao irracional romântico, ao mítico esotérico e ao positivismo materialista, vigentes no seu tempo, mas também em relação à tradição ortodoxa aristotélico-tomista dominante na filosofia portuguesa da primeira metade do século XIX, onde pontificava a figura de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846).

Como vimos no volume anterior, o pensamento de Pinheiro Ferreira, fiel à ortodoxia do teísmo cristão, parte da conceção de um Deus criador eterno, pessoal e onipotente, que a tudo assiste com a suma bondade e sabedoria da sua providência, e estabelece uma visão harmónica entre a razão e a fé, a

⁵ Cf. Maria Luíza Cardoso Rangel de Souza Coelho, *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, Livraria Cruz, 1958, pp. 84-85

⁶ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863, p. 16.

⁷ Cf. Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, p. 30.

filosofia e a religião, aceitando a validade e a verdade da Revelação evangélica e admitindo a crença em acontecimentos inefáveis, como aqueles que se expressam mediante os dogmas da Trindade divina, do pecado original, da redenção, da encarnação, da morte e ressurreição de Cristo, da sua presença na Eucaristia, da sua ação providencial nos milagres e da possibilidade da eternidade na salvação da glória ou na condenação do Inferno⁸.

Ora, este dogma da eternidade das penas é uma das posições ortodoxas que será racionalmente recusada por Amorim Viana, explicando que se deve a uma conceção mítica e vingativa do divino que já não pode ser aceite pela teologia moderna, mas que ainda é adotada pela dogmática, dando origem a uma moral perversa em que o homem não abraça a virtude pelo puro amor de Deus e pela satisfação interior de praticar o bem, mas apenas por temor ao Inferno, esperando pelo fim da vida para fazer boas ações e assim ainda se salvar:

A religião que proclama que toda a perversidade pode ser absolvida, que o maior pecado é desesperar da própria salvação, aniquila de facto o Inferno; mas em sua dogmática contraditória, conservando-o, põe o fiel na seguinte alternativa: ou meditar constantemente nas penas eternas e, para fugir delas, abandonar o mundo e entregar-se a estéreis práticas supersticiosas e a bárbaras mortificações, ou recalcar dentro do peito esse temor, dar-se à vida activa, à labutação mundana, e reservar para a hora da morte a sua conversão.⁹

Assim, Amorim Viana (1822-1901) propõe uma razão crítica e hermenêutica que, por um lado, se apresenta segura da sua dedutiva evidência e também segura dos seus limites, e, por outro lado, não deixa de reconhecer o irracional e o inefável do mistério ontológico, bem como a importância da fé, da intuição e do sentimento no processo cognitivo. Embora, numa certa perspectiva, o seu pensamento pareça resistir a abrir-se ao sentido irracional da razão (porque acaba por apresentar o divino como garantia da sua dedutiva evidência) e embora não conceba a razão como tendo a sua fonte numa intuição primordial (porque só a Deus é dado intuir e alcançar num relance a verdade na sua totalidade), noutra perspectiva, viria a possibilitar o desenvolvimento de uma razão aberta ao outro de si mesma. Não só por admitir uma inadequação entre o conhecer e o ser, na medida em que a sabedoria está reservada a Deus e o homem, pelo raciocínio, apenas consegue ver na harmonia da existência o reflexo do verdadeiro ser, mas também por reivindicar os direitos da teologia natural perante a instituída teologia revelada. Nesse sentido admite, por exemplo, embora em termos distintos da

⁸ Cf. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, § 357-372, trad. de Rodrigo Cunha, Lisboa, INCM, 2005, pp. 123-125.

⁹ Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, p. 283.

ortodoxia cristã de Silvestre Pinheiro Ferreira, a relação da razão com a fé, e introduz a necessidade de complementaridade de alguns conceitos oriundos do desenvolvimento das ciências da natureza e da psicologia, como viria a concretizar-se mais tarde com as noções de «razão vital» da visão histórico-vitalista de Ortega y Gasset e de «razão experimental» da visão intuitivo-racional do criacionismo de Leonardo Coimbra: «A razão humana é fraca. Não pode atingir a ciência. Só Deus é sábio. O homem pelo raciocínio apenas vê na harmonia o reflexo do imutável, do verdadeiro ser. Mas esse esforço, que constitui a filosofia, é o mais nobre, o mais relevado a que alcança»¹⁰.

Este debate sobre a necessidade da análise racional da revelação e sobre a separação entre as matérias da razão e as matérias da fé revelada, que vem da filosofia moderna kantiana e se desenvolve no neocriticismo, tem na cultura filosófica portuguesa da segunda metade século XIX alguma importância, como podemos verificar pela análise do pensamento de autores como Joaquim Maria da Silva, que em 1863 edita a obra *Estudos de Philosophia Racional*. A preocupação da obra centra-se no conhecimento do homem e do seu destino, sem recorrer às crenças religiosas que estão num plano superior ao da filosofia, a partir do método cartesiano da dúvida e da necessidade de proposições racionais precisas e rigorosas¹¹. Esta clara distinção entre os planos da razão e da fé será elogiada por Manuel Ferreira Deusdado, que defende o propósito metodológico de evitar oposição ou contradição entre os dois domínios na procura da verdade¹².

O pensador da *Philosophia Racional* refere-se à verdade objetiva da existência do sujeito a partir do sentimento inequívoco que cada um tem de si mesmo (consciência) e refere-se à verdade objetiva do princípio do bem com que cada um avalia as suas ações, no reconhecimento de que, embora exista na subjetividade de cada um, não tem origem na humanidade: existe de forma incondicional e absoluta independentemente das criaturas¹³. Dessa maneira, inicia a sua reflexão no combate a todos os ceticismos e na afirmação do absoluto, em que se situa a verdade, como a mais perfeita de todas as realidades objetivas.

Quer isto dizer que para além dos conhecimentos diretos dados pelas percepções, há conhecimentos indiretos dados pelas concepções e conhecimentos universais que tem uma origem superior não sensível ou reflexa, como são as ideias de bem e de infinito¹⁴. Usando o mesmo raciocínio racionalista

¹⁰ *Ibidem*, p. 235.

¹¹ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Typographia da mesma Academia, 1863, pp. 2-3.

¹² Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, traduzido, prefaciado e anotado por Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, p. 72.

¹³ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, p. 8.

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 13-15.

de Descartes, o autor acabará por associar ao Deus da fé, colocado entre parêntesis no processo dedutivo, a causa absoluta destas ideias inatas que é princípio e causa de todas as coisas¹⁵. O seu contemporâneo Manuel Ferreira Deusdado aplicará este mesmo processo da passagem do finito ao Infinito, ou do Mundo a Deus, que tem origem em Si desde toda a eternidade e não a partir de outrem. Em comum com Amorim Viana, mas sem abdicarem das suas perspetivas teístas, Joaquim Maria da Silva e Manuel Ferreira Deusdado, na linha da teoria augustiniana da iluminação, defendem que o conhecimento dos universais ou infinitos vem diretamente de Deus, bom, sábio e poderoso, por meio da irrecusabilidade do sentimento de desejo de plenitude e por meio da luz da razão¹⁶.

Neste sentido, Manuel Ferreira Deusdado (1858-1918) desenvolve uma filosofia realista e teísta em diálogo crítico com o empirismo inglês e com o racionalismo neokantiano, servindo-se das categorias modernas da ciência psicológica sobre o sentimento congénito de Infinito, servindo-se das categorias escolásticas acerca do divino que atrai a Si todas as criaturas, e servindo-se das categorias lógicas, metafísicas e psicológicas do pensamento francês de autores como Ravaisson, Renouvier e Lachelier. Ao arrepio da cultura ateia positivista de Comte, que tudo pretendia reduzir ao material, e da cultura panteísta idealista de Hegel e Schelling, que tudo pretendia reduzir ao pensamento puro e simples¹⁷, o pensador português desenvolve um diálogo entre a tradição metafísica escolástica e a psicologia moderna, de acordo com o desenvolvimento científico da sua época que, no caso da filosofia, significava atender também ao criticismo neo-kantiano sem se deter no seu apriorismo. Encontra na metafísica espiritualista francesa do seu tempo esse termo intermédio entre o materialismo e o panteísmo, o realismo e o idealismo, em que pode desenvolver a sua teoria psicológica atenta à coexistência do universal e do singular, da razão e da experiência, do pensamento e do sentimento¹⁸. Contra as filosofias místicas neoplatónicas e orientais que defendiam o acesso à verdade de Deus de forma imediata, sem a mediação dos sentidos e da razão, apresenta a necessidade de uma correta compreensão dos fenómenos psíquicos pela conciliação entre o método introspetivo e o método experimental demonstrativo¹⁹.

Procura, dessa maneira, um equilíbrio entre a razão e a fé que evite os dogmatismos racionalistas e fideístas, os quais têm em comum a perspetiva deísta e agnóstica de Deus absolutamente incognoscível. A verdade da existência do Infinito absoluto impõe-se ao pensamento pelo sentimento vital de

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 27.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 28.

¹⁷ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888, pp. 29-30.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 32.

¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 4-6.

radicação no Ser, sem a necessidade de recorrer à fé sobrenatural da revelação ou à razão lógico-analítica e aos argumentos metafísicos sobre as provas da existência de Deus: «A abstracção que para a sciencia é uma necessidade e um poderoso recurso, quando se faz abuso d'ella torna-se uma doença altamente nociva ao progresso da sciencia»²⁰.

A filosofia da religião de Manuel Ferreira Deusdado desenvolve-se no plano de uma teodiceia cristã que incorpora os desenvolvimentos recentes da psicologia, da sociologia e da história comparada das religiões. Insere-se no espírito racionalista pós-kantiano que desvaloriza a metodologia metafísica tradicional da descrição conceptual dos atributos divinos essenciais e valoriza a visão escolástica de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino sobre o desejo natural de Deus, concebido como transcendente e Criador. Considera Deusdado que a escola do neocriticismo kantiano não anula a metafísica, como pretendia o positivismo de Comte, mas limita-se a fixar-lhe a esfera de atuação, constituindo-se como uma via credível de reflexão filosófica sobre a religião e as categorias teológicas²¹. Em diálogo com Martins Capela, considera situar-se neste âmbito, a renovação filosófica tomista que procura defender a verdade religiosa no terreno da ciência, nomeadamente através de figuras ilustres como o cardeal Mercier da Universidade de Lovaina²².

Dessa maneira, a obra do autor procura um conhecimento integral que inclui o método comparativo da história das religiões e da antropologia cultural, o método filológico e compreensivo da hermenêutica, o método argumentativo e dedutivo da metafísica e o método introspectivo e experimental dos fenómenos percetivos aplicado pela psicologia. A experimentação é importante para a psicologia, mas há princípios superiores que antecedem a demonstração que dela resulta e que têm de ser dados pela filosofia, no reconhecimento de que toda a demonstração se apoia em algum princípio indemonstrável²³. Esta valorização da interdisciplinaridade marca o espírito moderno deste pensador, que recorre à noção de progresso espiritual da humanidade para defender que nessa evolução a cosmogonia surge como elemento necessário para o estudo da religião, sendo formada, não de puros sentimentos, como acontece na poética da alma popular, mas de pensamentos e ideias, como acontece nos ambientes escolares. O fenómeno psíquico da religião natural é uma especificidade da espécie humana, que não advém apenas da admiração pela origem e do medo pelo fim, em sentido protológico e escatológico, mas advém da aspiração ao infinito²⁴.

²⁰ *Ibidem*, p. 158.

²¹ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 85.

²² Cf. *ibidem*, p. 87.

²³ Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 149.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 144.

O sentimento da religião é coexistente com a humanidade civilizada é e um consolo para as almas amarguradas pelas angústias da vida. Sujeitas ao absurdo do mal, do sofrimento e da morte, oferece-lhas os sentimentos da alegria e da esperança, na experiência saudosa da aspiração para o Absoluto. No seu entender, esta ideia fornecida pela consciência e identificada pela psicologia, de que os sentimentos da religiosidade e da moralidade são essenciais da natureza humana, pode ser comprovada pela etnologia que encontra sentimentos análogos em todos os povos e culturas e pela antropologia que descobre nas sepulturas de povos extintos, crenças semelhantes²⁵.

O problema da alma na relação com o corpo e com Deus deve ser objeto de estudo da psicologia e da metafísica, pelo que, em implícito diálogo com a filosofia platónico-augustiniana, Ferreira Deusdado concebe o espírito humano como um débil raio da Luz de Deus criador²⁶, realidade que para além de ser enunciada pela revelação e deduzida pela teodiceia, também é verificada pela psicologia a partir da análise introspetiva e experimental do sentimento de Infinito e de Plenitude: «A aspiração illimitada do finito para o infinito, entalhada em todas as almas e exteriorisada na prece é uma operação espiritual que cientificamente demonstra Deus»²⁷. A felicidade terrena é limitada, pois o homem vive na tensão entre o sofrimento e a esperança, pelo que o desejo do ideal de plenitude só pode ser saciado na fonte da fé religiosa que o Budismo apelida de nirvana e o Cristianismo de bem-aventurança eterna²⁸.

Esta felicidade escatológica alcança-se, não apenas pelo esforço cognitivo na procura da verdade e pelo esforço ético na procura do bem comum, mas também pela fé religiosa em Deus, o único que pode saciar os desejos infinitos do homem:²⁹ «Uma sociedade, desapegada do amor de Deus, mergulha-se no amor do mundo, e tresloucada pelo apetite devorador do prazer torna-se, moralmente incapaz de levantar o espírito ao alto»³⁰. O ideal da alma humana, dado pela razão, pela fé e pelo entusiasmo da imaginação, é atingir a realidade absoluta de Deus, cujos atributos essenciais são a Beleza, o Bem e a Verdade, que em todos os aspetos da realidade se unem indissolivelmente: «Em todas as cousas há, ao mesmo tempo, Beleza, Moral, e Matemática, isto é, com que mover, a um tempo, sentimento, consciência e reflexão»³¹. Mas a felicidade da condição escatológica da vida plena no amor Divino pode ser prefigurada na existência terrena pelo sentimento estético da contemplação desinteressada das obras do Criador e das suas interpretações mediadas pela

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 8.

²⁶ Cf. *idem*, *Pensamentos*, Angra do Heroísmo, Tipografia Souza & Andrade, 1903, p. 9.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 18.

²⁸ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, Angra do Heroísmo, Livraria Editora Andrade, 1917, p. 6.

²⁹ Cf. *ibidem*, p. 7.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

³¹ *Ibidem*, p. 12.

alma do artista, pelo sentimento religioso da contemplação mística e pelo sentimento moral da caridade³².

Outro importante representante do deísmo racionalista da primeira metade do século XX é o filósofo Raul Proença (1884-1941). Este autor pertence ao movimento da *Renascença Portuguesa* que tinha como objetivo fundamental, não apenas, divulgar os ideais republicanos e democratas de justiça, igualdade, liberdade e solidariedade, mas também, e ao mesmo tempo, redescobrir as matrizes tradicionais e proféticas da cultura lusitana espiritualista, representadas por noções como as de *Saudade*, *Messianismo*, *Sebastianismo* e *Paganismo transcendente*. Esta Associação procurava levar até ao povo a revolução republicana dos valores democratas da liberdade e da justiça, através do pensamento e da educação, por meio de uma filosofia metafísica e de uma poesia mística. Considera Leonardo Coimbra que a Democracia é a face política de uma atitude espiritual da consciência coletiva, que pela ação de uma *Razão* dinâmica e progressiva, por oposição a uma *Razão* abstrata e absolutista, procura a liberdade da harmonia e da justiça: «A Democracia será, pois e igualmente um método construtivo da realidade social e não uma certa realidade que oprima a própria Liberdade que a criou e quer crescer, subir, exaltar-se»³³. Nas noções de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*, está a condensação dos juízos de existência e de valor, que são os *atos* da própria vida do pensamento dialético criacionista, que através das organizações sociais, políticas e económicas, tende a ampliar a comunicação no abraço da grande Unidade divina³⁴.

Como se pode verificar pela análise do seu ideário e pela análise do género e teor do conteúdo das suas publicações, este movimento é herdeiro de algumas das mais importantes expressões culturais do final do século XIX: o liberalismo romântico e patriota de Passos Manuel, Almeida Garrett, Alexandre Herculano, Camilo Castelo Branco e Júlio Dinis; o republicanismo de José Estêvão e José Félix Henriques Nogueira; o socialismo espiritualista do filósofo racionalista Amorim Viana; o socialismo humanista de Antero de Quental e o espírito de justiça social das *Conferências do Casino* (da Geração de 70); a *Liga Patriótica do Norte* de Joaquim Vasconcelos, Basílio Teles e Ricardo Jorge; a ontologia monista-emanatista do gnosticismo de Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno; o *Neo-Garretismo* lusitano de Alberto de Oliveira e Afonso Lopes Vieira e o sentimentalismo intuitivo de António Nobre; o simbolismo de Gomes Leal e Camilo Pessanha e ainda o lirismo subjetivo de João de Barros e o pessimismo de Manuel Laranjeira. As suas preocupações pedagógicas e morais representavam a continuidade dos pensamentos metafísicos de José Maria da Cunha Seixas e de Sampaio Bruno, em torno de

³² Cf. *ibidem*, p. 16.

³³ Leonardo Coimbra, «Comemoração das Constituintes de 1820», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, p.191.

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 192.

temas teodíceicos fundantes como, por exemplo, a Verdade, a existência de Deus e dos seres espirituais, a compreensão do Mundo, o problema do Mal, o mistério da Queda, a Justiça universal e o Messianismo³⁵.

O movimento da *Renascença Portuguesa* ocupava-se de uma dupla valência: a preocupação cultural da identidade lusitana, através de uma reflexão metafísica e espiritualista, e a preocupação de intervenção social numa perspectiva racionalista e pragmática mais próxima da intervenção política. Autores como Teixeira de Pascoaes vão acentuar mais a primeira vertente, autores como Leonardo Coimbra e Raul Proença vão dar especial atenção também à segunda perspectiva. Os impulsionadores deste projeto, coincidente com a reabertura da Universidade Popular do Porto, disponibilizam-se para ouvir todas as individualidades da cultura nacional que pela sua competência e mérito o mereçam. Apelando assim para um rejuvenescimento sociopolítico dos valores do Amor, da Verdade e Justiça, Jaime Cortesão procura, deste modo, no texto de apresentação da revista *A Vida Portuguesa*, inflamar os espíritos para uma nova vida social portuguesa, de espírito aguerrido, original, entusiástico e voluntarioso.

Neste periódico vão ser publicados os manifestos da discórdia entre a perspectiva saudosista de Pascoaes, assente num lusitanismo fundamentado no génio da Raça e na defesa da sua autonomia espiritual, e a perspectiva racionalista de Raul Proença, alicerçada num europeísmo que procura um renascimento da cultura portuguesa por via de uma ação educativa e política que deve adotar as descobertas da modernidade. Raul Proença, à semelhança daquilo que já tinha sido a reivindicação da Geração de 70, refere-se aos ventos d'além Pirenéus que trazem os princípios do cientismo, positivismo, evolucionismo e determinismo³⁶. A renascença política e social não pode ser feita apenas com a energia dos valores de interioridade da *Saudade*, como defendia Pascoaes pela invocação emotiva e mística de sonho e mistério, mas exige uma intervenção enérgica de cariz político e pedagógico que possa criar uma *elite consciente* e uma *opinião pública esclarecida*³⁷.

A partir do reconhecimento do sentido trágico da vida e do problema desconcertante do mal, o pensamento dos autores da *Renascença Portuguesa* encerra uma divergência fundamental, que procurámos ilustrar na divisão entre a primeira e a segunda parte deste volume e que se situa entre a ontologia monista do gnosticismo panteísta e a ontologia pluralista do gnosticismo dualista e deísta e do criacionismo teísta. A teoria da criação, com o recurso à conceção analógica da realidade, procura uma solução para o problema da relação entre o Ser e os seres, Deus e o Mundo, que ultrapasse a dicotomia metafísica dos dualismos que impedem a relação pela afirmação da absoluta

³⁵ Cf. Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa – Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990, pp.15-47.

³⁶ Cf. Raul Proença, *Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22 (10 de fevereiro de 1914), p. 13.

³⁷ Cf. *idem*, *Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22 (22 de fevereiro de 1914), p.12.

transcendência e dos monismos que anulam a relação pela afirmação da total imanência.

Como pudemos verificar na continuidade da investigação apresentada no tomo anterior, a metafísica realizada pelos autores da *Renascença*, pelos seus antecessores e pelos seus discípulos, configura-se de duas maneiras fundamentais e divergentes, naquilo a que podemos chamar, por um lado, uma Metafísica da Degradação e da Restauração e, por outro, uma Metafísica da Criação e da Redenção: a) a primeira, na linha de Antero de Quental, Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno, Raul Brandão, Teixeira de Pascoaes, Sant'Ana Dionísio, Amorim de Carvalho, José Marinho, Orlando Vitorino, Eudoro de Sousa e Paulo Borges, propõe que o acesso a Deus seja feito de forma monista pela realidade emanativa da sua presença imanente (panteísmo e pantiteísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mítica e gnóstica que tende a uma configuração indiferenciada do real na sua consumação espiritual; b) a segunda, na linha de Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro, Afonso Botelho, António Quadros, Dalila Pereira da Costa, Manuel Ferreira Patrício e António Braz Teixeira, considera que o acesso a Deus é feito pela realidade analógica da sua transcendência (teísmo), sob a inteligibilidade de uma razão mistérica³⁸ que também labora no plano trans-racional pela afirmação de que o Ideal faz-se corporal em Cristo, salvaguardando a irredutibilidade dos dois planos ontológicos e permitindo a comunhão relacional entre a imanência e a transcendência de Deus³⁹.

A influência do pensamento gnóstico faz-se sentir nas duas direções, na primeira de forma monista e na segunda de forma dualista, mesmo no seio das filosofias teístas mais ortodoxas. A anteceder estas duas correntes divergentes de pensamentos está o deísmo gnóstico dualista do pensamento heterodoxo de Amorim Viana que viria a ter uma influência decisiva, quer na filosofia positivista e, ao mesmo tempo, gnóstica e mística de Sampaio Bruno, quer na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra e seus discípulos que encerra a passagem da indiferenciação do mito para a diferenciação do mistério. Por forte influência do gnosticismo oriental e da cabala judaica, encontramos nesta primeira grande corrente de pensamento o desdobramento de uma outra linhagem que inclui os autores que desenvolvem um pensamento sincretista de teor mítico-messiânico e esotérico e que, apesar da prevalência monista, nomeadamente pela presença da filosofia cósmica oriental, integram algumas noções dualistas e teístas. Incluímos aqui autores como Teixeira Rego, Raul Leal, Aarão de Lacerda, Augusto Ferreira Gomes,

³⁸ Acerca da distinção entre a razão mítica e a razão mistérica deve consultar-se: Samuel Dimas, *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012, p. 557.

³⁹ Podemos aceder à reflexão acerca da transcendência imanente de Deus em: Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 505.

Fernando Pessoa, Agostinho da Silva e António Telmo. Na segunda grande corrente, também podemos encontrar uma outra linhagem menos significativa em que os autores, por influência do racionalismo iluminista, desenvolvem um pensamento deísta e dualista, mas com alguns elementos do teísmo religioso judaico cristão. Incluímos aqui autores como Raul Proença, cujo deísmo dualista dialoga com o teísmo, e Delfim Santos que depois de assumir na juventude uma perspetiva confessional acaba numa posição deísta.

Na verdade, identificamos uma divergência radical entre o pensamento filosófico de autores como Eudoro de Sousa e José Marinho, para quem o processo de desmitificação é considerado de forma negativa como fruto do ambiente positivista do iluminismo de querer reduzir a verdade ao saber lógico-racional⁴⁰, e o pensamento filosófico de autores como Amorim Viana, Leonardo Coimbra e António Quadros, para quem a dimensão implícita do ser não é o *mito*, mas sim o *Mistério*, e o discurso que melhor o diz não é a visão da mitologia ou da filomitia⁴¹, mas sim a visão mistérica da *revelação* divina e do *lirismo metafísico*, pela unidade da linguagem poética e analógica, presente na teologia de um tempo trans-mítico bíblico hebraico-cristão⁴². Há uma divergência radical entre a configuração monista e panteísta do real que resulta do labor da razão mítica, e a configuração pluralista e teísta do real que resulta do labor da razão mistérica: esta última procura conciliar o implícito e indizível do ser com a objetivação da experiência científica e o rigor lógico da dialética racional, socorrendo-se para isso do discurso analógico e de uma metafísica do símbolo.

Pela ontologia do símbolo, desenvolvida na metafísica da Saudade de Leonardo Coimbra, a humanidade passa de uma conceção mítica e indiferenciadora do real (panteísmo) para uma conceção mistérica e diferenciadora dos distintos planos ou regiões do Ser (teísmo), em que, por um lado, o divino já não significa a Força obscura e arbitrária dos deuses e, por outro lado, o Absoluto não fica reduzido a uma abstração. Pela inteligibilidade da razão mistérica, a presença de Deus é concebida como transcendência imanente e as suas criaturas são concebidas como resultado da dádiva do seu amor super-abundante. Para Leonardo Coimbra, a experiência cristã da infinita Presença de Deus realiza-se no insondável silêncio da vida existencial quotidiana⁴³. No entanto, a metafísica do mistério só estará concluída quando superar a influência gnóstica da ontologia e da teologia da queda e compreender o sentido da realidade do Mundo como pura comunicação do amor da graça do Amor.

⁴⁰ Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006, pp. 335-336.

⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 337.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 355.

⁴³ Cf. Leonardo Coimbra, «Pastorais», in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 306.

Mas também há uma divergência entre estas correntes panteístas e teístas e as correntes neo-rationaisistas deístas de autores como Raul Proença e Delfim Santos, apresentados no final do capítulo quinto deste estudo. O pensamento de Raul Proença insere-se no reconhecimento do dinamismo progressivo da realidade, embora a sua proposta de perfetibilidade redentora seja distinta dos autores teístas e menos otimista do que a de Leonardo Coimbra, por não conseguir superar o dualismo e não conceber a consumação da realidade na unidade plena e relacional da transcendência imanente. Consciente da necessidade de salvaguardar a liberdade e a responsabilidade da consciência humana, Raul Proença apresenta um pensamento que evolui no sentido de afirmar a primazia da razão filosófica sobre a razão científica e do espírito sobre a matéria, passando a atribuir central importância ao problema de Deus, da morte e da imortalidade pessoal, o que explica a demorada atenção que dedicou ao estudo do *Eterno Retorno*, para o qual contribui principalmente o fascínio e a repulsa que lhe provocara a obra *Assim falava Zaratustra* de F. Nietzsche.

No entanto, a sua solução para o problema religioso começa por não ir além do ateísmo, assente na noção de que a existência de Deus e a divindade de Cristo nunca foram demonstradas e, por isso, surgiam como realidades insustentáveis perante uma razão que, apesar de se apresentar cada vez mais vasta, não poderia deixar de ser científica. Raul Proença só aderiu àquilo que se pudesse demonstrar, e todos os argumentos que conhecia para provar a existência de Deus afiguravam-se-lhe como meros jogos de palavras que partiam da ideia pré-concebida dessa mesma existência⁴⁴. Mas dos seus escritos podemos depreender que esta solução parece nunca haver satisfeito o seu fremente anseio de sobrevivência do seu ser sensível e espiritual, pelo que, como sublinha Maria Celeste Natário, será mais correto falar-se de um ateísmo mitigado ou agnosticismo, por distinção com o ateísmo de Nietzsche, e que depois evolui para um deísmo.

Concluimos o primeiro capítulo da terceira parte deste volume com uma reflexão sobre o pensamento de Delfim Santos que partilha com Karl Jaspers a ideia de que o homem pertence à dimensão espiritual da realidade, pelo que ao contrário de toda a restante realidade natural não pode ser compreendido apenas a partir das categorias racionais usadas para explicar os fenómenos da natureza, mas a sua existência exige um esclarecimento de sentido a partir da experiência de situações-limite como a consciência da morte, do sofrimento, da luta e da culpabilidade⁴⁵. Esta exigência deve-se ao facto de o homem não ser apenas natureza, nem apenas espírito, mas ser também o mundo cultural que traz em si e o faz único e irrepetível⁴⁶.

⁴⁴ Cf. António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, Évora, Pendor, 1997, p. 32.

⁴⁵ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 271.

⁴⁶ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

Para Karl Jaspers a realidade divide-se em três grandes planos. O primeiro corresponde ao mundo como ser em si e ao homem como ser empírico (*dasein*), em que o objeto do saber é científico (conhecer). O segundo corresponde ao homem na sua vida pessoal e autêntica (existência), realidade inobjetiva do experimentar-se e aclarar-se no campo da mitologia, da arte e da religião. Estamos no plano da liberdade e do querer, em que se dá a comunicação autêntica (amor) e em que decorre a história íntima da pessoa. O terceiro corresponde à divindade que envolve e fecunda os planos anteriores, a qual não é criadora nem providencial (transcendência) e constitui-se como absolutamente incognoscível (englobante). Reconhecemos nesta posição de absoluta transcendência de Deus a opção de Delfim Santos por não O considerar na sua filosofia da maturidade. Este último nível pertence ao plano da especulação metafísica acerca de um divino que não pode ser conhecido nem experimentado, mas que é objeto de fé filosófica por meio das cifras. Os momentos críticos de fracasso e angústia são índices da existência e cifras da transcendência. Podemos estabelecer uma certa analogia entre esta fé filosófica no englobante transcendente, que está para além da oposição sujeito e objeto, e os postulados da razão prática de Kant, que, de alguma maneira, também estão subjacentes à filosofia do real de Delfim Santos.

Consideram Jaspers e Delfim Santos, que a metodologia usada pela filosofia tem sido diversa, mas tendo como ponto comum o critério da objetividade científica. A filosofia clássica procurou explicar a natureza pela objetivação dos fenómenos mediante o processo de abstração. O ser é apresentado como algo que defronta o sujeito como objeto. Depois desta ontologia geral de carácter explicativo, que, pelas noções de substância e essência pretendia a explicação total da natureza e do homem, surgiu uma ontologia regional de carácter compreensivo em que o homem como agente de objetivação se deixa objetivar nos mesmos termos da explicação científica, como acontece na filosofia de Kant⁴⁷. O homem converte-se em objeto do seu pensamento, estando presente como eu pensante que a si próprio se pensa e, ao mesmo tempo, como não podendo ser adequadamente objetivado porque é condição prévia de qualquer objetivação. Assim, ao arrepio destas metodologias usadas pela metafísica clássica, pelo positivismo e pelo idealismo, que procuram subsumir em identidade aquilo que surge como pluralidade, Karl Jaspers e Delfim Santos defendem a necessidade de uma compreensão do homem na sua singularidade pelo uso da linguagem referida aos objetos, à existência e à transcendência⁴⁸.

Delfim Santos refere que o ponto de partida da filosofia exige um novo critério metodológico, que é oriundo da unidade radical anterior à cisão

1982, p. 246.

⁴⁷ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 273.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 272.

entre sujeito e objeto e socorre-se do conceito «englobante» de Jaspers, que exprime uma das características da existência e da transcendência⁴⁹. Na procura de responder à pergunta sobre o fundamento do autêntico sentido do pensamento filosófico, considera Jaspers que o ser na sua totalidade não pode ser objeto nem sujeito, terá de ser algo prévio e «englobante», que se manifesta nesta cisão:

O ser em absoluto não pode evidentemente ser objecto. Tudo o que para mim é objecto surge-me do englobante e eu próprio, enquanto sujeito, também dele provenho. O objecto é um ser determinado para o eu. O englobante é obscuro para a minha consciência. Só pelos objectos se torna claro e tanto mais claro quanto estes são mais conscientes e esclarecidos. O englobante não é objeto de si próprio, manifesta-se na cisão do eu e do objecto. É o fundamento que se clarifica ilimitadamente no que aparece, mas permanece englobante.⁵⁰

Julgamos que esta realidade anterior à separação da objetividade é aquela a que se refere Eudoro de Sousa com a noção de indiferenciação mítica do Além-Horizonte, antes da queda ou da separação do mundo objetivo das coisas no Aquém-Horizonte da existência mundana. Na sua obra publicada em 1939 com título *Da Filosofia*, Delfim Santos, ainda em diálogo com Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e Nicolai Hartmann, já apresentara como objetivo da filosofia o contacto com as antinomias resultantes do encontro da realidade espiritual do homem com a realidade material do Universo. O objeto da filosofia é o saber de alguma coisa que pode ser transcendente ou imanente àquele que sabe e que não é identificável com os objetos das outras formas de conhecimento. O objeto da filosofia é o ser e o sendo das coisas. O interesse da filosofia é verificar as aporias ou perplexidades do pensamento perante a realidade. É um saber teórico e contemplativo, ou seja, não visa encontrar soluções para problemas, mas consiste numa visão descritiva das dificuldades reveladas na experiência (admiração) e numa procura de sentido para essa contemplação. A filosofia é a ciência das categorias ou dos princípios de conhecimento correspondentes a cada região da realidade.

A categoria da causalidade para a região material (ciência física), a categoria de finalidade para a região vital (biologia), a categoria de intencionalidade para a região da consciência (psicologia) e a categoria da liberdade para a região do espírito em que se situa o divino (metafísica). A vida do espírito é comunicação e, ao contrário da consciência, implica a convivência pessoal. Delfim Santos identifica assim uma última região da realidade que define de personalidade que corresponde à esfera social do direito, da política, da moral, da religião e da arte, que também exige categorias explicativas. Ao

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 273.

⁵⁰ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 36.

contrário das outras áreas de saber, o objeto da filosofia não se deixa determinar ou reduzir objetivamente, porque não é predeterminado por uma qualquer visão unilateral, mas constitui-se como o «saber de alguma coisa» que pode ser imanente ou transcendente àquele que sabe⁵¹. Não se trata apenas de um saber acerca do saber (epistemologia), ou de um conhecimento do essencial transpondo em identidades o que é diverso, mas trata-se de um conhecimento do existencial enquanto tal, sem ser reduzido ao essencial pela procura lógica de universais⁵². É neste contexto neokantiano e neocriticista de um pensar aporético e enigmático que se vai desenvolver a filosofia da maturidade de Delfim Santos, remetendo as questões de Deus e do destino do homem para o plano do absoluto mistério de Karl Jaspers.

B. A queda da comunhão divina originária e o saudoso desejo de regresso, na esperança da redenção integral e da comunhão plena na condição futura do paraíso celestial

A Renascença Portuguesa e o *Movimento de Cultura Portuguesa*, de autores cristãos como Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães, Álvaro Ribeiro, António Quadros, Afonso Botelho, Pinharanda Gomes e António Braz Teixeira, reconhecem na reflexão filosófico-teológica da Criação, que se desenvolveu por oposição aos monismos panteístas, um certo perigo de dualismo traduzido na separação ontológica entre a absoluta transcendência de Deus e a imanência do Mundo⁵³.

Analisaremos no sexto capítulo deste volume de que maneira a metafísica da criação e da redenção destes autores irá procurar superar esse dualismo de origem gnóstica maniqueísta entre a transcendência e a imanência, recorrendo aos conceitos clássicos de analogia e de participação e aplicando-os no desenvolvimento ontológico, fenomenológico e teológico de uma teoria da saudade que estabelece a dialética entre a presença e a ausência de Deus. As metafísicas escatológicas da imortalidade e da eternidade são desenvolvidas a partir da imaginação analógica teísta cristã, na esperança de uma plenitude definitiva do mundo, já revelada por Deus em Cristo encarnado e ressuscitado.

Neste processo, autores como Leonardo Coimbra, Dalila Pereira da Costa e Pinharanda Gomes, recorrem ainda à terminologia da metafísica da criação e da restauração, usada no contexto gnóstico monista pagão, e recorrem também à terminologia da criação e da redenção, usada no contexto teísta

⁵¹ Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 226.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 230.

⁵³ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Criacionismo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 87.

cristão, desenvolvendo essa teoria da saudade a partir das categorias ontológicas gnósticas de queda e degradação, representadas na tradição bíblica pela noção de «pecado original» e desenvolvidas na cultura neoplatónica pelo movimento de emanação e retorno à Unidade divina pré-existente (*egressus* e *regressus*) e pelo movimento espiralar de regresso à relação da harmonia originária entre Deus e as suas criaturas espirituais. Os temas da cisão e da restauração já não são tratados apenas no âmbito dos pressupostos panteístas e pantiteístas, mas adquirem um novo alcance no plano teísta da criação e da redenção, que, no entanto, se serve também da noção de queda moral e ontológica reivindicadora de uma soteriologia: já não se trata da restauração da única e universal substância cindida, mas sim da salvação das criaturas por iniciativa de um redentor divino.

Assim, no contexto do debate metafísico contemporâneo que procura conciliar a teoria da emanação grega (imanência) com a teoria da criação judaico-cristã (transcendência), que tem nas fórmulas teístas, panenteístas e pantiteístas algumas das soluções mais ilustrativas, algumas filosofias criacionistas heterodoxas da saudade, como as de Dalila Pereira da Costa e de Pinharanda Gomes, desenvolvem a sua filosofia da relação entre Deus e o Mundo, considerando a teoria da reintegração no Homogéneo em Sampaio Bruno, a teoria da queda em Teixeira de Pascoaes, a teoria relacional monadológica do criacionismo leonardino⁵⁴ e a teoria do insubstancial substante em José Marinho⁵⁵. Nesta teoria metafísica da cisão ou da queda, de José Marinho, a saudade é concebida como memória do ser, no sentido ontológico daquilo que resta à multiplicidade enquanto participação na unidade ou daquilo que a existência das criaturas sabe da essência do Criador e no sentido gnosiológico do que surge como vislumbre da visão unívoca, ou seja, dada a cisão, daquilo que o substante ou plural sabe de quanto nele persiste de insubstancial ou uno⁵⁶.

Encontramos em Teixeira de Pascoaes a mesma teoria gnóstica saudosista da redenção cósmica do Espírito, à maneira circular grega assumida por Hegel, em que na Origem temos a realidade imaterial e paradisíaca de Deus ainda em si; no Universo criado temos a realidade material, em exílio ou êxodo, de Deus ou do Ser fora de si em movimento para si; e, finalmente, na reintegração paradisíaca do regresso à Origem, temos a realidade espiritual de Deus ou do Ser novamente em si⁵⁷? Significa esta consumação do desejo de regresso à unidade divina, a extinção da saudade e da relação de alteridade entre os seres na indistinta união do Ser? A tradição filosófica judaico-cristã, de autores como Leonardo Coimbra, António Dias de Magalhães e Álvaro

⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 91.

⁵⁵ Cf. *idem*, «Insubstancial substancial», in *op. cit.*, p. 182.

⁵⁶ Cf. *idem*, «Saudade e Ser», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, p. 376.

⁵⁷ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

Ribeiro, recusa esta ideia de Pascoaes sobre o movimento necessário do Universo como mineralização do divino e recusa esta ideia de Sampaio Bruno do regresso ao Paraíso como a necessária reintegração do heterogêneo no homogêneo indiferenciado da pura unidade divina⁵⁸. A noção de ressurreição universal no Fim dos tempos, a que Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro se referem, é resultado, não apenas de uma divina sanção da moral humana depois da morte⁵⁹, mas também de um efetivo movimento do espírito e da matéria para a nutrição do absoluto, mas isso não significa uma anulação ou aniquilação da história nas suas complexas relações de alteridade. Na linha patrística de Alexandria, toda a realidade criada é transfigurada ou espiritualizada sem perder a sua identidade e individualidade histórica. Considerando o evolucionismo no plano mais vasto da dinâmica do espírito, e não apenas no nível transformista da alteração das espécies animais, Álvaro Ribeiro afirma que todos os homens são chamados a contribuir para a redenção universal, da qual participam os corpos: «Se para além do corpo aparente, que nós vemos ter figuração apolínea, não existisse outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, teríamos sérias dificuldades para entender a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne»⁶⁰.

O problema que se coloca neste contexto cultural é o seguinte: como conciliar a metafísica da saudade, que pressupõe a teoria cíclica neoplatónica de uma realidade preexistente una e eterna de que há memória com desejo de regresso, com a metafísica criacionista cristã católica que pressupõe o tempo histórico linear que aponta à vida imortal de plenitude, não para a origem do indiferenciado, mas para o fim escatológico da comunhão fraterna? Como conciliar a teoria da saudade, que pressupõe a noção gnóstica da realidade existencial e sensível como uma degradação da perfeição essencial originária, com a filosofia cristã, que pressupõe a realidade diversa das criaturas como criação *ex nihilo*, no sentido de uma obra boa e bela proveniente do amor de Deus por deliberação da sua vontade? Como conceber a saudade de Deus, em termos ontológicos e cósmicos, numa filosofia que não seja da pura imanência e que tenha como realidade originária, não a ideia abstrata e vazia de um Uno ou Indiferenciado *Absolutus*, como defende Eudoro de Sousa, mas a realidade da suprema Relação, traduzida pelo mistério monoteísta da Trindade pessoal? No Fim, temos a extinção da saudade com o regresso à indiferenciação da união divina ou temos a satisfação da saudade com ascensão, no sentido espiralar, à plena alteridade da comunhão divina?

Ora, esta foi precisamente a dificuldade sentida por Leonardo Coimbra ao incorporar na sua metafísica da saudade, por um lado, a filosofia platónica da pré-existência das almas e da pré-existência da realidade eterna divina

⁵⁸ Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, p. 251.

⁵⁹ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, Lisboa, Livraria Bertrand, [s d], p. 333.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 330-331.

e, por outro lado, a filosofia cristã da Criação e da Nova Criação, que não consiste na redução da realidade à única verdade da sua condição inteligível e divina, mas consiste na origem e consumação de toda a realidade criada de acordo com um desígnio sobrenatural, elevando a sua condição temporal corpórea e histórica à condição eterna da plenificação espiritual. Para superar a aparente inconciliação entre a imanência da teoria da emanção e a transcendência da teoria da criação, o pensador criacionista vai recuperar a perspectiva cristã heterodoxa das escolas de Alexandria e da Capadócia sobre a tese da dupla criação e, através de uma visão alegórica do mito bíblico do Paraíso, estabelece os termos da criação dos mundos celestiais da Origem e dos mundos terrenos da existência temporal.

Para o filósofo português, Deus que é imanente ao Mundo sem se esgotar nessa manifestação e, por isso, sem se identificar com o próprio Mundo em forma de degradação⁶¹, revela-se como amor amante no Verbo criador da alegria dos «mundos originários» (primeira criação)⁶², os quais sofreriam a queda pelo movimento de separatividade provocado pelas almas que viviam nessa comunhão divina. Desta cisão no Éden e por iniciativa redentora, surgiria a dor dos «mundos dispersos» (segunda criação)⁶³ no movimento de mistura entre vida e morte em que os «corpos separados de um incêndio originário, acenam-se de longe e derramam-se em luminosa saudade (...)»⁶⁴. Numa alusão à reminiscência platónica, escreve Leonardo Coimbra, no sábado de aleluia de 1923, que as almas, na condição finita dos «mundos mortais», vão esquecendo essa vivência da comunhão divina originária e só na Encarnação de Cristo, pelo auxílio da graça, voltam a ver a face de Deus⁶⁵ e a recordar a sua Verdade, Beleza e Bondade, sentindo saudade dessa condição originária. Pela espiritualização integral realizada através da ressurreição de Cristo, dá-se na graça da esperança escatológica a prefiguração da reintegração dos «mundos atuais» e das almas na «Harmonia originária»⁶⁶.

Ora, também António Dias de Magalhães dialoga com Leonardo Coimbra sobre o alcance metafísico e soteriológico da saudade, enquanto sentimento espiritual da eternidade vivido por aqueles que originalmente pensam e amam o mistério da Totalidade⁶⁷. Nessa experiência vital, implicitamente metafísica, de esforço voluntário de eterno, pela tensão consciente entre a recordação (passado) e a criação do ideal (futuro), dá-se a evidência da

⁶¹ Cf. Leonardo Coimbra, *Do amor e da Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, pp. 204-5 [93-95].

⁶² Cf. *idem*, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 255 [7].

⁶³ Cf. *ibidem*, p. 256 [10-11].

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 257 [12-13].

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 261 [22].

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 265 [32].

⁶⁷ Cf. António Dias de Magalhães, «A filosofia da Saudade», in *Filosofia da Saudade* (org. de Afonso Botelho e António Braz Teixeira), Lisboa, INCM, 1986, p. 253.

imortalidade. A visão de Deus dá-se, não na obediência à abstração geométrica dos silogismos, mas na experiência moral que advém da aspiração natural ao ideal do universal acordo. O pensador jesuíta aplica o método fenomenológico e procura a evidência do dado indubitável de toda a reflexão, não no domínio do pensamento e da racionalidade do ser, mas sim no âmbito vitalista e existencialista. O fundamento não é a vaga universalidade do *co-gito* de Descartes ou da *consciência* de Husserl, mas é a concreta e individual vivência sentimental da saudade que se dá na existência histórica de cada um.

À semelhança de D. Duarte, considera que o sentimento da saudade encerra um carácter primigénio e irredutível, brotando do mais íntimo do ser espiritual como manifestação de contingência. É o sentimento da condição saudosa da plenitude do Ser, que se dá no nível atemático e ôntico-psicológico de cognição por conaturalidade, e que no nível explícito da predicação racional é descrito pela noção de «contingência»⁶⁸. Nós acrescentamos que se trata do sentimento espiritual do desejo de pleno e eterno amor, de plena e eterna vida, e de plena e eterna realização que sacie a aspiração à felicidade.

Assim, António Dias de Magalhães recorre à noção clássica do “desejo natural de Deus” para se referir a esta experiência simultaneamente afetiva, cognitiva e volitiva, como aspiração do espírito limitado no tempo à união com o Espírito infinito na eternidade. Mas como na tradição cristã essa união não se dá por pura identidade ou indiferenciação, mas por comunhão, podemos dizer que a saudade é igualmente o sentimento da «alteridade». A originalidade e importância do criacionismo saudosista não está no irracionalismo de uma condição mística visionária ou de uma condição psicológica paranormal de alcance mágico, mas está em promover o exercício da reflexão filosófica numa região da relação entre o pensar e o Ser que normalmente é desatendida pela especulação metafísica. Essa região é a mais pura vivência existencial na encruzilhada do espírito e da matéria, em que o ser humano contempla interiormente, num só olhar, o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente: «O ponto está em não eliminar com preconceitos nem cousificar em sistematizações prematuras os dados puros da fenomenologia da Saudade»⁶⁹.

A investigação sobre o criacionismo saudoso da criação e da redenção prossegue com o estudo do pensamento de mais um discípulo de Leonardo Coimbra, de seu nome Álvaro Ribeiro que, considerando a fé religiosa da revelação como fonte de conhecimento, também vai assumir a noção teleológica e escatológica da realidade como uma criação contínua em incessante movimento para a futura plenitude de Deus. Através de uma razão animada, e não pura à maneira do criticismo kantiano, o homem adquire um conhecimento dos fins últimos da humanidade nos domínios da teologia,

⁶⁸ Cf. *idem*, «Da história à metafísica da saudade», in *Filosofia da Saudade*, p. 266.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, pp. 267-268.

antropologia e cosmologia, que lhe permite captar o inefável e relacioná-lo com a crítica racionalista e com a verdade científica, numa harmoniosa relação entre a inteligência, o raciocínio, a intuição, a subjetividade e a imaginação criadora e simbólica. Através do saber sófico que organiza o gnóstico e o pístico, o homem adquire a capacidade de pensar os enigmas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos, reconhecendo a evolução teleológica como resultado da atração por Deus que se reconhece como pessoal e trinitário através da revelação.

A adesão da fé é purificada pela razão dos resquícios míticos e supersticiosos numa racionalidade mistérica superior trans-conceptual e analógica. Pela dialética filosófica do amor, dá-se uma libertação dos coisismos científicos e dogmáticos e efetiva-se a libertação do próprio homem, num movimento de conversão que permite a consciência da presença de Deus no seu labor criacionista inteligente, imaginante e senciente e que tem por fim a redenção universal do mal e da morte na eternidade sobrenatural da fraternidade universal⁷⁰. É comum a todos os pensadores criacionistas o abandono da ideia maniqueísta assumida pela ortodoxia de uma coexistência absurda entre a salvação eterna e a condenação eterna, recuperando a teologia da apocatástase dos padres de Alexandria e da Capadócia.

À semelhança da metafísica da criação de Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, e por distinção com a metafísica da cisão de José Marinho, também Afonso Botelho nos oferece uma metafísica da redenção que aponta, não para a extinção nirvânica do nada que é tudo, mas para a comunhão universal e fraterna da imortalidade integral da pessoa. A prevalência não está na perfeição absoluta e estática do Uno, mas na relação criativa e aberta do Amor. A existência da perfeição não advém da ideia abstrata de perfeição, mas sim da sua ideia viva e criacionista que se abre à experiência plural da imaginação e da emoção em irredutível fidelidade ao concreto. A redenção não está na restauração da unidade cindida, mas está na participação pessoal do divino infinito em gloriosa comunhão.

Inspirando-se na natureza essencialmente dialógica do pensamento de D. Duarte, o filósofo Afonso Botelho desenvolve uma Metafísica estética do Amor que concebe o Mundo como uma excedência da luz divina. E nessa reflexão estabelece uma clara distinção entre o *mito da origem* da revelação primordial das teogonias panteístas e o *mistério da origem* da revelação teísta judaico-cristã, que religa a narrativa, não a uma indiferenciação originária entre o divino e o mundano, mas ao Deus absoluto e transcendente que no mistério da relação trinitária atrai a si toda a criação para a comunhão eterna da glória futura. No nosso entender, o que permite aceder à compreensão desta realidade não é a inteligibilidade da razão mítica, nem a da

⁷⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *Literatura de José Régio*, Lisboa, Ed. Sociedade de Expansão Cultural, 1969, p. 368.

razão lógico-analítica, mas é a inteligibilidade da razão analógica e mistérica, cordial e simbólica.

Ora, a luz difundida nesta distinção abriu-nos o horizonte para o desenvolvimento da noção da *razão mistérica*, que tem como função o conhecimento analógico e o discurso transconceptual de conciliação entre o saber emocional e imaginativo da experiência estética e da experiência da fé, que nos dá a evidência intuitiva da realidade espiritual e incondicional divina, e o saber racional lógico-analítico da dedução argumentativa e demonstrativa, que depura essa compreensão metafísica por via fenomenológica, ética e histórico-hermenêutica dos resquícios monistas panteístas do mito e das contaminações dualistas deístas e fideístas do empirismo e do racionalismo.

Deus é concebido como amor em excesso que tudo ampara e harmoniza e, no diálogo com o seu mestre Leonardo Coimbra, Afonso Botelho concebe o desejo, não no sentido grego de uma carência, mas no sentido de excesso com que foi criado o Cosmos e o Homem. Deus é caracterizado de Amor amante que se torna presente no convívio com as almas e se torna beleza invisível na realidade natural, não se esgotando nessas manifestações imanentes. O Mundo é concebido como teofania sem que seja o próprio Deus, porque é amor excedente na relação consigo mesmo e na relação com as realidades do mundo. A perfeição de Deus não significa que não ame e que não deseje, mas significa que é amor infinito, tal como se concretiza no amor de família.

Fazemos a experiência do conhecimento íntimo de Deus, porque somos seres saudosos e transportamos o desejo natural da perfeição infinita do Amor, que não significa a realidade estática do absolutamente adquirido, mas significa a realidade dinâmica e aberta da relação e da comunhão. Em diálogo com José Marinho, define a realidade essencial deste princípio divino de Amor como insubstancial substante, cuja existência é complexa na multiplicidade substancial dos seres. Assim, apresenta a sua teoria do Amor como uma justificação da coexistência e complementaridade destas realidades aparentemente opostas. Para se evitar o maniqueísmo da oposição linear entre a realidade oposta do Ser e dos seres, é necessário conceber a relação perfeita do amor que os une como uma perfeição, que no início e no fim não pode implicar nenhuma limitação.

Esta tese sobre a realidade infinita e dinâmica da unidade perfeita e plena entre o ser e o existir, que é desenvolvida na sua obra de maturidade *Teoria do Amor e da Morte*, publicada em 1996, já está presente na sua *Dissertação de Licenciatura* de 1951, denotando, não apenas coerência e continuidade no pensamento, mas também uma riqueza especulativa invulgar para um primeiro trabalho filosófico. Este trabalho ilustra na contemporaneidade uma longa tradição do pensamento filosófico português sobre a metafísica da redenção, assente na forte influência gnóstica da separação e da queda, que fez escola no cristianismo, e desenvolve uma teoria da liberdade e do real progresso do ser para o termo último da perfeição divina que resulta do carácter

necessário da misericórdia. Em Deus não há separação entre a liberdade e a necessidade e não há a possibilidade de recusar as criaturas: «O Deus da religião Cristã nada recusa nem a sua própria encarnação, só o homem pode recusar porque só o homem é susceptível de não querer realizar-se em todos os atos que se lhe oferecem, mesmo nos que Deus lhe oferece».

Figura maior da teoria da saudade do século XX é a mística Dalila Pereira da Costa, com quem Pinharanda Gomes estabelece um cúmplice diálogo na procura de conciliação entre as teorias gregas da queda e da regressão e as teorias cristãs da criação e da ressurreição no contexto de uma ação providencial de Deus e de uma resposta messiânica do homem. No início da sua comunicação «A praia purgatória e a saudade», proferida no 1.º Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade realizado em Viana do Castelo em 1996, Dalila Pereira da Costa afirma que Portugal e a Galiza são uma terra de saudade e associa esta condição espacial e espiritual àquilo que, em termos escatológicos, é representado pela noção de «purgatório»⁷¹. Está assim anunciado o carácter soteriológico e escatológico da saudade, no sentido em que é um sentimento que corresponde à experiência do homem como um ser exilado que se recorda do estado paradisíaco da sua origem com desejo de regresso. Esta vida terrena da sua condição existencial, em que faz a experiência do sofrimento físico, psicológico e espiritual, é descrita como uma «praia purgatória», na qual o homem espera ser merecedor de regressar à plenitude da sua condição paradisíaca originária.

São várias as questões suscitadas por este recurso à imagem bíblica do mito do Génesis para caracterizar o sentimento da saudade. Mas poderemos formulá-las no pressuposto evidenciado por estas palavras de que não se trata de uma realidade meramente psicológica, mas sim metafísica, com implicações profundas em termos antropológicos, gnosiológicos, ontológicos e teológicos. Importa pois atender a cada uma destas dimensões, começando por perguntar o seguinte: que condição paradisíaca é essa de que o homem tem saudade? Uma existência no paraíso terreal, à maneira das configurações míticas milenaristas? Uma vida pré-existente, à maneira platónica? Ou uma vida futura escatológica concebida na intencionalidade divina e consumada de acordo com a sua providência, à maneira agostiniana?

Uma segunda pergunta se impõe: de que forma se constitui a mediação entre as trevas da temporalidade e a luz da eternidade, que é exigida pela condição intermédia e purificadora da vida finita estabelecida pela metáfora da «praia purgatória»? A mediação é proporcionada pelo esforço gnóstico de ascensão da mente desde a imanência do mundo à contemplação do Transcendente, à maneira da *anabasis* da filosofia grega, ou é proporcionada pela presença gratuita da Transcendência divina na imanência do Mundo,

⁷¹ Cf. Dalila Pereira da Costa, «A praia purgatória e a saudade», in *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 21.

à maneira da *katabasis* da filosofia cristã? E caso seja esta segunda hipótese, dá-se pela exclusividade da iniciativa da Graça ou é proporcionada pela correlação entre o gratuidade e a adesão, na procura de conciliação entre a onipotência da criação redentora de Deus e a autonomia da liberdade humana, que se efetiva no compromisso do discernimento intelectual, da prática ética e da ascese mística?

O uso das palavras «esperança» e «mérito», associadas ao movimento saudoso da existência e ao desejo de imortalidade e de união com o nosso fim remoto e deleitável, para usarmos as expressões de Miguel de Unamuno⁷² e de D. Francisco Manuel de Melo⁷³, parece indiciar que a proposta de Dalila Pereira da Costa se insere nesta última alternativa de colaboração entre a ação divina e a ação humana no desígnio soteriológico de instauração da parusia. Mas, por outro lado, a autora fala do sentimento da saudade como uma força arrebatadora que está para além dos campos do livre arbítrio e da consciência. Essa perspectiva de que o conhecer e viver pela saudade se dão num plano ontológico, que está para além do plenamente consciente e voluntário das leis morais, está enunciada no diálogo que estabelece entre a teoria da saudade de D. Duarte e a teoria dos sonhos de Santo Agostinho:

El rei-filósofo foi consciente que na saudade o homem estava para além do bem e do mal, do campo da sua opção, como livre arbítrio a si outorgado na sua existência de pessoa humana dona do seu destino; mas antes, tomado numa força, como lei, que em si e por si, mas para além de si, se cumpria num plano de existência, e para uma existência, que escapava axiologicamente à suas opções assumidas, dentro da sua religião.⁷⁴

Esta reflexão conduz-nos a uma terceira questão fundamental, que é a de saber como se dá a conciliação na experiência humana entre a saudade enquanto «sentimento de ser em trânsito finito»⁷⁵ e enquanto «força do espírito»⁷⁶ em que o homem está inserido e que o conduz na vida de forma inexorável. Reconhecemos nesta dificuldade o debate tradicional cristão entre as posições heréticas do *pelagianismo*, por defender que o homem pode conseguir a graça pelos seus esforços⁷⁷, e do *jansenismo*, por defender que a

⁷² Cf. Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945, p. 40.

⁷³ Cf. D. Francisco Manuel de Melo, *Apanáfora Amorosa III*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (org), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, p. 20.

⁷⁴ Cf. Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade – Antologia Teórica e Aproximação Crítica*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 107.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 105.

⁷⁷ Cf. António Pereira de Figueiredo, *Doutrinas da Igreja sacrilegamente ofendidas pela Moral Jesuitica que foram expostas no appendix do compendio historico e deduzidas pela mesma ordem numeral*

graça eficaz depende de uma predestinação indubitável. Este debate viria a ter continuidade no combate entre a Reforma e a Contra-reforma, sobre a justificação dos eleitos apenas pela fé e pela ação gratuita do Espírito Santo⁷⁸, ou sobre a justificação de todos os pecadores pela mediação, não apenas da fé, mas também das obras e dos sacramentos⁷⁹, tal como é plasmado no Concílio de Trento (1545-1563)⁸⁰. De acordo com a radicalização jansenista, os não eleitos pela graça ficariam destinados à condenação, de nada servindo a oração e a prática da caridade⁸¹.

Assim, a questão que se impõe é esta: a eficácia da graça do Espírito divino depende ou não do assentimento do livre arbítrio? Nas palavras de Dalila, a saudade que conduz o homem a Deus é uma força interior que atua mediante a adesão da consciência e da vontade ou é uma força que atua de forma prévia, determinando as próprias opções e conduzindo as ações? Ou é a relação dialética e paradoxal destas duas iniciativas, que o sentimento da saudade manifesta, pela união simultânea numa só condição da necessidade da providência e da liberdade da autonomia, da infinidade de Deus da finitude do homem? Será o sentimento da saudade, a presença absoluta de uma Força celeste de pura liberdade em que, como diz Joaquim da Silva Teixeira, tudo se confunde e simplifica num contexto de gratuidade em que não é possível determinar a relação entre graça e mérito⁸²? Todas estas questões serão abordadas na análise da obra da mística portuense que, pela sua formação superior em Coimbra, revela a particularidade de uma profunda exigência lógico-conceptual na sua contemplação reflexiva e amorosa sobre a saudade de Deus e o desejo de imortalidade.

No âmbito desta filosofia espiritualista que recusa o positivismo iluminista anti-teológico e agnóstico francês, o utilitarismo e pragmatismo anglo-saxónico, o materialismo dialético germano-russo, o racionalismo idealista e deísta alemão, bem como o dogmatismo escolástico, o pensador António Quadros constitui-se como uma personalidade marcante da vida cultural

do referido appendix, para servirem de correcção aos abomináveis erros, e execrandas impiedades daquela pertendida Moral, inventada pela Sociedade Jesuitica para a conquista, e destruição de todos os Reinos, e Estados Soberanos, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1772, pp. 4; 38.

⁷⁸ Cf. Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la Vida – Una pneumatología integral*, trad. Santiago del Cura Elena, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 140.

⁷⁹ Cf. João de Barros, *Ropica Pnema*, reprodução fac-similada da edição de 1532, leitura modernizada, notas e estudos de I.S. Révah, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 25.

⁸⁰ Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 1511, Barcelona, Herder, 2000, p. 484.

⁸¹ Cf. António Pereira de Figueiredo, *A Bíblia Sagrada traduzida ao Português segundo a Vulgata Latina, ilustrada com prefações, notas, e lições variadas* por António Pereira de Figueiredo, tomo VI, Lisboa, Officina da Viuva Neves e Filhos, 1818, p. 99.

⁸² Cf. Joaquim da Silva Teixeira, *A experiência mística na obra de Dalila Pereira da Costa*, Porto, Cosmorama Edições, 2013, p. 75.

lisboeta e luso-brasileira, partilhando com Álvaro Ribeiro um pensamento simultaneamente pístico, gnóstico e sófico, que se desenvolve na continuidade das filosofias do Espírito, da Vida e da Existência. Atendendo à ideia de Ser, do Espírito, e da Verdade última de um *Eschaton* sobrenatural, o filósofo recusa os iluminismos e criticismos racionalistas do pensamento franco-germânico, apadrinhado por autores como Oliveira Martins, Antero de Quental, Amorim Viana, Teófilo Braga e António Sérgio, e insere-se na linhagem metafísica de Silvestre Pinheiro Ferreira, José Maria da Cunha Seixas, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Num período em que pela Europa o pensamento era existencial, fenomenológico e vitalista, a sua filosofia é herdeira dos diálogos estabelecidos com autores como Kierkegaard, Bergson, Karl Jaspers e Gabriel Marcel através do convívio com Álvaro Ribeiro e José Marinho, discípulos do emanatismo de Sampaio Bruno, do saudosismo de Teixeira de Pascoaes e do criacionismo de Leonardo Coimbra. É neste caldo cultural de renovação filosófica pós-iluminista e pós-positivista que procura desenvolver um pensamento criador, original e autêntico, que transcenda o historicismo e instaure uma verdadeira hermenêutica desveladora de novos sentidos. Assim, vai recolher de Sampaio Bruno contra o deísmo de Amorim Viana a noção uma intervenção providencialista e misteriosa de Deus na História dos homens. O Deus que encontra em Bruno é um Deus, por um lado, diminuído e não onnipotente, mas por outro lado, transcendente e amoroso, recetivo à oração dos homens e socorrendo-os através da profecia, da inspiração e do milagre. Nesta visão gnóstica, Deus é redentor porque o seu socorro manifesta-se no átomo, conferindo ao ser a direção para a reintegração no homogêneo inicial, a qual se exprime superiormente no homem através da razão. Por ela o homem constitui-se como peregrino do céu: liberta-se, libertando os outros seres e elevando toda a natureza numa teleologia escatológica de reunião com Deus⁸³.

Ora, o nosso estudo aborda em seguida um outro autor da filosofia da saudade e da redenção do mal que muito tem contribuído para o levantamento biográfico do pensamento português e para a sua sistematização historiográfica e temática. Referimo-nos a Pinharanda Gomes, que desenvolve uma teodiceia à luz da revelação em que a saudade é associada à contingência e à diversidade da existência temporal, alimentando a esperança da salvação e extinguindo-se com a redenção do homem e do mundo⁸⁴? À semelhança de Leonardo Coimbra, a noção futurante da saudade também é evidenciada por Pinharanda Gomes, que identifica neste sentimento a experiência relativa,

⁸³ Cf. António Quadros, *A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57, seguido de o Brasil mental revisitado*, extraído do n.º 42/43 (julho/dezembro 1987) da revista *Democracia e Liberdade*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 20.

⁸⁴ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Saudade, Esperança e Metanóia», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008, pp. 86-87.

transitória e contingente da participação na absolutidade do Ser e, ao mesmo tempo, a expectativa psicológica e a esperança escatológica da participação plena na vida divina pela ação da Graça⁸⁵. Nesse sentido, defende que a saudade tem um carácter ontológico que não se traduz apenas pela manifestação do efémero e do contingente, mas também pela manifestação do movimento para a comunhão na eternidade divina. Mas em relação a este ponto há uma distinção relevante.

À semelhança de Orígenes, Leonardo Coimbra apresenta a redenção da Criação como a restauração dos corpos opacos nos corpos espirituais resplandecentes da Origem, mas considera que nela não se dá a supressão da saudade pois esta é um dos atributos ou transcendentais da relação divina das criaturas com o Criador: «(...) suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse e do amor»⁸⁶. De modo distinto, Pinharanda Gomes considera que a saudade, protensa de esperança na Nova Criação, tem um carácter pascal ou intermediário de passagem e acabará por fenecer quando se der a consumação do Mundo na Glória e quando se der a visão beatífica, porque tudo morre e fica apenas o Amor pleno⁸⁷.

Como destaca Elísio Gala neste estudo, a metafísica da saudade do filósofo cristão católico Pinharanda Gomes desenvolve-se no âmbito mais vasto da sua metafísica da redenção que inclui, não apenas uma antropologia e uma ontologia, mas também uma teologia racional ou teodiceia e uma teologia da revelação⁸⁸, na procura do sentido do destino do homem que tende para a vida eterna da verdade, beleza e bondade de Deus⁸⁹. Na liturgia celestial já não haverá celebração da morte salvífica de Cristo nem orações de súplica, mas apenas louvor e cânticos de glória à Vida⁹⁰. A teodiceia, no sentido de Leibniz, refere-se à especulação sobre a justiça de Deus e à reflexão racional sobre os seus atributos e a sua relação com a criação, enquanto a teologia inclui a revelação do texto sagrado e a participação da Graça, constituindo-se como contemplação amorosa de Deus⁹¹.

Contendo uma teologia da revelação, a sua metafísica teísta da redenção admite uma ação providencial de Deus no Mundo, em que o sofrimento, o

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 79

⁸⁶ Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», in *Obras Completa*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 333.

⁸⁷ Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Saudade, Esperança e Metanóia» in op. cit., p.90.

⁸⁸ Cf. *idem*, «ontologia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003, p. 228.

⁸⁹ Cf. *idem*, «Teodiceia e Teologia» in *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, p. 137.

⁹⁰ Cf. *idem*, «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 200-201.

⁹¹ Cf. *idem*, «Teologia» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 311.

mal e a morte, surgem como privações do bem e fazem parte do plano eterno da divina inteligência sobre o destino da Criação⁹². O providencialismo encerra o entrelaçamento entre a *pronoilogia* platónica e a *teleologia* aristotélica, no sentido de um encaminhamento de toda a realidade para a sua razão de ser, para o seu fim, de acordo com o desígnio eterno e infalível de Deus que orienta a história humana através dos seus males para a necessária perfeição da Suma Bondade. Contra as teorias maniqueístas do duplo destino dos seres e sem incorrer no ocasionalismo de Malebranche, que defendida a intervenção reguladora de Deus na ocasião impondo um determinismo e anulando o livre arbítrio do homem, Pinharanda Gomes partilha com a tradição cristã patrística de autores como Santo Agostinho e Paulo Orósio a ideia de que, sendo a Bondade perfeita, Deus apenas poder querer o bem, conduzindo o homem através das causas segundas do mal e da deficiência, da heroicidade e da santidade para o fim da cidade divina: «O homem é um cooperador do sobrenatural na redenção universal segundo o plano eterno da criação, como querem Bruno, Leonardo Coimbra e José Marinho, cuja teoria da cisão envolve a visão unívoca»⁹³.

Esta interpretação acerca do reingresso numa perfeição perdida, que pressupõe o movimento ternário de criação, queda e redenção, tal como representada pela imagem do paraíso em Gn 2, 3, é o culminar de uma longa tradição mítica sobre as idades escatológicas com origem no Oriente, difundindo-se no Mazdeísmo e no Judaísmo (Dan 2, 24-45), e atingindo com o Cristianismo a figura derradeira do Reino da graça que tem princípio e nunca mais terá fim. Um Reino de Amor, instaurado por Cristo depois da sua segunda vinda no fim dos tempos⁹⁴, e de quem todos podem já participar na esperança, na fé e na caridade pela mediação da Graça, dom concedido aos homens para alcançarem a salvação do mal e da morte⁹⁵.

O nosso estudo prossegue com a metafísica criacionista da saudade e do mistério de António Braz Teixeira, que, na linha do seu mestre José Marinho, concebe a filosofia como problemática, isto é, sem pretensão de possuir a verdade de forma definitiva e absoluta, porque no seu entender não é um corpo de doutrinas nem um acervo de conhecimentos ou conjunto de soluções, mas sim uma atividade interrogativa que reconhece o carácter provisório das respostas⁹⁶. Assim, recusando atribuir à filosofia o carácter solucionante da ciência positiva, o autor de *Sentido e Valor do Direito* também partilha com Leonardo Coimbra e Miranda Barbosa a ideia de que há progresso na atividade reflexiva ou especulativa, assumindo a noção judaico-cristã de sentido

⁹² Cf. *idem*, «Providencialismo» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 267.

⁹³ *Ibidem*, p. 270.

⁹⁴ *Idem*, «Idades Escatológicas» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 170.

⁹⁵ *Idem*, «Graça» in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, p. 159.

⁹⁶ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2003, p. 16.

linear do tempo histórico e da respetiva continuidade dialógica no desenvolvimento da cultura de que a filosofia é produto:

(...) há progresso em Filosofia, quer na descoberta de novos problemas filosóficos ou na melhor formulação ou dilucidação ou maior aprofundamento de problemas já conhecidos ou identificados, quer na invenção de novos métodos ou na descoberta de novos campos de reflexão, quer no alargamento dos horizontes da actividade especulativa.⁹⁷

Através da especulação, o ser humano adquire uma representação ou imagem mental do mundo e de si mesmo, refletindo sobre o próprio ato de pensar num processo contínuo de questionamento espiritual. A partir do espanto e da admiração perante a realidade, o homem é levado a interrogar-se sobre si próprio e, nesse âmbito, sobre a sua origem e o seu destino, incluindo o questionamento sobre a vida e a morte, o mal e o amor, a justiça e a liberdade até à interrogação radical sobre a verdade do Mistério do Ser, que é identificado com Deus que simultaneamente se patenteia e oculta⁹⁸.

A partir desta definição de *Filosofia* que encerra uma relação cúmplice entre a ontologia e a hermenêutica na linha contemporânea de autores como Heidegger e Gabriel Marcel, podemos prosseguir para o entendimento da sua *Teologia Filosófica*, que em diálogo com Cassirer, Maria Zambrano, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, António Quadros e Afonso Botelho, atende à relação matricial com o mito e o mistério mediante o recurso à linguagem poética. Ao contrário das ciências que procuram conhecer as leis ou relações em que os aspetos particulares e fenoménicos da realidade se manifestam, para António Braz Teixeira a Filosofia procura o ser enquanto ser, não se esgotando na ontologia, mas abrindo-se a uma metafísica que exige reflexões antropológicas, gnosiológicas e teológicas⁹⁹.

Partilhando com Delfim Santos, na linha de Nicolai Hartmann, o carácter aporético da Filosofia¹⁰⁰, no reconhecimento de que não há uma identificação plena entre o pensamento e a realidade, António Braz Teixeira refere-se ao mistério do Ser, não como *irracional por defeito*, no sentido de absurdo e contraposto à razão ou no sentido de enigma que o deixará de ser quando for decifrado pela racionalidade lógico-analítica, mas como *irracional por excesso*, no sentido leonardino de transcender a capacidade de conhecimento lógico-conceptual exigindo a compreensão analógica e transpredicativa ou trans-conceptual do lirismo metafísico e da revelação¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 17-18.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 22.

¹⁰⁰ Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, Porto, 1939, p. 52.

¹⁰¹ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 27.

Deste modo, a racionalidade não se garante a si mesma como órgão do conhecimento, mas pressupõe um ato prévio de *crença*, por um lado, numa correspondência, ainda que limitada e parcial, entre a razão humana e a racionalidade do real e, por outro lado, na atividade cognoscente que pressupõe a relação da razão com o irracional de si mesma no sentido já enunciado de *irracional por excesso* em suas formas de sensação, intuição, imaginação, sentimento, memória, crença, mistério¹⁰². Assim, a teoria do conhecimento de Braz Teixeira recusa as tradicionais posições racionalistas ou intuicionistas de oposição entre razão e intuição, como se um plano fosse redutível ao outro ou como se houvesse razão pura e irracional puro, partilhando com o seu mestre José a Marinho a noção de correlação entre estas duas dimensões no sentido em que o irracional não é apenas a fonte obscura da qual a razão procede, mas está presente na razão mesma¹⁰³.

Na mesma linha hermenêutica criacionista, situa-se a obra de Manuel Ferreira Patrício, que antecede o último do texto do capítulo, um trabalho de visão panorâmica sobre as teorias da saudade luso-galaicas aprestando pelo teólogo da saudade José Pedro Angélico. Para o filósofo de Montargil, a metafísica culmina com o reconhecimento de que o supremo grau da realidade é a atividade livre, inteligente e amorosa da relação pessoal, no progressivo caminho do Bem¹⁰⁴. Em diálogo com Platão, Leibniz e Leonardo Coimbra, parte da noção de realidade como uma sociedade de mónadas livres e amorosas em abertura para a divina altitude do puro amor e da plena liberdade, no reconhecimento de que todos os seres criados são atraídos para Deus. Contra os monismos idealistas, considera que essa plenitude não significa a diluição das criaturas no todo indiferenciado do Criador, mas sim uma sociedade ideal de justiça e fraternidade perfeitas¹⁰⁵.

Dessa maneira, assumindo a visão patrística grega do criacionismo, Manuel Ferreira Patrício, embora reconheça a existência do mal, afirma que é o Bem que detém o poder ilimitado e que perpassa o coração de toda a realidade, garantindo a imortalidade integral da pessoa e a espiritualização de todo o Universo. Esse movimento não se dá no sentido circular do eterno retorno, nem no sentido regressivo das tendências panteizantes de Schelling, Eduard von Hartmann e Sampaio Bruno, mas no sentido ascensional e anagógico de uma abertura ilimitada para a eterna novidade. As mónadas são na infinita possibilidade divina da ação moral livre, não sendo afetadas pelo mal exterior. Neste sentido, partilha com Schopenhauer e com Nietzsche

¹⁰² Cf. *idem*, *A Experiência Reflexiva – Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009, p. 86.

¹⁰³ Cf. José Marinho, «Razão e Irracional», in *Presença – Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII, n.º 1, série II (novembro de 1939), p. 45.

¹⁰⁴ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Porto Editora, 1991, p. 305.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 306.

a noção de que a atividade é a essência das mónadas, embora não aceite a perspectiva voluntarista de que a realidade se reduz a uma *vontade de viver* ou a perspectiva niilista de que se reduz a uma *vontade de poder*, seguindo a proposta criacionista de que a realidade essencial é uma *vontade de bem* e uma aspiração amorosa para Deus¹⁰⁶.

Nesta medida, todas as pessoas contribuem para a espiritualização do Universo, residindo no Amor o princípio da atividade pensante. Assim, partilha com Leonardo Coimbra, na linha da tradição agostiniana, uma noção de *conhecimento-amante* que se afasta dos intelectualismos tradicionais e aponta para a exigência de um conhecimento interessado na verdade inteligida, como condição do acesso à verdade. É o amor que liga o Criador e as criaturas, pelo que da matéria à consciência tudo é relação de convívio. Dessa maneira, partilha com o mestre essa ideia, tão bem desenvolvida no pantiteísmo de José Maria da Cunha Seixas de que Deus é imanente ao Mundo sem se esgotar nessa manifestação. Para representar esta relação analógica entre a transcendência e a imanência, recorre à imagem da Presença amorosa no Mundo e afasta-se da filosofia grega platónica que via no amor uma carência não compatível com o divino¹⁰⁷.

Por outro lado, e à semelhança da hermenêutica de Afonso Botelho, adota a perspectiva criacionista do filósofo *Do Amor e da Morte*, de que a perfeição não é o absoluto no sentido estático de acabamento, mas é a *mais íntima e vasta relação*, no sentido de Mistério infinito. A vida é esse primeiro impulso e esforço heroico para a consciência e a morte apresenta-se, não como uma aniquilação, mas como um meio para que a consciência não se degrade e para que a Vida, que a alimenta, se renove e amplie, possibilitando que a Consciência se aumente e se revele em sentido planetário¹⁰⁸. Pelo amor, que é o próprio pensamento divino, a vida e a morte caminham juntas, abrindo o Mistério às almas e elevando-as a novas alturas nesse amor. Dessa maneira, considera Manuel Ferreira Patrício, contra as visões maniqueístas, que é na morte que mais intensamente pulsa o Amor e que «Toda a realidade é em movimento de Redenção»¹⁰⁹, exaltando-se para a consciência num itinerário evolutivo que significará no fim dos tempos uma espiritualização integral do Cosmos: «o Cosmos caminha solidariamente para a sua combustão integral no fogo redentor do amor universal»¹¹⁰.

Com base neste criacionismo teísta que assume o pensamento como uma realidade cósmica, o pensador apresenta uma teoria da saudade de alcance ontológico que ascende em profundidade de uma configuração mítica e fenomenológica da realidade para uma interpretação metafísica, que não

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 307.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 312.

¹⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 316.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 316.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 317.

implica o abandono dos estádios anteriores de compreensão, mas integra-os numa experiência plena¹¹¹. A perspectiva gnóstica presente na poesia mítica de Teixeira de Pascoaes, que caracteriza a alma na sua queda para a dor e esquecimento do corpo e no seu regresso à vida divina, é superada pela fenomenologia que se dirige para as essências axiológicas, para os valores éticos e para os arquétipos afetivos, num pensamento emocional que manifesta a saudade do futuro e do por-vir, numa comunidade monadológica e intersubjetiva de harmonias distintas que é determinação da harmonia cósmica transcendental: «O Ser é a realização plena da Saudade»¹¹². Tal como refere no seu diálogo com Dalila Pereira da Costa, a saudade da vida plena não é satisfeita pela confusão em Deus, mas pela harmonia de comunhão ou união¹¹³.

A terceira parte termina com um artigo de visão panorâmica sobre as filosofias da saudade no pensamento luso-galego contemporâneo, apresentado por José Pedro Angélico em diálogo com Torres Queiruga sobre a dimensão ontológica deste sentimento e sobre o Mistério do Ser que este presentifica na dialética da ausência e presença, e em diálogo com Leonardo Coimbra e João Duque sobre a vida de Deus nos corações amantes que se manifesta no sentimento saudoso de abertura à plenitude. Afastando-se da metafísica da emanação degradativa do saudosismo de Teixeira de Pascoaes, insere-se na linha teísta criacionista que salvaguarda a transcendência de Deus e o princípio absoluto do Universo criado de forma livre sem coação externa. Citando Medard Kehl e Douglas Moo, considera que a existência do homem consiste na participação do sofrimento cósmico e da saudosa esperança parturiente de que a terra se converta em céu. A queda é concebida como uma procura deliberada de esbater a diferença ontológica do homem em relação a Deus, negando a alteridade mediadora da graça e tendendo à idolatria da projeção do *mesmo* no *outro*¹¹⁴.

Numa abordagem que se afasta da visão tradicional negativa de influência gnóstica, José Pedro Angélico partilha com Adolphe Geshé a noção de que a salvação não é tanto um resgate de uma degradação, mas sim uma atração ou convocação de plenitude que decorre na esperança, a qual se fundamenta na dialética saudosa da ausência e da presença. Assim, no seu entendimento, o panenteísmo apresenta-se como a forma mais adequada de representar este

¹¹¹ Cf. *idem*, «Mitologia, Fenomenologia, Ontologia da Saudade – um itinerário ascendente e aprofundante», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Atas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012, p. 11.

¹¹² Cf. *ibidem*, p. 18.

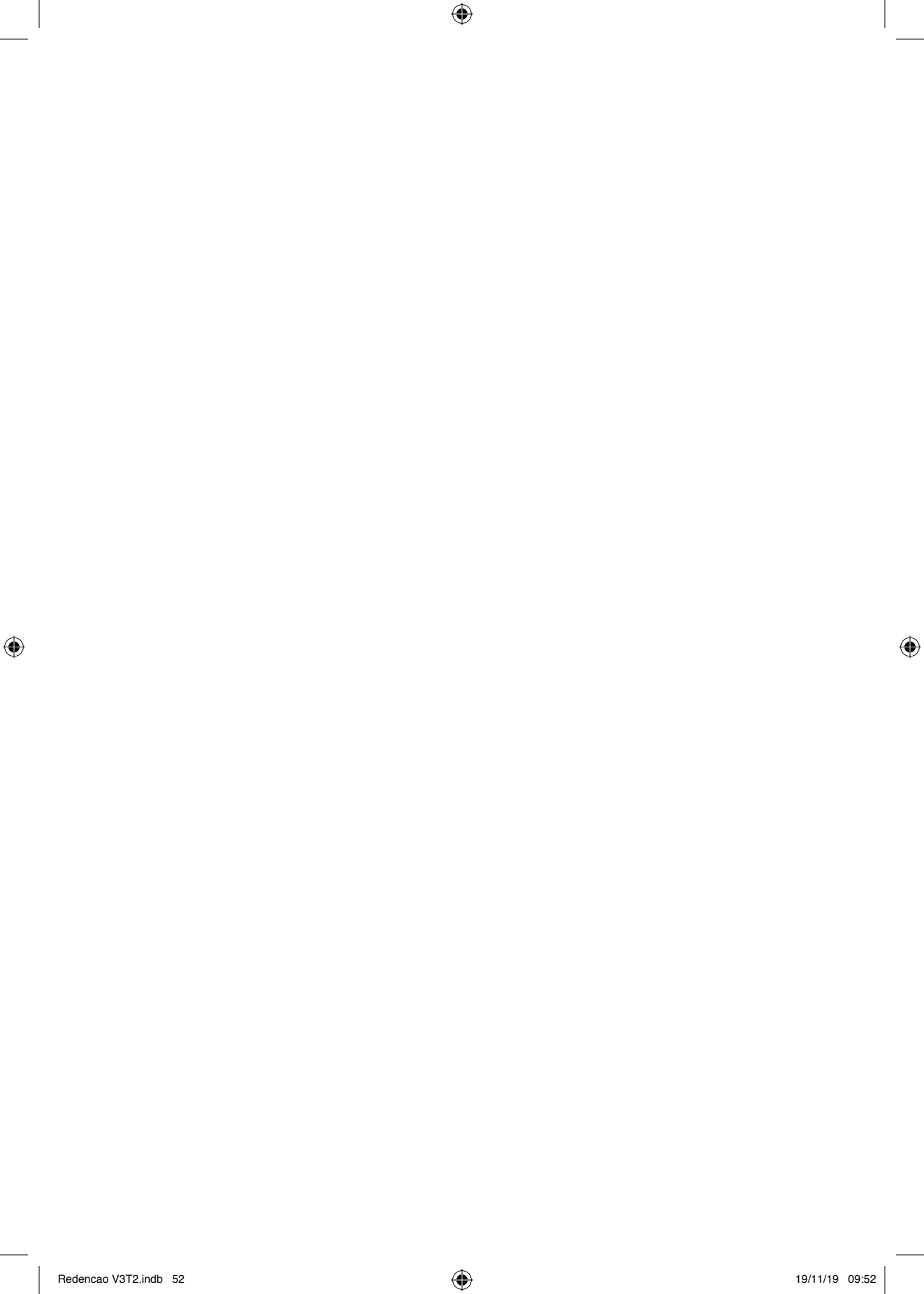
¹¹³ Cf. *idem*, «Os Instantes – Breve abordagem», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Atas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008, p. 191.

¹¹⁴ Cf. José Pedro Angélico, «Criação, Esperança e Saudade. Breves apontamentos teológicos», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Atas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012, p. 47.

dinamismo saudoso do cosmos e da imanência transcendente de Deus, que evita o monismo dos panteísmos e emanatismos e supera o dualismo dos deísmos e dos fideísmos e se insere na metafísica criacionista da presença fontanal do Mistério: «Neste sentido, assumo-me na convicção de uma estrutura saudosa do cosmos como possibilidade teológica de uma ética ecológica da Criação, princípio de uma verdadeira ecologia profunda, mais panenteísta que panteísta e mais antropológica que antropocêntrica»¹¹⁵. Uma vez que o seu ponto de partida não é o monismo emanatista da tradição neoplatónica idealista da cisão e da restauração, mas sim o pluralismo da tradição judaico-cristã ideo-realista da criação e da redenção, e tendo em consideração que se afasta da visão gnóstica que acentua a queda e a necessidade de retornar à origem, cremos que a sua proposta se enquadra mais numa metafísica da presença e da manifestação de inspiração pantiteísta, no sentido da revalorização da imanência sem anular o excesso da transcendência.

Samuel Dimas

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 49.



CAPÍTULO QUINTO

O DUALISMO DO DEÍSMO E DO TEÍSMO FIDEÍSTAS NO RACIONALISMO ECLÉTICO DE ORIGEM NEOKANTIANA E NEOCRITICISTA

5.1. Amorim Viana e a crítica racionalista do dogma

Manuel Cândido Pimentel

Figura controversa do século XIX, Pedro de Amorim Viana nasceu na cidade de Lisboa a 21 de dezembro de 1822. Feitos os estudos secundários no colégio luso-brasileiro D. Pedro de Alcântara (Paris), onde lhe despertaram os primeiros interesses pela ciência e a filosofia e colheu as primícias de grego, latim e línguas modernas, matriculou-se na Universidade de Coimbra, em 1842, formando-se em Matemática (1848). Foi professor de «Filosofia Racional e Princípios de Direito Natural» no Liceu Nacional de Lisboa, segundo o atesta uma carta régia de 24 de dezembro de 1850, ano em que também concorreu à vaga de Matemática na Academia Politécnica do Porto. Vencido este concurso, fixou-se no Porto, em maio ou junho de 1851, cidade de onde saíria, por 1883-1884, já lente jubilado daquela Academia, para Setúbal, saída a que não deve ser alheio o seu estado de saúde, vítima que foi, em 1881, de um acidente vascular cerebral. Em Setúbal residiu possivelmente até 1894, passando depois a Lisboa, aqui falecendo com a idade de 79 anos, a 25 de dezembro de 1901.

Exercitou a pena de publicista na imprensa nacional, num rasto vivo de inteligência preocupada com assuntos científicos, filosóficos, teológicos, históricos, culturais, sociais e políticos, o que não só lhe consolidou a fama de matemático, filósofo e teólogo heterodoxo, mas contribuiu para cimentar-lhe o epíteto de «o Newton português», reconhecimento contemporâneo da sua habilitação e inclinação para as ciências, de que deu testemunho na erudição dos seus escritos, entre os quais se devem contar os estritamente científicos como «Evolução em série dos co-senos e dos senos dos arcos múltiplos» (1864) e «Demonstração do teorema de M. Vilarceau sobre o toro» (1879), publicados em *O Instituto* e no *Jornal de Ciências Matemáticas e Astronómicas*, respetivamente.

A filosofia de Amorim Viana contém uma defesa cerrada da ideia de Deus como necessária ao estudo do mundo e da existência, e ainda que a inteligência humana não possa penetrar na intimidade da inteligência divina, é da sabedoria da divindade que descendem os fundamentos da ciência humana; a presença dessa sabedoria explica a ordem do cosmo e a racionalidade das suas leis. A orientação para a defesa da existência de Deus já se aprecia na «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon» (1852-1853), anterior à *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*¹¹⁶ (1866). Manter-se-ia definitiva no pensamento do filósofo, e concertadamente naquele primeiro texto notava que, no seu todo, a metafísica antinómica de Proudhon resume-se na contradição com a ausência de uma inteligência suprema, a única que poderia superiormente resolver as antinomias, já que é para Deus, postulado da nossa razão, que as ideias de multiplicidade e de unidade ou de matéria e espírito sinteticamente se orientam, pelo que as fases antinómicas de uma ideia, por exigência ultimante de unidade, nos conduzem à ideia superior de ser absoluto, isto é, ao verdadeiro Deus¹¹⁷.

São aspetos a realçar a sua sempre firme convicção na necessidade da existência de Deus para o conhecimento, a sua zelosa atitude na ilustração das ciências do cosmo pelos princípios metafísicos, a sua defesa das relações da filosofia com a moral e a religião, do pensamento com a fé e o sentimento moral e religioso.

O racionalismo de Viana, logicista e experimentalista em gnosiologia e em ciência, é, em matéria de fé ou das ligações cognitivas do homem com Deus, deísta, credo sobre que assentam as determinações mais significativas do seu pensamento teodiceico¹¹⁸, aqui entendendo por teodiceia a parte da metafísica que diretamente se debruça sobre a existência e a essência divinas, assente em postulados racionais e determinando-se segundo as naturais luzes da razão.

No conjunto, a filosofia de Viana aceita por fontes de conhecimento a experiência e a revelação natural, determinando-se, por isso, contra o que chama o supernaturalismo, no qual inclui, com relevo de lugar, o espiritualismo católico, os seus dogmas e todas as formas adredes que procurem ou se situem no plano suprracional e afirmem a incompreensibilidade das ideias e princípios, base onde estancia toda a dogmática. A experiência humana – no caso particular, a experiência científica, terrenal, quotidiana, revisível,

¹¹⁶ Trata-se do principal texto de Amorim Viana. Fazemos uso da seguinte edição: *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, Lisboa, INCM, 1982.

¹¹⁷ Cf. Amorim Viana, «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon», in *Escritos Filosóficos*, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, INCM, 1993, p. 28.

¹¹⁸ A profissão de fé no deísmo pode ser apreciada em *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, pp. 44-45, onde elucidativamente afirma ser essa a doutrina «a que aderimos» (p. 45).

sujeita à tentativa e ao erro – não se encontra, em última análise, desenraizada da dialética da razão com a fé ou afastada das fulgurações de sapiência que desta brotam e a atingem. Se é propósito da razão compreender e explicar cada vez mais e melhor os conteúdos que pela fé se lhe revelam, do progresso alcançado nesse domínio desce inteligibilidade necessária ao entendimento do destino humano no cosmo, do próprio cosmo e das leis que regem a matéria e os seres.

O influxo iluminativo da ciência de Deus sobre a ciência dos homens é a única graça que se admite, graça naturalmente ínsita ao espírito humano, sobre que repousa a verdade da existência e que ilumina o pensar e o agir humanos. Falso seria, no entanto, daí deduzir que a unidade epistemológica dos saberes seja reconduzida por Viana ao mais alto grau de saber tradicionalmente entendido, ao modo de Aristóteles e do aristotelismo escolástico, como sendo a teologia. Aqui se faz jus à teologia racional, assente em pressupostos iluministas, segundo os quais a meditação do homem sobre a essência divina, sem recurso para o sobrenatural revelado, perfila-se acomodada ao saber infindo da razão finita, infindo pelo objeto, porque o estudo da natureza divina é necessariamente inesgotável, tenha-se em conta a imensidade do assunto¹¹⁹, mas finita a razão que sobre ele se debruça, a qual só pode dar do infinito divino um reflexo que se desdobra ilimitadamente no tempo e que, por isso mesmo, evolui.

A sua orientação é, pois, de base racionalista, teologicamente deísta, que repudiaria a dogmática católica e denegaria a possibilidade do milagre e da profecia, o que se pode já observar no conjunto de textos que estampou no jornal *A Península* nos inícios da década de 50 do século XIX.

De entre eles é de assinalar o intitulado «Do Papa e do seu Poder Temporal»¹²⁰ (1852). Motivou a defesa ultramontana de Camilo Castelo Branco, entretanto jovem redator do semanário católico *O Cristianismo*, no ataque, a que também se uniu o periódico *O Cronista*, à perfídia intelectual de Viana, a grave ofensa do heresiarca aos valores instituídos do catolicismo e representados no Sumo Pontífice. Camilo, menos dotado para os voos especulativos em matéria de Filosofia e Teologia, conhecedor pouco profundo da História Eclesiástica e da Dogmática, sofreu o rebato de Viana em «Aos Dois Extremos: O *Cronista* e O *Cristianismo*» e «Última Resposta aos Defensores do Poder Temporal dos Papas». Não se limitou Amorim Viana a assinalar as falhas concetuais e de História do seu contraditor, pôs-lhe a nu as interpretações tendencialmente heréticas, resultantes daquelas falhas, e de uma deficiente compreensão da ortodoxia.

O problema, como muitas vezes sublinhou Viana, não estava em negar a autoridade do Papa em assuntos espirituais, antes dizia respeito ao seu

¹¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 125.

¹²⁰ Cf. *idem*, «Do Papa e do seu poder temporal», in *Escritos Filosóficos*, pp. 81-91.

poder temporal, a saber se do gládio secular advinham ou não vantagens para a religião. Não «neguei a utilidade do primado do papa», não «pretendi desconhecer a conveniência de serem regeneradas as instituições civis pelo espírito da religião», insistia, o que «unicamente sustentei foi que o poder temporal era um estorvo à influência [espiritual] do clero e do papa sobre as nações da cristandade»¹²¹. Reconhecia até que a soberania espiritual era consequência natural do poder que Cristo outorgou a Pedro. Porém, para que por essa soberania reinasse a Igreja em dignidade e seriedade sobre os povos, necessário era a renúncia aos negócios temporais, pelo que assim propunha o regresso do Papa, da Cúria Romana e de toda a hierarquia a um cristianismo puro, excelso na virtude e na humildade, tão despojado do culto das riquezas materiais como das concupiscências do século.

Os artigos «A divindade de Jesus: Fragmento de um livro inédito»¹²² (1852), «Conferências do Padre Ventura»¹²³ (1852) e «Dos Milagres»¹²⁴ (1853) formam, com os três textos da polémica contra os defensores do poder temporal dos Papas, um importante núcleo onde Amorim Viana antecipa a profícua reflexão sobre as relações da razão com a fé, de forma sistemática trabalhadas na *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, obra que, publicada no Porto, tanto perturbou a inteligência instalada no burgo portuense. Por falta de ilustração filosófica e teológica, não saiu esta a pugnar pelas verdades católicas, pelo menos no mesmo tablado teórico em que o livro de Viana se inseria e, em verdade, impunha ser discutido, antes se moveu no sentido de o incluir no *Index Librorum Prohibitorum*, o que sobreveio no mesmo ano da sua edição. Do que aconteceu fizera já o filósofo diagnóstico no primeiro artigo que, em 1852, dirigiu a Camilo: o «estado de desprezo e prostração em que nesta nossa terra jazem os estudos filosóficos e teológicos» é tal que «uma obra que discutisse as mais graves questões de metafísica, os dogmas mais essenciais da religião, não encontraria leitores e permaneceria no mais

¹²¹ *Idem*, «Última resposta aos defensores do poder temporal dos Papas», *ibidem*, p. 119.

¹²² *Idem*, «A divindade de Jesus: Fragmento de um livro inédito», *ibidem*, pp. 129-136.

¹²³ *Idem*, «Conferências do Padre Ventura», *ibidem*, pp. 157-171. Trata-se do padre italiano Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861), escritor e orador sagrado de grande prestígio na sua época, de que Amorim Viana considerou criticamente o livro *A Razão Filosófica e a Razão Católica* (1852-1859). Dedicou-lhe também algumas páginas na *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (cf. pp. 77ss) O padre Ventura é o símbolo do tradicionalismo filosófico-teológico e do dogmatismo, do que o pensador português designou por supernaturalismo, fundamentalmente a crença no incompreensível quanto a ideias e princípios. Para Amorim Viana, se é a razão o órgão do conhecimento, nada lhe é incompreensível, embora o filósofo portuense admita realidades que superam infinitamente a razão, mas tais realidades não são objeto de cognição. Se a razão conhece, conhece na ordem de uma racionalidade de que ela própria é a sanção e a fonte. Mostra-se, por isso, inadmissível para ele a revelação sobrenatural.

¹²⁴ *Idem*, «Dos milagres», *ibidem*, pp. 185-191.

completo esquecimento, por mais profundos que fossem seus raciocínios, por mais bem deduzida que fosse sua argumentação»¹²⁵.

O referido conjunto de artigos e a *Defesa do Racionalismo* ilustram o vasto saber de Amorim Viana sobre as ciências sagradas, a teologia dogmática, a teologia fundamental, a eclesiologia, a História da Igreja, o fácil domínio dos temas e problemas das gnosés pagãs e cristãs, o conhecimento das fontes patrísticas, a erudição histórica, filológica e hermenêutica que acompanha a análise a que submete as Escrituras. Recusando-se a aceitar que as verdades relativas a Deus não possam ser analisadas racionalmente, combate Viana toda a tradição católica com alicerce na crença da impenetrabilidade total dos princípios pela inteligência, embora venha a conceder que uma dimensão de mistério há onde nem a razão nem a fé podem penetrar, tal se devendo à singularidade da relação gnosiológica que o homem, ser de limitações, mantém com o divino, que não é, porém, a da via da mística mas a do conhecimento racional. A outra tradição contra que esgrime é aquela que se polarizou em torno do adágio *Philosophia ancilla theologiae*, segundo o qual a filosofia e a razão se devem submeter incondicionalmente à teologia e à fé.

Atraída para uma conceção de religião ideal, a depurada de toda a fantasia, mito e rito, ícone e dogma, a *Defesa do Racionalismo* impõe por indispensável a distinção básica da *fé implícita*, inatual ou habitual, e da *fé explícita* ou atual¹²⁶. Se a segunda, nos pressupostos do racionalismo de Viana, é a fé ilustrada, que matricialmente comunga da razão e age sobre a inteligência, compartilhando com esta o movimento para a compreensão dos princípios, a primeira é a fé vulgar, do senso comum e dos teólogos dogmáticos, a que soçobra na superfície dos ritos, que se nivela, ausente da interioridade e da consciência, no encantatório das fórmulas rogativas e no aparato das exterioridades, que se persuade sem se interrogar e procurar, que cegamente adere à crença e à força persuasiva da tradição. Ao distingui-las, Amorim Viana gera a crítica da religião instituída e ritualista, presa fácil das ilusões do antropomorfismo, do idolatrismo e do feiticismo religiosos.

Preside-lhe à análise da fé e à defesa do racionalismo na interpretação da fé e dos conteúdos písticos uma visão filosófica e teológica da religião e das relações do homem com Deus que assenta numa consistente cultura haurida no longo convívio com a filosofia antiga e medieval, com lugar relevante para Platão, Aristóteles e os pensadores cristãos da mais velha Patrística a Agostinho e Tomás de Aquino, a par de um conhecimento notável do gnosticismo e da influência histórica da gnose na definição dos dogmas. Na filosofia moderna, a preferência por Leibniz é marcante; aderiu ao espírito da *Aufklärung*, tendo-se deixado particularmente fascinar pela crítica racionalista

¹²⁵ *Idem*, «Aos dous extremos: O Cronista e O Cristianismo», *ibidem*, p. 95.

¹²⁶ Cf. *idem*, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 43.

da religião de Kant, de quem efetivamente leu a *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*A Religião nos Limites da Simples Razão*).

Não estaria completo o conjunto das fontes sem a referência ao romantismo filosófico alemão, com destacado interesse por Schleiermacher, à crítica oitocentista da religião (Renan, Strauss e Feuerbach) e à soma de conhecimentos históricos, filológicos e hermenêuticos empregues no manejo dos textos escriturísticos (vetero e neotestamentários). Além de um reputado interesse pela história comparada das religiões, transparece nos seus textos uma erudita compreensão das religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) e de outras tradições religiosas como o hinduísmo, o budismo e o zoroastrismo.

O estudo das relações da fé com a razão conduz Amorim Viana ao plano do sentimento moral, base religiosa e raiz da virtude e dos valores morais. O ser humano está por ele em comunicação natural direta com Deus, sem o intermediário do raciocínio. Como instância anterior ao discurso racional, o sentimento moral institui a vertente da conaturalidade do espírito com Deus¹²⁷. Nele beberão os mais significativos aspetos da filosofia moral do pensador, nomeadamente os que se relacionam com a conceção do cosmo, da natureza e destino humanos e o enigma do mal. A ordem da criação é racional e intrinsecamente boa, reflexo da bondade do seu Criador, como é intrinsecamente boa a natureza humana.

Ao acercar-se do problema do mal, a solução de Viana consistiu em resolver-lhe o enigma tornando-o procedente da imperfeição da criatura, como mal ôntico e mal ético, não substancial ou ontológico, como viria mais tarde a considerar, contrariando-o, Sampaio Bruno. O mal careceria de substancialidade ou de existência real, com fonte apenas na imperfeição da criatura, porque o contrário seria admitir que proviesse do ser divino¹²⁸.

O mal, não possuindo essência real nem tendo causa eficiente mas deficiente, tem, no entanto, realidade – corroborá-lo-ia no século XX Leonardo Coimbra – por ter fonte na ação moral desvaliosa. Retirava ainda da existência do mal como procedente da deficiência da criatura um sentido positivo, qual seja o de ser condição do seu aperfeiçoamento progressivo, por surgir como o sinal da própria imperfeição e da exigência da perfeitibilidade pela virtude.

Neste contexto, os dogmas católicos do prémio e do castigo, de pecado original e das penas infernais são sem sentido¹²⁹. Afirmados, assentariam ser Deus capaz do mal ou que o mal nele reside.

¹²⁷ Cf. *ibidem*, p. 105.

¹²⁸ «O mal não tem essência real.» (*Ibidem*, p. 210)

¹²⁹ Para a problemática do dogma em Amorim Viana, tenha-se presente todo o capítulo VI (*ibidem*, pp. 217-295). Sucessivamente analisa aí os seguintes dogmas: a encarnação do Verbo, o pecado original, a redenção, a Trindade, a ressurreição, a eucaristia e a vida eterna.

Negando ainda o dogma da redenção do homem por Deus, desvirtuando o significado espiritual da Encarnação e da soteriologia cristã, a filosofia de Amorim Viana acabaria por envolver-se com o terrível problema de justificar a pertinência da ação moral no mundo. Afastada a ideia de uma justiça divina agindo diretamente no tempo, ou operando no tempo pela vinda de Cristo, parece sem castigo a opção pelo mal.

A solução de Viana consistiu na recuperação da antiga doutrina da palingenesia, hindu ou pitagórica, mas sem aceitar dela a promessa que ela contém: a libertação final do tempo, o resgate do ciclo *kármico* das ressurreições e mortes. Se assim não nega a imortalidade, ao compatibilizá-la com a ausência de um efetivo regresso das almas ao absoluto divino, volveu-se para tese de pouca conformidade com o mais puro e lógico do seu racionalismo, arrostando o criticado perigo da visão fantástica: não morrem as almas; projectar-se-ão em ciclos infintos na busca da perfeição; guardarão a memória do mal praticado nas outras vidas para exemplo próprio do seu desejo de aperfeiçoamento e incitamento para o bem; e pelo caminho, sufocando progressivamente o remorso que lhes dói, sofrerão cada vez menos na proporcionalidade de um gozo cada vez maior, porque são perfeitíveis e imortais.

O catolicismo, a que não nega a verdade de uma missão espiritual, mas um catolicismo despojado da instituição, ficaria como religião moral, agiria beneficentemente nos homens e na sociedade, integrando-se no vasto seio dos processos que, como a educação, o saber, o trabalho e a caridade, alimentam e protegem o fulgor moral das almas no seu anseio de paz, harmonia e perfeição.

O racionalismo crítico de Amorim Viana, reagindo ao supernaturalismo católico, encararia negativamente a problemática do milagre, da oração e da profecia.

Quanto ao primeiro, considerou a sua noção inútil e a sua existência absurda, fruto do erro, da superstição e da ignorância. Atendido o milagre como uma ação extraordinária de Deus interferindo na ordem do criado, como no tradicionalismo católico de Silvestre Pinheiro Ferreira se admitia, a sua possibilidade equivaleria à ideia de um Deus que se contraditasse a ele mesmo, alterando o que por sua infinita sabedoria estabelecera. Se a coerência da inteligência divina se revela na inalterabilidade das leis da natureza, o milagre consistiria numa violação a impugná-la. O milagre, assim olhado como superstição, é absurdo, não só porque Amorim Viana afasta a ideia da *criação contínua*, mas porque isso equivaleria a dizer que a ordem criada por Deus pode por ele ser alterada, ou que Deus se pode a ele mesmo contradizer, o que diretamente levaria a cisão à sabedoria infinita, sabedoria que no universo se revela na maravilhosa constância das leis naturais¹³⁰.

¹³⁰ Cf. *idem*, «Dos milagres», in *Escritos Filosóficos*, p. 190.

Relativamente à oração, apenas a concebe como fervor religioso do homem que pede a graça, a contrição e a virtude. Como tal, é santa e uma graça especial, porque o que com ela o homem pede é o seu aperfeiçoamento moral. Afasta, assim, toda a crença mito-mágica do seu poder: a oração por bens terrestres, pela saúde e pelos negócios é supérflua e pueril, por ser demência persuadir-nos de que o que está por Deus regulado *a priori* possa ser alterado em benefício do nosso desejo.

Também a profecia, relegada para a esfera dos devaneios da imaginação humana, cai sob o rótulo da superstição. A sua impossibilidade advém de comunicar-se Deus pela razão e não pela faculdade da imaginação. As exigências racionalistas destas teses concordam, pois, com a negação que da profecia fazem, que, a dar-se, deveria aparecer como uma conclusão racional e não como *visão fantástica*, já que Deus se comunica à alma apenas pela razão¹³¹, nunca pela fantasia.

Deu-se também ao questionamento da imortalidade pessoal da alma humana, com cuja teoria católica do paraíso celestial dissentiu, não só por insinuar como fantasistas a existência do Céu e do Inferno, do prémio e do castigo na *outra vida*, mas também porque foi impelido para uma conceção de que a vida humana é terrena e de que sempre, pelos séculos sem fim, andará a alma ligada a uma matéria ou corpo, porque ocorrendo a morte, sobreviverá a alma noutro e noutro corpo. A tónica palingenesista da supervivência da alma é o núcleo da sua teoria sobre a imortalidade do princípio espiritual. Há nela, no entanto, real ausência de uma soteriologia e de uma escatologia.

O problema da continuidade da alma no tempo infindo não está ligado ao núcleo escatológico nem na proposta das religiões proféticas nem sequer na da religião hindu com a sua noção de *karma*, já que em ambas o resgate da alma do tempo e da matéria corrobora e torna possível satisfazer o anseio salvífico do ser humano. Para Viana, ao contrário, a alma encontra-se encarcerada nos destinos do tempo e da matéria, a haustos libertando-se do despojo orgânico pela morte, mas para um novo e continuado regresso ao seu cárcere indefetível. Por outro lado, a defesa da supervivência da memória pessoal, em que insiste, e que não se encontra no hinduísmo e suas similares formas religiosas, antes se encontra ligada à consideração ética da perfetibilidade moral do ser humano. Na assunção de sucessivas vidas, o ser humano realiza o seu projeto de perfeição, tratando-se este de um otimismo duvidoso por encontrar-se perante a trágica condição da insuperável imperfeição dos seres, sem solvência real da questão que impõe a pergunta pela justificação última da ação moral virtuosa. A óptica do seu deísmo, que põe fora de órbita a relação pessoal do ser humano com Deus e que impede uma real eficácia da justiça divina em ação no mundo, a destituição do princípio da graça sobrenatural, a recusa do significado divino-humano da Encarnação do Verbo,

¹³¹ Cf. *idem*, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, p. 162.

exibem uma concepção asfixiante do destino humano, para a qual as doutrinas negadoras da imortalidade da alma parecem mais libertadoras.

Compreende-se que Sampaio Bruno, ressentido o conjunto destes problemas, e partindo de Amorim Viana, tenha prosseguido no sentido de repensar esta acanhada proposta do destino supervivencial da existência humana numa mais ampla visão soteriológica e escatológica, não nos quadros da religião profética do cristianismo, mas nos de uma gnose que recolhe influências heterodoxas diversas. A reflexão de Cunha Seixas mostrar-se-á, nestas matérias, muito mais libertadora do que a de Viana, incluindo o agonístico pensamento de um Antero de Quental. Mas seria no teísmo criacionista de Leonardo Coimbra que o pensamento filosófico português encontraria novos rumos para uma mais detida compreensão do mistério teológico da matéria e do espírito.

5.2. Deus e imortalidade no pensamento de Joaquim Maria da Silva

Samuel Dimas

5.2.1. O objetivo da filosofia

O pensador Joaquim Maria da Silva apresenta como primeiro enunciado da sua reflexão filosófica, a procura daquilo que é humanamente possível saber-se, recusando as convicções não fundadas na razão¹³². Parte do pressuposto de que cada homem tem a capacidade natural de chegar à verdade e de agir em conformidade com ela, invocando o princípio socrático de que o conhecimento conduz à virtude e a ignorância conduz à injustiça¹³³. Na certeza de que o conhecimento é já uma tendência para o bem, define o amor pelo saber ou a filosofia como o meio de alcançar o fim mais nobre do homem que é o conhecimento de si mesmo e do seu destino: «(...) estudaremos aquellas cousas, que sejam indispensáveis e convenientes para chegarmos a esse fim de nos conhecermos a nós mesmos e ao nosso destino final»¹³⁴.

Nesse sentido, o pensador apresenta a metodologia que vai adotar neste trabalho, esclarecendo que não pretende abordar as matérias de fé, porque essas são superiores à filosofia e começam onde acabam as doutrinas e demonstrações racionais. O único fim que pretende, é superar o plano das meras opiniões e atingir a verdade, reconhecendo que para isso não há oposição

¹³² Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863, p. 2.

¹³³ Cf. Vieira de Almeida, *Introdução à Filosofia*, Coimbra, Arménio Amado, 1981, p. 7.

¹³⁴ Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, p. 2.

entre fé e razão, mas sim complementaridade. Adota o método cartesiano, mas adverte que a sua dúvida não é absoluta, porque assenta nos postulados da existência objetiva do homem e da sua linguagem e corporeidade¹³⁵. Assim, o seu racionalismo recusa, não só os ceticismos, mas também os idealismos absolutos que, por apresentarem uma razão no excesso da contemplação do absoluto, reduzem tudo à alma¹³⁶, pelo que, de modo distinto, defende a existência de um absoluto real independente da imaginação da consciência¹³⁷.

5.2.2. A fundamentação do conhecimento da verdade na evidência do sentimento da vida e dos princípios absolutos racionais

Na crítica à dúvida cética, Joaquim Maria da Silva apresenta a evidência do sentimento ou intuição de si, enquanto sujeito pensante que tem uma linguagem e um corpo, e defende a existência da intuição do princípio absoluto e incondicional de bem, que regula as ações e que existe desde todo o sempre para além do mundo e do homem¹³⁸. Importa pois perguntar: poderemos encontrar na apresentação destas realidades indubitáveis uma notória afinidade com os sistemas de Santo Agostinho e de Descartes que invertem o sentido aristotélico da marcha do conhecimento que ia dos dados sensíveis para Deus? Podemos dizer que ao criticar o ceticismo por este não aceitar os princípios absolutos do conhecimento, Joaquim Maria da Silva também se fundamenta na certeza do cogito e da ideia inata de Deus? Em que fundamento assegura a sua verdade acerca do destino e da imortalidade do homem?

Para o filósofo açoriano a evidência das realidades objetivas do seu ser e do bem é apresentada na consciência, o mesmo acontecendo para os princípios do direito e da causalidade¹³⁹. Mas é isto suficiente para dizermos que partilha com Descartes a inversão da ordem de conhecer que tinha sido proposta por Aristóteles, plasmada na suspensão deste mundo até à determinação da existência indubitável de Deus?

Na perspetiva cartesiana, a validação da ciência e da realidade do mundo têm a sua fundamentação na ideia inata de Deus, que é intuída pela razão. Abre-se uma via interiorista em que o conhecimento da matéria é possibilitado pela ordem do conhecimento interior e subjetivo das ideias *claras e distintas* que não provêm da realidade das coisas, mas são produzidas na intuição intelectual do sujeito cognoscente que se apresenta como primeira evidência indubitável:

¹³⁵ Cf. *ibidem*, p. 3.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 76.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, p. 6.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, p. 8.

¹³⁹ Cf. *loc. cit.*

(...) notei que, enquanto assim queria pensar que tudo era falso, era de todo necessário que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar julguei que a podia aceitar sem escrúpulo, para primeiro princípio da filosofia que procurava.¹⁴⁰

Mas esta noção de que a evidência está no *cogito*, tem a sua primeira formulação em Santo Agostinho quando este defende que mesmo ao duvidarmos da verdade do conhecimento sensível e do movimento, ainda aí, duvidando, pensamos, e descobrimos no processo de dúvida esta verdade indubitável de que pensamos: «(...) Se me engano, sou; pois quem não existe não pode sequer enganar-se; e por isso, se me engano existo»¹⁴¹.

Para Descartes, o problema gnoseológico e crítico consiste, pois, em fazer a ponte entre essas ideias inatas e a realidade trans-objetiva. E essa ligação é feita pelo *fideísmo dogmático*, ou seja pela fé no entendimento do princípio absoluto de Deus. Neste contexto, existem três momentos distintos no processo de fundamentação da existência e do conhecimento: a) intui-se a ideia inata de perfeição; b) só um ser perfeito como Deus poderia dar essa ideia; c) a determinação da sua existência permitirá fundamentar o mundo e o próprio *cogito*. Deste modo, Deus enquanto ideia é encontrado no interior do próprio homem e determinado como algo transcendente. A metafísica cartesiana fundamenta-se assim na passagem da dúvida metódica à evidência do cogito e na legitimação desta pela noção de Deus a partir da ideia inata clara e distinta de «perfeição»¹⁴².

Assim, podemos dizer que por um lado, Joaquim Maria da Silva partilha com Descartes a valorização do conhecimento racional e a noção das ideias inatas, mas por outro lado não sustenta a evidência da realidade apenas no pensamento e apresenta o sentimento da vida, no plano inferior das percepções, como prova e conhecimento irrecusável da verdade objetiva da sua existência: «(...) quando atendo ao sentimento de mim mesmo, por mais que queira, não posso duvidar d'esse sentimento e d'essa existência: este conhecimento é pois, para mim, irrecusável»¹⁴³.

Também é verdade que depois de refletir sobre a distinção entre a verdade absoluta em si mesma (objetiva) e a verdade em nós (subjativa), pressupondo a necessidade de uma correspondência entre o sujeito cognoscente e o objeto

¹⁴⁰ R. Descartes, *Discurso do Método*, trad. de Tavares Guimarães, Porto, Porto Editora, 1990, p. 89.

¹⁴¹ «[...] Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per oct sum, si fallor» (Agostinho de Hipona, «La Ciudad de Dios», XI, 26, in *Obras Completas de San Agustin*, vol. XVI, trad. de Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 1988, p. 733.)

¹⁴² Cf. R. Descartes, *Discurso do Método*, pp. 88-89.

¹⁴³ Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, p. 7.

a ser conhecido, o pensador afirma, não apenas a evidência da sua existência pelo sentimento que tem de si mesmo, como também a evidência do princípio do bem que existe em si e pelo qual avalia as suas ações, o qual ainda lhe surge como mais irrecusável, acrescentando que se trata de um princípio inato que não lhe foi fornecido pelo ensino ou educação¹⁴⁴. E é claro que, no seu entender há maior indubitabilidade nas ideias inatas e no conhecimento racional intuitivo dos princípios absolutos, existentes de forma incondicional independentemente das coisas criadas¹⁴⁵, que nos conhecimentos proporcionados pela inteligência e pela sensação, mas, à partida, não desvaloriza tanto estes últimos, como o fizera Descartes. Assim, através de uma crítica ao idealismo alemão, o pensador afirma a existência do mundo material e real, porque o sentimento da nossa limitação provocado pela existência desses corpos é tão forte que não podemos duvidar dele¹⁴⁶.

5.2.3. Os princípios ou ideias inatas de bem, de belo e de infinito

Ao conhecimento do sentimento que o sujeito tem de si enquanto ser que vive e pensa, Joaquim Maria da Silva chama de conhecimento direto ou percepção, por distinção com as sensações e com as ideias reflexas ou conceções formadas por abstração, associação, proporção e semelhança. Mas o pensador afirma que há outro tipo de conhecimento que não é dado direta ou indiretamente por nenhum tipo de sentido ou sentimento, nem por nenhuma forma de semelhança, proporção ou abstração, como são o caso das ideias de bem e infinito:¹⁴⁷ «(...) de que heide eu abstrair, ou tirar o infinito, se a ideia de infinito repugna á ideia de cousa maior ou mias compreensiva que elle, de que nós poderemos tirar esse mesmo infinito?»¹⁴⁸ Como recebe o sujeito estas ideias de ordem superior?

Explica o filósofo, à semelhança do raciocínio elaborado por Descartes a propósito da ideia de perfeição, que as ideias de infinito e de bem são universais, não admitindo limitações, e são absolutas porque existem sem condições. Ou seja, estas ideias não são recebidas pelos sentidos, nem são concebidas pela inteligência, mas pertencem à razão e são inatas:

(...) concebo a extinção de todos os livros, o acabamento de todo os seres, mas não o do infinito, devo concluir que esta ideia não é recebida pelos sentidos, nem concebida pela inteligência, mas tal que merece lhe chame absoluta, em quanto ao modo de ser do que representa, e de certo modo innata, porque não é adquirida, mas

¹⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 7.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 8.

¹⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 20.

¹⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 13.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 14.

como que nascida connosco, pelo menos n'um estado latente, e que se revelou e manifestou das certas circunstâncias.¹⁴⁹

O princípio do bem revela-se em nós quando observamos um facto mau ou bom e precisamos de o reconhecer em harmonia com aquilo que todos os outros homens também descobrem em si, fazendo-nos avaliar os nossos atos e os atos dos outros. É um princípio que existe em nós, mas não foi formado pelo nosso pensamento: «É esse princípio que, apresentado ao homem pela consciência, se é ofendido, como que lhe brada e protesta interiormente, e mesmo castiga o que não o segue, fazendo-o sentir isso a que se chama remorso»¹⁵⁰. A ação injusta e imoral não se deve à ignorância do princípio do bem, mas sim à falta de aplicação da vontade no cumprimento do dever. O fim de cada homem é o bem¹⁵¹, que está subordinado ao fim da humanidade e, por isso, o fim é o bem comum, para o qual concorre de forma reguladora o princípio do direito, que é invariável e universal.

No mesmo sentido, o filósofo considera que também há um princípio absoluto do belo, que ao contrário do agradável, não varia de homem para homem e de lugar para lugar, mas que é o mesmo em todos os tempos¹⁵². O belo manifesta-se pela força, pela grandeza, pela bondade e todos o reconhecem, embora manifestado de infinitos modos¹⁵³.

Por fim, o princípio de causalidade que é absoluto, primeiro e infinito e que está na origem da existência dos espíritos e dos corpos que experimentamos na vida¹⁵⁴. Esta causa é uma substância simples que existe como realidade objetiva, como se pode provar pelo conhecimento intuitivo e irrecusável que temos dela¹⁵⁵.

5.2.4. Os princípios absolutos da razão são qualidades divinas e guiam o homem no conhecimento da verdade e na ação do bem

Estes princípios absolutos da razão, que não dependem de condições e de circunstâncias, são descritos pelo filósofo açoriano como luzes e axiomas que guiam o homem na aplicação do cálculo e de todos os conhecimentos humanos que pretendam a verdade. Claro que podemos identificar nesta argumentação uma certa semelhança com a posição de Santo Agostinho para quem a verdade não se encontrava no conhecimento sensível mutável e precário, mas

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 224.

¹⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 225.

¹⁵² Cf. *ibidem*, p. 237.

¹⁵³ Cf. *ibidem*, p. 238.

¹⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 241.

¹⁵⁵ Cf. *Loc. cit.*

na intimidade da consciência onde surgem princípios imutáveis e necessários superiores à natureza da alma.

Ao contrário da teoria platônica da preexistência das almas e das ideias inatas, considera Santo Agostinho que dada a sua necessidade e imutabilidade, estas ideias de unidade, verdade, perfeição, bondade e infinito, não podem ter o seu fundamento na alma humana, mas sim na mente divina, que é realidade imutável e Verdade absoluta. A alma conhece as verdades imutáveis por meio de uma iluminação divina, porque embora a parte inferior esteja em contacto com o corpo (mundo sensível), a sua parte superior que é espiritual está em contacto com Deus e esta vizinhança explica que a iluminação esteja em consonância com a natureza humana. Quando Joaquim Maria da Silva usa a expressão «de certo modo innata, porque não é adquirida» não se está a referir ao sentido platónico da pré-existência, mas a este sentido agustiniano de iluminação divina, de que Descartes se viria a apropriar, não no sentido de um fenómeno milagroso ou esotérico, mas no sentido de conceber que alguns conhecimentos do homem vêm diretamente de Deus por meio da luz da razão e são necessariamente verdade, porque Deus não é ignorante ou impotente:

Ora no rapido exame, que fizemos da diversa origem dos nossos conhecimentos, vimos que ha alguns (os absolutos) que, sendo universais no seu alcance, o são também na sua força e se dão em todos os homens, sendo como uma luz que alumia a todo o homem, que vem a este mundo.¹⁵⁶

Para Agostinho de Hipona, na alma existe a razão inferior, que tem como objeto as ciências, isto é, o conhecimento das realidades mutáveis e sensíveis com o fim de obviar às necessidades básicas, e a razão superior, que tem como objeto o conhecimento inteligível das ideias e é nesta que se dá a iluminação acerca da verdade. A mente usa os sentidos como intérpretes para conhecer as realidades sensíveis, mas as realidades inteligíveis e espirituais são conhecidas pela consulta da Verdade interior¹⁵⁷. Esta noção da capacidade humana para conhecer a verdade é traduzida por Joaquim Maria da Silva pela afirmação de que o absoluto real e objetivo de Deus, que guia no conhecimento o no agir, é descoberto pela razão nos seus princípios e leis¹⁵⁸.

Se a alma alguma vez se engana não é por defeito da Verdade consultada, mas pelo modo com que cada um é capaz de a receber em função da boa ou má vontade. Deste modo, St.º Agostinho colocou o mundo das ideias platónicas no espírito divino, fazendo das essências ideais, existentes por si,

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵⁷ Cf. St.º Agostinho, *O Mestre*, cap. XIV, trad. de António Soares Pinheiro, Porto, Porto Editora 1995, pp. 97-99.

¹⁵⁸ Cf. Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, p. 29.

conteúdos lógicos da razão divina, isto é, pensamento de Deus. A verdade já não está fundada num reino de realidades supra-sensíveis, num mundo espiritual objetivo (como em Platão), mas numa consciência, num sujeito do pensamento, que não é concreto e individual, mas um sujeito superior transcendente (Deus). Como diz Maria da Silva, os princípios de bem, de direito, de belo, de unidade, de igualdade, de não contradição que intuimos na razão são infinitos na sua duração e intensidade e são qualidades da causa das causas que é Deus que é o sumo bem, a suma justiça, a suma beleza e a suma unidade sem contradição: «as intuições, que temos, do bem, do direito, do bello, da unidade, da egualdade e do principio de contradição são ideas dos atributos de Deus»¹⁵⁹.

Mas como é que estas intuições se dão na razão? Por iluminação como em Santo Agostinho, por participação conatural ou por infusão emanativa? Discordando das teses que definem a razão como o próprio Deus presente em todos os homens, Joaquim Maria da Silva afirma que a razão não é impessoal, é a razão de cada ser cognoscente que procura conhecer o objeto fora dele, onde se incluem os princípios absolutos¹⁶⁰. Mas admite ter dificuldade em responder se esse conhecimento se dá através de uma visão imediata dos atributos divinos no momento da criação do homem por uma instantânea comunicação sobrenatural, que ficariam esquecidos e só mais tarde recordados com o desenvolvimento psicológico da pessoa, ou se esses conhecimentos são dados ao homem por Deus com a razão através de uma revelação contínua que lhe permite avaliar os seus outros conhecimentos e destes chegar progressivamente à verdade¹⁶¹.

No entanto, pelo facto de a filosofia ignorar de que forma o homem adquire estes conhecimentos na razão não podemos dizer que não são indiscutíveis: «(...) parece-nos que este é d'aquelles segredos que Deus guardou para si ou para espíritos d'ordem superior ao homem e que este nunca poderá descobrir, porque a philosophia não chega aonde não há factos sobre que raciocinar e a que aplicar os princípios racionais»¹⁶². Negar estes princípios racionais absolutos seria negar a existência de Deus e a revelação.

5.2.5. A intuição do princípio absoluto de Deus, pela iluminação da razão, como causa originária de toda a realidade

Deste modo, existe uma íntima conexão metafísica entre o espírito divino e o humano, que se dá pela natureza tripartida da alma espiritual ou princípio vital que, como também define Joaquim Maria da Silva, é sensível, inteligente e racional: pela *sensibilidade*, somos afetados pela dor e pelo prazer,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 244.

¹⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 245.

¹⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 246.

¹⁶² *Ibidem*, p. 246.

pela alegria e pela tristeza; pela *inteligência*, concebemos e percebemos a realidade; e pela *razão*, temos a capacidade da intuição imediata da causa primeira e das leis universais de todos os seres para todos os tempos e lugares¹⁶³. A inteligência só tem capacidade para conhecer e confessar Deus, fundando-se no conhecimento racional do princípio de causalidade, de infinitude, de bem, de belo e de justo¹⁶⁴.

A cada um destes elementos constitutivos da alma corresponde uma potência de ação distinta: à *sensibilidade* corresponde o *desejo*, à *inteligência* corresponde o *interesse* e à *razão* corresponde a *vontade*¹⁶⁵. É a vontade, na força que tem para vencer o desejo e o interesse, que faz os homens virtuosos e é a falta dela que os faz egoístas, interesseiros ou irracionais pela mera satisfação dos desejos brutos. Recusando as perspectivas dualistas e maniqueístas de atribuir ao mal um princípio absoluto antagônico ao bem, o pensador considera que o mal acontece quando em vez da harmonia, se dá a preponderância do desejo ou do interesse sobre a vontade da razão¹⁶⁶.

O bem que resulta da harmonia entre as três potências de ação é o guia da liberdade humana. Neste sentido, recusando as teorias da predeterminação, o filósofo admite que a providência divina na sua presciência e onisciência regula a ação das criaturas não espirituais, que não dependem da liberdade humana, para que combinadas com aquilo que depende da deliberação do homem conduzam a realidade para um fim único¹⁶⁷, que é o bem. Este bem consiste no máximo desenvolvimento material e espiritual de cada homem em harmonia com toda a humanidade. Assim, o autor considera que o labor da filosofia racional é indispensável para que cada homem «seja o que deve ser, bom para ser livre e livre para ser virtuoso»¹⁶⁸.

O método usado neste estudo filosófico é o de ligar as potências da alma com os factos de forma que resulte a verdade e o conhecimento exato das coisas, de que precisamos para o nosso fim. O método para atingir a verdade está na aplicação do absoluto ao experimental pela observação das coisas e dos factos¹⁶⁹ e, nesse sentido, Maria da Silva exemplifica com a seguinte interrogação: os homens têm uma mesma origem? Para responder é preciso observar o maior número de homens possível, estudando as suas capacidades e qualidades. Ao fazê-lo, podemos concluir que todos nascem do mesmo modo e têm as mesmas capacidades e misérias e pela consulta da razão encontramos

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 78.

¹⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 247.

¹⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 249.

¹⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 250.

¹⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 253.

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 18.

o princípio absoluto de que a mesma causa produz efeitos semelhantes, pelo que a causa que está na origem dos homens é a mesma para todos¹⁷⁰.

Procurando conciliar a realidade plural da experiência sensível com a universalidade dos axiomas racionais, o filósofo conclui que tudo o que aparece tem uma causa, ou seja, um princípio absoluto que não está contido no princípio da observação, no reconhecimento de que na ordem do conhecimento a observação precedeu o absoluto, mas este preexiste na ordem das ideias e da realidade existente das coisas. E se tudo tem uma causa, devemos concluir que houve uma causa primária da qual derivaram todas as outras: «Existe pois uma causa absoluta, originária ou primária de todas as cousas e a essa causa chamo Deus»¹⁷¹.

Podemos pois identificar neste argumento, na linha de Aristóteles, um itinerário do finito ao infinito ou do que existe e aparece à causa primaria dos seres e, ao mesmo tempo, na linha de Descartes, um itinerário do Infinito que tem origem de si, em si e desde todo o sempre para o finito e transitório, revelando-lhe o sentido e a verdade, porque a realidade experimental que sentimos e observamos é derivada do absoluto¹⁷². A prova da existência de Deus é ao mesmo tempo antropológica e cosmológica.

A partir do princípio de causalidade apresentado pela razão, são descritos os seguintes atributos de Deus, enquanto Ser dos seres ou Causa das causas: a) sempiternidade ou duração sem princípio nem fim, o que significa a sua perfeição e a sua não dependência; b) a necessária infinitude na bondade, sabedoria e poder¹⁷³. Desta maneira, o filósofo comprova que a verdade não é uma criação humana, mas é a realidade objetiva do absoluto na sua bondade, sabedoria e poder que guia e dirige o próprio homem de forma providencial através da lei natural, do instinto e da sensibilidade, através da inteligência que conhece as coisas e as suas relações, através da razão que intui o infinito, o belo, o bom e o justo, e através da liberdade, que permite ao homem agir apenas de acordo com os seus desejos e interesses ou agir em obediência à razão em harmonia com o dever¹⁷⁴.

5.2.6. O desejo da imortalidade e a verdade da sua futura realização

Assim, Deus é concebido por Joaquim Maria da Silva como Espírito puro que, por vontade e não por necessidade, criou o mundo físico e o mundo moral e faz executar as suas leis¹⁷⁵. Este mesmo Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, como ser moral e espiritual, ou seja, alma humana

¹⁷⁰ Cf. *ibidem*, p. 21.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 29.

¹⁷³ Cf. *ibidem*, p. 28.

¹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 56.

¹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 57.

de natureza imortal¹⁷⁶. Mas o filósofo considera que se a razão, que antevê o infinito a que aspira e tem o conhecimento do bem, do justo e do belo, não agir em harmonia com estes princípios é responsável por isso e sofrerá o castigo correspondente, da mesma maneira que se proceder em conformidade com o seu dever moral receberá o prémio devido¹⁷⁷.

Poderemos concluir a partir desta argumentação que a característica desse estado de imortalidade é diferente conforme o merecimento ético de cada um, ou essa condição está necessariamente destinada a todos de acordo com o predeterminado no desígnio de Deus criador e redentor? A que castigo e a que prémio se está a referir Joaquim Maria da Silva quando defende que este seu sistema racional nada tem de oposto aos princípios da fé, mas se harmoniza com eles, porque sem estas razões não se pode explicar de forma satisfatória a liberdade humana? Ora, o pensador fala de um castigo que não conhecemos na terra, para os homens que na sua liberdade não agirem em conformidade com a verdade e a bondade intuídas pela razão¹⁷⁸, o que faz supor estar a referir-se à metáfora bíblica da condenação no Inferno, embora não o explicita neste estudo.

Partindo do princípio de que há uma unidade entre as substâncias alma e corpo, porque a realidade espiritual superior reúne as qualidades inferiores e influi no corpo extenso, o pensador considera que na unidade harmónica destas qualidades o homem é o laço visível entre o finito e o infinito, as criaturas e o Criador. Só esta harmonia faz com que o homem possa ser justo e generoso como reflexo da vida verdadeira da imortalidade a que é destinado.

Ao contrário dos animais que apenas têm sensibilidade e inteligência, o homem tem a faculdade racional e, por isso, tem a ideia de imortalidade e aspira a ela. Se o homem tem essa ideia é porque Deus a pode realizar, caso contrário ou o homem seria mais perfeito que o Criador porque concebeu uma realidade que Deus não concebeu, o que é absurdo; ou o Criador seria impotente porque concedeu essa ideia ao homem sem a poder realizar nele, o que também é contraditório; ou seria cruel, porque fez desejar esta ideia no homem e depois nega-lhe a realização, o que mais absurdo é¹⁷⁹.

A referência implícita à noção bíblica de justiça divina que está associada à escatologia cristã da condenação ou salvação eternas, conforme o mérito ou demérito dos homens pela colaboração na obra criadora, aparece de forma mais evidente na distinção que o autor faz entre os seres racionais e os animais irracionais, que não têm liberdade nem aspiração à imortalidade, e na afirmação de que Deus não é obrigado a conceder a imortalidade a todos os espíritos: «Porque, se eles não têm liberdade, não podem ser responsáveis pelos seus actos nem necessitar por isso d'uma vida além d'esta, em que

¹⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 82.

¹⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 82.

¹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 85.

¹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 86.

recebam os prémios ou castigos que não tenha sido possível receberem no mundo»¹⁸⁰. Pela reflexão estritamente filosófica, podemos concluir que o fim último do homem é a vida imortal da glória de Deus¹⁸¹.

5.3. Manuel Ferreira Deusdado e a Pedagogia da Redenção

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira
Thiago Leite Cabrera Pereira da Rosa

5.3.1. Introdução

Permeia toda a obra de Manuel António Ferreira Deusdado, 1858-1918, a ideia e o profundo sentimento de *crise*. O diagnóstico de Deusdado é bastante sombrio: tanto em Portugal quanto na Europa como um todo, há crise na ciência, cada vez mais dominada por ideias materialistas, naturalistas e deterministas; há crise na arte, com a dissolução de seu propósito moral e de sua ligação com a religião; há, enfim, como fonte das demais, grave crise no âmbito da religião, dos costumes e dos valores, resultado do combate à tradição e ao dever, substituídos por princípios meramente utilitaristas e egoístas. Por isso, não é de se espantar que entre seus diversos interesses, destaque-se a «ciência da educação» ou «pedagogia especulativa», de onde poderia sair o remédio redentor dos males apontados. Apenas pela radical transformação da pedagogia em Portugal seria possível o resgate nacional ao assolamento das crises mencionadas.

Distinguindo-se dentre os autores filosóficos portugueses da época por sua formação mais especializada, Deusdado era doutor em filosofia pela Universidade de Louvain, um dos principais palcos das discussões filosóficas de seu tempo, em especial pela importância de que tanto o neotomismo e quanto o kantismo gozavam à época na antiga e prestigiada instituição. Os textos de Deusdado revelam preocupação de grande amplitude com os mais diversos domínios de estudos, seja do ponto de vista histórico, seja do ponto de vista dos mais recentes debates. Também é de seu costume alternar entre o ponto de vista mais distanciado do apresentador e comentador sintético de correntes antagônicas no debate dos temas que aborda, por um lado, e o ponto de vista franco e fervoroso do defensor de suas próprias posições devedoras tanto do kantismo quanto do neotomismo, por outro.

A respeito dessa última corrente, é preciso dizer que embora atraído pelo alvorecer do movimento neotomista na segunda metade do século XIX, Deusdado não pôde conhecer, contudo, os melhores resultados deste

¹⁸⁰ *Loc. cit.*

¹⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 83.

imponente acontecimento filosófico no século XX. Tendo morrido em 1918, acompanhou apenas a primeira fase desse renascimento da filosofia de Tomás de Aquino. Como se saber esta fase, que não foi curta nem insignificante, culminou no papado de Leão XIII (1878-1903) e, em especial, no seu manifesto tomista, a *Aeterni Patris* (1879).

A adesão de Deusdado ao tomismo poderia ser posta em questão pela influência de Kant e do kantismo na formação de seu pensamento, a que já nos referimos previamente. Vejamos a seguinte observação de Pinharanda Gomes a esse respeito:

Deusdado aderiu a Kant por uma tripla causa – magistério de Jaime Moniz e de Sousa Lobo; transcendência do idealismo de Kant, que proclamou o determinismo em nome da ciência, sem molestar a liberdade, em virtude da moral; falta de um sistema vivo e actuante da escolástica católica, que, mediante um certo augustinismo, poderia ser compensada pelo kantismo.¹⁸²

Quanto à influência do kantismo no pensamento de Deusdado, reconhecemos, acompanhando Pinharanda, que este dado seja fundamental para o entendimento do pensamento de nosso autor, conforme voltaremos a indicar quando oportuno. Contudo, a questão mais delicada para enquadrá-lo no tomismo está na determinação das características da escolástica católica no período de sua atividade intelectual, bem como da atitude, nem sempre clara, de Deusdado diante delas.

Partiremos do testemunho do próprio Deusdado, enquanto contemporâneo dos primeiros passos do retorno ao tomismo, estimulados sobretudo por Leão XIII:

A Encíclica *Aeterni Patris*, de 4 de Agosto de 1879, recomendando ao mundo católico a filosofia de S. Tomás de Aquino, causou uma profunda impressão nas esferas intelectuais e concitou a atenção dos espíritos cultos para a obra do genial Doutor Angélico. Desde então, o tomismo ocupa um lugar importante no movimento filosófico contemporâneo; estabeleceu a unidade no ensino das escolas católicas e reclama o direito de cidadania para um conjunto de ideias deveras notáveis, mas que era pouco menos que ignorado de um grande número de sábios modernos.¹⁸³

¹⁸² Jesué Pinharanda Gomes, «Prefácio a Ferreira Deusdado», in Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978, p. 8.

¹⁸³ Manuel António Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978, p. 74.

Três elementos deste parágrafo, aparentemente superficial, podem indicar o caminho do próprio Deusdado na paulatina absorção do tomismo em seu pensamento: 1) a profunda impressão nas esferas intelectuais; 2) o lugar importante no movimento filosófico contemporâneo; 3) a unidade no ensino das escolas católicas. Abordaremos cada um destes tópicos, a partir das diferentes obras maiores de Deusdado, com o fito de mostrar a evolução do pensamento filosófico do nosso autor. Finalmente, damos a estes três tópicos o princípio que rege o conjunto de seu pensamento, 4) o princípio de finalidade. Este princípio, de origem aristotélica, assumido em todas as grandes áreas do pensamento tomista, desemboca na finalidade última do homem, que é a sua felicidade. Esta ganha dimensões salvíficas, dada a inspiração cristã assumida por nosso autor. Por meio da ótica da finalidade, pode-se perceber a proposta redentora da filosofia de Deusdado, sobretudo no que respeita à educação.

5.3.2. A profunda impressão do tomismo nos meios intelectuais e sua recepção por Deusdado

O tomismo a que se refere Deusdado está profundamente caracterizado por dois elementos: a voz oficial da Igreja na *Aeterni Patris* e os principais nomes do neotomismo desta primeira fase, especialmente a escola belga. Deusdado é conhecedor dos primeiros mestres que nascem neste momento inicial do neotomismo, de modo que, ao se referir à obra *Elementos de philosophia*, do sacerdote tomista Pe. Tiago Sinibaldi, cita os seguintes nomes ilustres do tomismo à época: «A sua philosophia é a do Anjo das escolas, exposta e accommodada às exigências dos tempos modernos por intelligencias insignes com Liberatore¹⁸⁴, Cornoldi, Sanseverino¹⁸⁵, Zigliara¹⁸⁶, Pesch¹⁸⁷,

¹⁸⁴ Matteo Liberatore, 1810-1892, jesuíta, um dos fundadores da *Civiltà Cattolica*, escreveu com conhecimento das correntes filosóficas de seu tempo, estabelecendo, ainda que em modo de refutação, um contato profundo com as correntes modernas não tomistas. Importante é o interesse do autor por problemas de economia e política, que, embora não muito comuns à tradição tomista até então, se tornará referencial. Baste recordar que Leão XIII escreverá, com o mesmo espírito, a primeira encíclica social da Igreja, a *Rerum Novarum*.

¹⁸⁵ Gaetano Sanseverino, 1811-1865, foi fundamental para o surgimento do neotomismo ao procurar o diálogo com os sistemas filosóficos e a ciência moderna, e sobretudo ao formar uma verdadeira escola tomista em Nápoles, com nomes como: Calvanese, Portanova, Signoriello, e Talamo, 1844-1932.

¹⁸⁶ Tommaso Maria Zigliara, 1833-1893, entre outras tarefas importantes para a renovação do tomismo, como queria Leão XIII, que o fez cardeal, Zigliara presidiu a edição leonina das obras de Tomás, marco do estudo crítico dos textos tomistas.

¹⁸⁷ Tilmann Pesch, 1836-1899, desenvolve importante em torno da cosmologia hilemórfica, em confronto sobretudo com Haeckel.

Kleutgen¹⁸⁸ e muitos outros»¹⁸⁹. Não deve escapar o detalhe da caracterização destes pensadores, «exposta e acomodada às exigências dos tempos modernos», pois esta é, como defendemos, a própria maneira de Deusdado conjugar o tomismo com a filosofia que o formara originalmente, a filosofia kantiana.

Como dissemos, o testemunho sobre o impacto do tomismo em Portugal está definitivamente registado em *A Filosofia Tomista em Portugal*. Vejamos o que pretende a obra a este respeito:

Em 1881, o actual Senhor Bispo de Coimbra fundava nesta cidade uma Academia de S. Tomás de Aquino, onde o Dr. Eduardo Nunes, actualmente arcebispo de Évora, se distinguiu num curso de filosofia tomista, como eminente professor e conferencista eloquente. Pouco depois, Coimbra ficava a dever ao seu bispo a fundação de uma revista intitulada *Instituições Christãs*, destinada a propagar as doutrinas da nova escola (...). Além destas duas criações permanentes, vimos aparecerem, mesmo antes da Encíclica mas sobretudo depois dela, um certo número de obras filosóficas em língua portuguesa concebidas dentro do espírito tomista.¹⁹⁰

Neste texto, um detalhe parece insinuar que o interesse de Deusdado pelo tomismo precedia a encíclica de Leão XIII, pois reconhece que antes mesmo de sua publicação já havia em Portugal uma escola tomista em moldes similares aos defendidos pelo documento pontifício. Não se trata de uma referência à longa tradição tomista portuguesa que remonta à Idade Média e que seu livro retrata tão bem. É realmente uma alusão aos novos tempos do tomismo.

Registrada a recepção do tomismo dentro do próprio ambiente católico, Deusdado procura contextualizá-la em meio à situação da filosofia em Portugal em geral. Uma caracterização sucinta nos oferece pistas para a resposta:

O fim do século XIX distingue-se, já pelo afinco e obstinação com que muitos sábios aplicam as suas forças à explicação meramente mechanica do universo, já pela reação, que se opera contras taes tentativas nos arraiaes espiritualistas. Todos os dias vemos sahir á luz diversas obras materialistas e logo apoz apparece a resposta, claramente patenteada em obras espiritualistas. O movimento é continuo

¹⁸⁸ Joseph Kleutgen, 1811-1883, é considerado o responsável pela restauração da escolástica na Alemanha. Crítico e conhecedor da filosofia alemã de seu tempo, especialmente de Kant, Hegel e Schelling.

¹⁸⁹ Manuel António Ferreira Deusdado, «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no Século XIX», in J. M. da Cunha Seixas, *Principios Geraes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897, p. XXVI.

¹⁹⁰ Manuel António Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978, p. 75.

e incessante. Os espíritos mais fracos aplicam-se á leitura do livro materialista e não vão buscar a impugnação: os espíritos verdadeiramente amigos da sciencia e da verdade vão contemplar as impugnações, patenteando-se em face d'estas a inanição do materialismo¹⁹¹.

Diante dessa dicotomia, é claro que o tomismo se alinha à corrente espiritualista. Aqui e acolá, na mesma obra e em outras, Deusdado revela esta concepção. Seu próprio pensamento mesclará elementos do kantismo interpretados à maneira espiritualista a elementos mais realistas do tomismo.

5.3.3. O lugar do neotomismo na filosofia na segunda metade do século XIX e no pensamento de Deusdado

Um dos maiores expoentes e influências do movimento neotomista do final do século XIX e início do XX, Désiré-Félicien-François-Joseph Mercier, 1851-1926, elaborou um balanço da filosofia do século XIX, publicada pela importante revista por ele mesmo criada em 1894, a *Révue Néo-Scholastique*, hoje, *Révue Philosophique de Louvain*. Neste balanço, um verdadeiro testemunho do desenrolar das ideias de seu tempo, e que será a fonte do tomismo transcendental de Joseph Maréchal, Mercier declara:

La philosophie qui gagne de proche en proche, durant la seconde moitié du siècle, les esprits séparés du christianisme, c'est le *positivisme phénoméniste*. Le positivisme phénoméniste, que l'on appelle souvent aussi du nom vague d'"*idealisme*", est un état d'âme plutôt qu'une doctrine.¹⁹²

E continua, indicando as causas mais remotas e mais próximas desse positivismo, sem deixar de reconhecer o progresso das ciências experimentais:

L'influence de Hume, le positivisme d'Auguste Comte, le criticisme de Kant en sont les causes initiales; une interprétation erronée des merveilleux progrès réalisés para les sciences d'observation, l'insuffisance éprouvée de la psychologie cartésienne, la seule forme de spiritualisme qui fût connue du monde savant, en sont les causes adjuvantes.¹⁹³

¹⁹¹ Manuel António Ferreira Deusdado, «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no – Século XIX», in J. M. da Cunha Seixas, *Principios Geraes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897, p. VI-VII.

¹⁹² Désiré Mercier, «Le bilan philosophique du XIXe siècle», in *Révue Néo-Scholastique*, 25 (1900), pp. 16-17.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 17.

A possibilidade de síntese entre os pensamentos de Kant e de Tomás de Aquino parece ser a conclusão de um processo de investigação que levou Deusdado a receber o movimento neotomista como nova luz para a reflexão cristã. Eis o testemunho de Pinharanda Gomes sobre a evolução do pensamento de Deusdado para o tomismo:

Enganaram-se os homiziadores. Na Ilha Terceira, Deusdado moveu intensa acção educativa e social, deu aos alunos liceais da época terceirense, a imagem de um mestre vivo e cooperante, tanto assim que a tentativa oficial de nomeação do escritor para o Liceu de Ponta Delgada, ia causando maus efeitos. Já então era tomista militante, sem que tivesse abandonado a estrutura neokantista, conjugando idealismo kantiano e realismo tomista, no que se parece com Mercier e Maréchal.¹⁹⁴

E ainda:

Manteve-se kantista, a par de tomista; e mais buscou fixar os níveis de convergência, do que dilucidar os níveis de divergência. No fundo, o tomismo surgia-lhe como a resposta da Igreja à influência positivista, sem dúvida imparável, a ponto de as correntes doutrinárias da sua época não o conseguirem deter; de modo que, bem no fundo do pensador, o kantismo era via da ciência, como o tomismo era via da religião e da teologia.¹⁹⁵

Estas últimas observações merecem nuanscs importantes. Destacaríamos três elementos a serem aí considerados: a busca de convergência; a luta contra o positivismo e a via da religião. Primeiramente, a busca de convergência entre o tomismo e o pensamento de seu tempo dá-se por meio da compatibilização com Kant. Com efeito, Deusdado pensa que «a escola kantiana e *neo-crítica* não insulta a *metaphysica*, limita a sua esfera de acção e diz-nos o porquê, [ao contrário do positivismo]...»¹⁹⁶. Ora, este porquê, como se pode perceber, situa-se no âmbito do dever. A autonomia do dever ou da vontade em relação ao conhecimento científico ficou bem caracterizada por Kant em sua conclusão da *Crítica da Razão Prática*.

O que importa aqui é fazer convergir as exigências do tomismo com as da filosofia de Kant. Embora a concepção de metafísica para as duas filosofias

¹⁹⁴ Jesué Pinharanda Gomes, «Prefácio a Ferreira Deusdado», in Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978, p. 10.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁹⁶ Manuel António Ferreira Deusdado, «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no Século XIX», in, J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Genaes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897, p. XXX.

em pauta possa divergir radicalmente, o que interessa à concepção de Deusdado é antes de tudo a função prática do saber metafísico, e nisto leva em conta duas dimensões: a filosofia é o saber que dá unidade às ciências e, portanto, a metafísica não nega o saber fenoménico devido à ciência; e aquela, por sua vez, não obriga a ciência a reconhecer nenhum saber além de sua esfera. Abre-se, assim, o reino da liberdade, que é próprio da ação humana, no qual, qualquer intervenção do saber científico seria limitador. Tomás poderia concordar com estas exigências da nova filosofia, sem prejuízo do conhecimento metafísico, qualquer que seja seu objeto. Em outras palavras, o que parece decisivo a Deusdado é a dimensão prática que a filosofia kantiana vem oferecer ao pensamento tomista. Como apregoa o já citado Mercier, «la philosophie ne se confond pas avec les systemes; elle est une, elle n'est point immobilisée mais em mouvement continu, elle est le fruit croissant des efforts des générations...»¹⁹⁷. Deusdado comunga do mesmo parecer.

Por outro lado, o kantismo resguardaria o âmbito da consciência e da individualidade, instâncias do mundo moderno, ausentes no pensamento medieval, o que desembocaria numa antropologia de inclinação prática. Parecia a Deusdado que este era o desenrolar natural do kantismo, compatível com a dignidade do homem como pensada por Tomás de Aquino, com a vantagem de ser uma antropologia que, em virtude de sua natureza, abria-se à visão pedagógica de Deusdado, igualmente prática. Ilustram esta perspectiva os comentários de Pinharanda Gomes:

Distintas, filosofia e ciência são inseparáveis. Afinal, esta preclara aliança da logia do nómeno e da logia do fenómeno, já estabelece um plano de equivalência para o entendimento do realismo idealista, cifrado no sistema do aristotelismo e do tomismo (...). O realismo da vontade, necessário ao esquema pragmático do educador, é cifrado no exemplo de Agostinho; o idealismo da inteligência é cifrado em Tomás, a que Deusdado chegou, através do exercício do kantismo, em refluxo para o realismo mediano de Aristóteles.¹⁹⁸

A luta contra o positivismo, empreendida em Portugal pela corrente de pensamento de que Deusdado é partidário, é também uma luta contra o materialismo, e o pensamento de Santo Tomás parece apto para refutar os dois: «O positivismo comteano, vulgarizado ainda durante a restauração em França, é filosofia nova em Portugal em 1880»¹⁹⁹. Depois de citar Balme

¹⁹⁷ Désiré Mercier, «Le bilan philosophique du XIXe siècle (suite et fin)», in, *Revue Néo-Scholastique*, 27 (1900), pp. 321-322.

¹⁹⁸ Jesué Pinharanda Gomes, «Prefácio a Ferreira Deusdado», in Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978, p. 15.

¹⁹⁹ Manuel António Ferreira Deusdado, «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no Século XIX», in J. M. da Cunha Siexas, *Principios Geraes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897,

e seu *Curso de Philosophia Elementar*, com o mesmo escopo de explicar a crítica ao positivismo, assim continua no parágrafo seguinte: «A 4 de agosto de 1879 era publicada a Encyclica Eterni Patris, do Papa Leão XIII recomendando ao orbe catholico a filosofia de S. Thomaz como reacção contra o materialismo»²⁰⁰.

5.3.4. A unidade do ensino e a “psicopedagogia” de Deusdado

Conforme indicamos já de início, o magistério de Deusdado foi caracterizado por profunda reflexão sobre o papel da psicologia moderna na educação. Já em 1888, quando da publicação de seus *Ensaio de Philosophia Actual*, Deusdado afirma este aspecto de modernidade que a filosofia crítica ou neokantiana oferece à reflexão filosófica. Ao final dos mesmos Ensaio declara que «devemos de preferência procurar na *Crítica da razão theorica* toda a importancia da grande reforma devida á iniciativa de Kant; para a moral é igualmente n’ella que se deve buscar o valor durável do criticismo»²⁰¹. É, pois, com este espírito, que o nosso autor aplicará sua filosofia a todas as áreas fundamentais do conhecimento e da educação. Aqui, de modo muito especial, à Psicologia nascente, à qual é dedicado praticamente todo livro, que, ao todo, soma sete capítulos ou ensaios.

A Psicologia não é, para Deusdado, uma ciência moderna qualquer a se desenvolver; ela promete dar conta dos múltiplos aspectos da subjetividade. Ora, justamente a unidade entre o mundo subjetivo e objetivo é o que garante a unidade das ciências. Com efeito, a psicologia moderna não se interessa mais pelo estudo da alma como coisa em si, – pela doutrina do criticismo kantiano, as ciências não se dirigem às coisas em si – mas aos fatos da consciência, ao estudo da sensibilidade, das faculdades e da sucessão dos fenómenos da vida anímica. A síntese entre a experiência sensível e as categorias *a priori* da consciência constitui o domínio próprio à sua concepção de ciência psicológica. O condicionamento da ciência à experiência do mundo material, herança do criticismo confessado, preserva a vida do sujeito contra todo tipo de materialismo ou sensualismo.

É ainda sob o prisma da Psicologia que se justifica o capítulo terceiro dos referidos *Ensaio*. Nele, aborda-se a religião, mais especificamente, temas como a existência de Deus, a providência e o mal: «O sentimento religioso, moral e esthetico, são caracteres indeléveis que separam a psychologia humana da psychologia animal»²⁰². O tratamento da religião segue o ideal de razão prática kantiano. Efetivamente, o conhecimento científico é condicionado

p. XXII.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. XXII-XXIII.

²⁰¹ *Idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888, p. 269.

²⁰² *Ibidem*, p. 126.

pelo mundo material, mas o sentimento do infinito abre-nos à dimensão da liberdade e do espírito que é onde se situa o problema de Deus e da religião.

O capítulo quinto, assim como o terceiro, é um estudo um pouco fora de lugar, se não fosse uma vez mais o prisma adotado por Deusdado, que dá unidade ao conjunto dos capítulos. O autor discute temas de linguagem, antecipando o relevo dado ao assunto por importantes vertentes do pensamento posterior. Como sua perspectiva é psicológica, aborda igualmente problemas da fala. Como facto psicológico, a linguagem implica emoção e pensamento: «O homem é um ser sensível e emocionável antes de ser raciocinante, por isso a poesia appareceu antes da philosophia»²⁰³.

É forçoso reconhecer que este conjunto de temas desta primeira obra de Deusdado prepara seu itinerário filosófico fundamental. De um lado, a perspectiva crítica de origem kantiana e tudo o que ela implica em termos de concepção da ciência, da ética, da religião. De outro, a matéria de seu ideal de educação, que não somente deve ser moderna, no sentido de assumir as conquistas da filosofia e da ciência contemporâneas, mas também que exige um novo conhecimento do homem, com base na psicologia moderna.

O opúsculo «Psychologia Aplicada à Educação», de 1892, revela a apreciação mais detalhada de nosso filósofo dos novos rumos da Psicologia do final do século XIX, que pretendia atingir o estatuto de ciência, conforme os cânones que então se consolidavam.

A psychologia póde ser, como a physiologia ou como a chimica, classificada em diferentes ramos. Assim ha uma psychologia humana, limitada aos phenomenos noologicos do homem, e uma psychologia comparada, que aproxima pela analyse os fenômenos das diferentes raças dos diversos tempos, comparando até a inteligência dos animaes com a do homem; há uma psychologia pathologica que descreve as modificações que a doença produz na alma humana, etc. De todos estes differentes aspectos que revestem a psychologia, de todos eles havemos de tirar lição em favor da psychologia pedagogica.²⁰⁴

Por outro lado, no parágrafo acima, Deusdado expõe a necessidade de se aplicar a nova psychologia, assim como a tradicional, à educação. No decorrer do opúsculo, nosso autor sintetiza e discute brevemente os mais diversos escritores da área, a começar por Kant, enquanto referencial remoto para as novas correntes da Educação e também da própria psicologia moderna. Deusdado, logo em seguida, atribui a Herbart, influenciado por Kant, um projeto de educação mais “realizável”. E é ao filósofo francês contemporâneo, Henri François Marion, que Deusdado afirma dever, mais diretamente,

²⁰³ *Ibidem*, p. 197.

²⁰⁴ *Idem*, *Psychologia Aplicada à Educação*, Lisboa, Imprensa de Lucas Evangelista Torres, 1892, p. 5.

a inspiração de seu opúsculo: «É a sciencia da educação em geral sob o ponto de vista theorico e histórico como se ensina nas universidades alemãs, e como a ensina H. Marion na faculdade de Letras de Paris, que nós desejamos timidamente expor n'este curso»²⁰⁵.

Embora não aborde diretamente no referido opúsculo o tomismo, noutro lugar, ao apresentar o pensamento do tomista Tiago Sinibaldi, Deusdado reconhece que a unidade da educação cristã tem sua fonte na força da religião que redime o homem e o conduz à felicidade. Esta ideia norteadora da redenção humana é promovida pela educação tomista, tal como a concebe Sinibaldi em livro que traduz a verdade cristã proposta neste novo momento do pensamento português:

O sr. Sinibaldi afirma que escreveu este livro unicamente por obediência ao seu dever pois que não deve deixar os espíritos juvenis cheios de boa fé, entregues á jactancia do erro a que facilmente succumbiram, se não estiverem fortificados com noções precisas, claras e justas. Com efeito, diz elle, repelida a idéa de Deus infinitamente bom e infinitamente justo, desconhecida ou rejeitada a espiritualidade da alma, a sua imortalidade e responsabilidade – é inútil procurarmos ser felizes n'esta e na outra vid.²⁰⁶

Efetivamente, este é o projeto do próprio Deusdado: pôr a educação a serviço da virtude, como defendera Aristóteles, mas sobretudo, a serviço da fé, cuja finalidade é a própria redenção humana.

Por isso mesmo, na parte final do opúsculo de que tratávamos, Deusdado dirige duras críticas à difundida concepção pedagógica de Spencer, por não levar em conta nem o dever nem a virtude. Trata-se-ia, segundo a caracterização bastante aguda de Deusdado, de um consequencialismo naturalista e egoísta, como se depreende, por exemplo, da seguinte passagem:

Este systema de educação parece-me senão contrario, pelo menos absolutamente extranho á moral. De facto ele não se ocupa e não se preocupa senão das vantagens ou dos inconvenientes que podem ou devem resultar do procedimento, e não alimenta o espírito senão de interesse pessoal, e reduz a educação á prudência e ao egoísmo bem entendido²⁰⁷.

E ainda:

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 7.

²⁰⁶ *Idem*, «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no Século XIX», in J. M. da Cunha Seixas, *Princípios Geraes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897, p. XXV.

²⁰⁷ *Idem*, *Psicologia Aplicada à Educação*, Lisboa, Imprensa de Lucas Evangelista Torres, 1892, p. 16.

O fim da educação para Spencer é conduzir o homem a governar-se a si mesmo. O bem é reduzido ao útil, e a obrigação a um simples calculo. A lei moral não é mesmo mencionada ao lado das leis físicas, a palavra dever não é lá pronunciada, o mérito ou o demérito não se discutem²⁰⁸.

Em contraposição ao naturalismo exclusivo, a conclusão do opúsculo retoma como referencial para educação a doutrina clássica das virtudes, que, segundo Deusdado, equilibraria nossa dimensão natural com nossa dimensão moral, doutrina essa aqui explicada com vocabulário renovado pela psicologia da época:

O conjunto da vida psychologica humana no seu desenvolvimento passa por tres phases, que a educação deve acompanhar. Cada uma d'estas syntheses do espírito humano, actividade, sensibilidade e intelligencia percorre esses tres graus, que se podem chamar *instinctivo, volitivo e habitual*. [grifo de Deusdado]²⁰⁹.

E pouco mais adiante, Deusdado expõe o processo de aperfeiçoamento do educando, com foco na formação dos hábitos:

O educador não deve jamais esquecer que a alma do seu educando passa da phase instinctiva á reflectida e d'esta á habitual, e que o seu escopo é favorecer permanentemente as inclinações boas, enfraquecendo as nocivas...²¹⁰

Vejamos, por fim, como nos belos termos de Deusdado, nas últimas páginas do mesmo opúsculo, o proveito do automatismo dos hábitos não resulta em eliminação da liberdade e da responsabilidade:

Com o instincto, estavamos no domínio da natureza simples, com a vontade elevamo-nos á verdadeira vida humana, á moralidade, ao alvedrio augusto, que confere ao homem o sentimento da dignidade; estudando o habito penetramos n'uma phase de actividade que participa das duas outras, é por assim dizer uma synthese da natureza e da humanidade, do instincto e da vontade: *consuetudo est quase altera natura*²¹¹.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 19.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

²¹¹ *Ibidem*, p. 24.

Há neste parágrafo muito de Kant, e um pouco de Aristóteles, mas há sobretudo a concepção de um educador que não pode se afastar do ideal mesmo da educação, que se identifica com a dignidade mesma do homem: a síntese entre natureza e humanidade.

5.3.5. A Finalidade da Educação

É sobretudo em *A Crise do Ideal na Arte* que se manifesta a visão teleológica, de índole tomista, de Deusdado. Não obstante a tendência realista neste quesito, não está ausente da obra o kantismo, especialmente quando se trata do ideal de educação. O ideal é algo tanto imanente como transcendente:

A alma humana tem um ideal imanente, que se revela nos actos da vontade, e tem um ideal transcendente que deseja atingir o absoluto ou algum dos seus atributos, ilegitimamente considerados factos experimentais. O ideal é a aspiração para a verdade; a ficção é o erro e o embuste. O ideal do homem moral, ministrado pelo Cristianismo, existirá sempre e cada vez com mais verdade. O ideal é dado pela razão e pela fé; a imaginação inspira-lhe o ardor e o entusiasmo que conduzem às grandes empresas e asseguram o êxito legitimamente glorioso.²¹²

E é por isso que a missão da arte se associa e assemelha à da educação: «A arte necessita ter uma missão moral. A obra de arte é tanto mais bela quanto mais divina, e é tanto mais divina quanto mais sincero e ardente é o anseio do artista em servir a Deus...»²¹³. Mais adiante, insiste: «A acção estética tem notável alcance social, deve irmanar-se com o bom em favor da civilização. A arte não é uma fútil diversão ou um negócio lucrativo, possui o nobre encargo de almas, necessita seguir ao lado da Pedagogia...»²¹⁴.

O duro diagnóstico de sua época comparece com vigor nesta obra, como podemos ver em passagens como a seguinte:

Querer substituir na doutrina filosófica a liberdade moral pelo materialismo determinista, equivale a substituir o império do dever pela tirania do egoísmo, o desprezo do apetite pela sedução do vício, a grandeza de ânimo pela arrogância da insolência, o amor da glória pela cubiça do dinheiro, a amplitude da generosidade pela pequenez do amor próprio, os enlevos da felicidade pelo tédio da volúpia, a obediência à razão pelo aviltamento do desejo, os paramos fragrantes do Céu, pelo desfiladeiro lamacento da terra.²¹⁵

²¹² *Idem, A Crise do Ideal na Arte*, Angra do Heroísmo, 1917, p. 10.

²¹³ *Ibidem*, p. 21.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 107.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 29.

Assumindo neste texto uma posição mais conservadora e até mesmo reacionária em alguns momentos, sob declarada inspiração de autores como Chateaubriand e Xavier de Maistre, Deusdado ressalta o papel da religião na formação e educação dos povos e indivíduos:

A fé religiosa tem constituído o nervo principal da vida das nações, e conseqüentemente a tessitura da história. Os fenômenos sociais mais importantes são o aparecimento e a evolução das religiões. Com uma ideia religiosa nova nasce uma moral, uma arte nova. Em todos os períodos históricos de nossa espécie, as questões básicas das sociedades são sempre questões religiosas. A ideia religiosa é o germe e a seiva de toda civilização.²¹⁶

E logo adiante: «Só a religião pode modificar decisivamente e rapidamente o carácter individual ou nacional»²¹⁷. A função da arte, bem como do pensamento, é resgatar valores perdidos, dar remédio à crise que assola Portugal e Europa, com o avanço do secularismo: «A ciência e a arte necessitam reconstruir a sociedade, a pátria e a família, tendo por base a religião e a tradição. Urge reerguer o que a revolução derrubou, colocar o amor de Deus onde só florescem as paixões de Satanás»²¹⁸. Os duros ataques desferidos contra Zola e Eça de Queiroz, especialmente no capítulo VI, bem como as considerações parcialmente críticas dos posicionamentos de Alexandre Herculano e Ramalho Ortigão, se enquadram neste contexto maior.

Ao dissertar mais especificamente sobre a natureza da arte, pode-se perceber a influência platônica na filosofia de Deusdado, pois, como vimos, a corrente cristã agostinista, devedora do neoplatonismo, serviu de certa mediação entre as duas maiores fontes de Deusdado: o kantismo e o tomismo. Vejamos esta passagem, entre tantas outras, que ilustram o que acabamos de defender:

A arte tem por princípio o belo, o seu destino é representar o ideal, isto é, uma beleza mais pura do que o real; a arte procura a forma e as cores no mundo real, mas estas formas são apenas um acessório para despertar o ideal – o perfeito, o infinito. A pretensa obra de arte que não chama a alma para o bem, é uma ânfora sagrada, à qual roubaram o óleo bento que purifica e exalta o crente. A união da alma com a verdade absoluta, que é Deus, só pode fazer-se por meio da virtude. Quando o objeto amado é verdadeiramente digno de sê-lo, a reflexão, longe de enfraquecer o amor, fortifica-o, em vez

²¹⁶ *Ibidem*, p. 18.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

de lhe cortar as asas divinas, ela as robustece, as alimenta, na frase do divino Platão.²¹⁹

E, como corolário do que ficou dito, associa a arte à moral, associação mediada pelo conceito de símbolo:

Não há senão o belo moral, o belo material é apenas o símbolo do belo moral. O que se vê é belo unicamente como expressão da beleza que não se vê. É sabido que em todas as cousas, além da parte exterior, superficial, que fere os sentidos, o espírito supõe inevitavelmente a parte substancial, interior, que não fere os sentidos, que é o princípio e o fim de todas as cousas; ora esse é o lado

espiritual e moral de todas as modalidades da existência. O visível é a parte material das cousas, o invisível é a parte noológica. Toda a percepção é simbólica e tudo o que percebemos é simbólico, porque o que percebemos excita em nós a ideia de alguma coisa que não percebemos. O pouco que conhecemos da natureza do invisível é muito vago e limita-se à interpretação do símbolo²²⁰.

No parágrafo seguinte, aplica esses princípios de filosofia da arte à poesia, à música, à pintura, todas artes marcadas pelo símbolo:

A poesia não é senão uma série de símbolos, presentes ao espírito para lhe fazerem perceber o invisível. A música é uma arte de símbolos vagos, porisso é uma arte vaga; a pintura é uma arte de símbolos precisos, por isso é uma arte precisa. O poeta pode evocar símbolos vagos ou precisos, eis porque a poesia pode ser tam vaga como a música ou tam precisa como a pintura. É uma falsa arte a que se serve de símbolos corruptores e que não tem como ideal o perfeito – Deus.²²¹

A partir deste trecho, talvez valha, como derradeiro exercício hermenêutico, traçar alguns paralelos entre Deusdado e o filósofo tomista mais conhecido do século XX, Jacques Maritain. O pensador francês foi também um importante filósofo da educação, e é exatamente pela inspiração tomista que os dois se aproximam. Suas afinidades são estreitas quanto aos ideais estéticos e morais. Dez anos após a publicação de *A Crise*, de onde retiramos a última citação, Maritain dirá algo similar em *Frontières de la Poésie*:

Cette divinisation du spirituel dans le sensible, et qui s'exprimera ele-même dans le sensible, c'est bien là ce que nous appelons *poésie*.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 16.

²²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²²¹ *Ibidem*, p. 16-17.

La métaphysique aussi poursuit le spirituel; mais d'une tout autre manière, et avec un tout autre objet formel. Tandis qu'elle se tient dans la ligne du *savoir*, et de la contemplation de la vérité, la poésie se tient dans la ligne du *faire*, et de la délectation de la beauté; différence capitale qu'on ne méconnaît pas sans dommage. L'une capte le spirituel dans une idée et par l'intellection la plus abstraite, l'autre l'entrevoit dans la chair et par la pointe même du sens que l'intelligence aiguise, l'une ne jouit de son bien que retirée dans les régions éternelles, l'autre le trouve à tous les carrefours du singulier et du contingent...

Já quanto à concepção teleológica da educação, tomemos como, no capítulo primeiro de *Pour une philosophie de l'éducation*, Maritain discorre sobre a finalidade da educação nos seguintes termos:

Nous pouvons à présent définir d'une façon plus précise l'objet de l'éducation. C'est de guider l'homme dans le développement dynamique au cours duquel il se forme en tant que personne humaine, – pourvue des armes de la connaissance, de la force de jugement, et des vertus morales, – tandis que, en même temps, lui parvient l'héritage spirituel de la nation et de la civilisation auxquelles il appartient, et que se trouve ainsi conserve le patrimoine séculaire des générations.

Comparemos este parágrafo com uma passagem de Deusdado em *Psicologia Aplicada à Educação*:

A educação tem como fim elevar todo o adolescente ao estado de perfeição mais altamente possível, desenvolvendo gradual e harmonicamente todas as inclinações superiores, acompanhando o ser humano da vida puramente animal ou instintiva á vida verdadeiramente humana ou volitiva, e n'esse grau incutir indelével e suavemente a emoção do bem ao coração, a luz da verdade á inteligência e o ardor da fortaleza á vontade. Depois de avigorar pelo habito a constância d'esses actos para não deixar cair ou entibiar a alma na animalidade primitiva ou na servidão d'uma segunda natureza de habitos abjectos, mais despótica e mais degradante do que a primeira.

Enfim, assim como podemos dizer o maritainismo é um tomismo especial, distinto da escola tomista mais tradicional, Deusdado, guardadas as

²²² Jacques Maritain, *Frontières de la Poésie*, Paris, Plon, 1927, p. 17-18.

²²³ Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1969, p. 25.

²²⁴ Manuel António Ferreira Deusdado, *Psicologia Aplicada à Educação*, Lisboa, Imprensa de Lucas Evangelista Torres, 1892, p. 21.

devidas proporções, e observadas as especificidades de Portugal, bem como as limitações do período inicial da recepção da *Aeterni Patris*, desenvolve um tomismo aberto aos problemas e às correntes de seu tempo.

5.3.6. Conclusão

O neotomismo, que se desenvolveu a partir do século XIX e atingiu seu apogeu na primeira metade do século XX, foi o mais importante movimento de renascimento de escola filosófica nos últimos séculos da história da filosofia. A abrangência de suas pesquisas, o regresso às fontes, a criação de instituições de ensino especializadas, o diálogo profundo com as filosofias de seu tempo, foram algumas das características desta nova fase do tomismo, à qual, de alguma maneira, associamos o nosso filósofo Manuel António Ferreira Deusdado, por outro lado, confessadamente um criticista kantiano. E justamente a variedade de correntes deste movimento exigiu que caracterizássemos melhor a adesão de Deusdado ao tomismo.

A área em que, pelos seus textos maiores, o situamos numa linha propriamente tomista foi a da educação, tão sensível ao pensamento português e tão presente na cultura europeia do século XIX, sobretudo a francesa. Foi em Henri Marion que Deusdado encontrou fundamento e inspiração para sua «psicopedagogia». Mas isto não garante filiação ao tomismo. Foi preciso ir além e mostrar certa evolução do pensamento do nosso filósofo, sobretudo a partir da encíclica *Aeterni Patris*. Este documento que, de algum modo, oficializou o neotomismo que se desenvolvera na segunda metade do século XIX, do qual o próprio autor, Leão XIII, fizera parte, foi também o ponto de virada, o ponto de partida, de uma nova fase da escola.

Graças à formação inicial e à suas opções intelectuais, Deusdado visou ao diálogo com as ciências e as correntes filosóficas de seu tempo, de modo que seu tomismo pode ser inserir naquela tendência que encontra apoio na escola de Louvain, sobretudo no cardeal Mercier. Ele não verá o que mais tarde se desenvolverá na mesma linha: Joseph Maréchal e seu diálogo com Kant. Eis aqui o tipo de tomismo que marca o pensamento de Deusdado.

Por outro lado, um princípio filosófico, tão intimamente ligado ao aristotelismo e, por consequência, ao tomismo, manifestou-se como fundamento de unidade de toda a reflexão filosófica de Deusdado. Trata-se da teleologia aristotélica. O fim último das ações humanas, a felicidade, transformado no pensamento cristão na visão de Deus, permite que o nosso filósofo assuma os elementos da revelação cristã como desenlace natural de sua filosofia. Assim, o fim da educação humana, da arte, da política, é conduzir o homem a Deus. As obras humanas tornam-se redentoras por participação na obra do Redentor. A filosofia kantiana, tão presente na síntese de pensamento de Deusdado, também é lida pela ótica da teleologia. Embora a reflexão kantiana diste profundamente da visão teleológica aristotélico-tomista, a mediação

de autores que abriram diálogo com pensamento moderno, como o caso de Mercier, permitiram esta aproximação.

Pode-se dizer, em muitos aspectos, que Deusdado, com sua abertura “maritainista” *avant la lettre*, apontou um caminho de certa flexibilidade ou mesmo ecletismo no pensamento tomista português, caminho que se consolidou por obras de outros, mas do qual Deusdado foi pioneiro.

5.4. A relação entre a Providência divina e o Mundo natural na «teoria da religião» teísta de Manuel Ferreira Deusdado

Samuel Dimas

5.4.1. Introdução: evolucionismo panteísta, criacionismo teísta, naturalismo ateísta ou existencialismo deísta?

No capítulo terceiro da sua obra *Ensaio de Philosophia Actual*, Manuel Ferreira Deusdado apresenta uma teoria da religião que tem como principal preocupação enfrentar o problema da relação entre a providência divina e a autonomia do mundo natural sujeito ao mal, no confronto entre a teoria monoteísta da criação *ex nihilo* por ação causal de um ser supremo absoluto, a teoria ateísta e naturalista da eterna existência por si do Universo material, e a teoria panteísta da criação espontânea do Universo por si, em consequência de uma necessidade divina imanente²²⁵.

Em qual destas configurações da realidade se insere a teodiceia de Manuel Ferreira Deusdado? A sua posição é *teísta*, na linha tradicional escolástica agustiniana e tomista de Deus transcendente que se revelou no Mundo por graça como Deus vivo e cujos atributos, sobrenaturais ou exteriores ao Mundo, podem ser determinados racionalmente com alguma precisão pela analogia com as criaturas? É *panteísta*, na perspectiva jónica, estoica e espinosiana de identificação da realidade com a substância única de Deus, de autores como Haeckel que, em nome das ciências naturais modernas, recusa todos os antropomorfismos politeístas ou monoteístas²²⁶? É *ateísta*, no sentido naturalista e empirista de autores como Charles Darwin ou Karl Marx? É *deísta*, no sentido da religião natural e fideísta de David Hume, que define o divino apenas como Causa Suprema e remete as questões religiosas da Providência e do destino escatológico para o plano da fé²²⁷? Ou é *agnóstica*, no sentido

²²⁵ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888, pp. 80-85.

²²⁶ Cf. Ernest Haeckel, *Os Enigmas do Universo*, tradução de Jaime Filinto, Porto, Lello & Irmão, 1961, p. 358-363.

²²⁷ Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção X,

kantiano de uma incognoscibilidade do absoluto²²⁸, atribuída pelo autor ao positivismo de Herbert Spencer?

No capítulo sexto desta mesma obra, o autor dá continuidade à sua reflexão teodiceica na procura de explicar a distinção entre a teoria criacionista do teísmo de Descartes e a teoria evolucionista do panteísmo de Haeckel, partilhando com o neo-kantiano Charles Renouvier a crítica à teoria da evolução e da dissolução do positivista e empirista Herbert Spencer. Qual é a posição metafísica de Ferreira Deusdado sobre a relação entre Deus e o Mundo neste debate de confronto entre o criacionismo e o evolucionismo?

5.4.2. O mundo é regido pela natureza que se cria por si (panteísmo), pela ação criadora de uma causa transcendente e providencial (teísmo), ou pela existência infinita de si mesmo (ateísmo)?

Na procura de solução para o problema da relação entre Deus e o Mundo, Deusdado estabelece o confronto entre a perspetiva imanentista e panteísta clássica, que desde Cícero apresenta a Providência divina como governadora do mundo físico e dos acontecimentos humanos²²⁹, e o naturalismo moderno dos filósofos ateus, que apresentam a força natural como único princípio das coisas: «A natureza é a sua Providência a quem já Lucrecio, o poeta ateu, dirigiu um hymno entusiasta»²³⁰.

Em diálogo com o estoicismo de Élio Estilo e de Diódoto, o orador Cícero (101 – 43 a. C.), um dos principais responsáveis pela helenização da cultura romana, apresenta na sua obra *De Natura Deorum* a convicção de que o Mundo é governado de forma imanente pela força ordenadora dos deuses, que comanda, não apenas a ordem natural, mas também os princípios da inteligência e o ensinamento do justo e do injusto, através do conselho, da razão e da prudência²³¹. Todas as coisas do Mundo, na sua ordem, beleza, bondade e constância, são regidas pela natureza que encerra uma razão excelsa e divina²³², a que Cícero dá o nome de «divina providência»²³³. Ciência das coisas divinas e humanas, o sistema da filosofia estoica caracterizava-se pela unidade orgânica do Universo e da sua sabedoria, nas seguintes dimensões: *física*, em que o homem vive; *lógica*, sobre a razão que dispõe; e *ética* sobre a felicidade a que tende. O *logos* é o princípio ordenador do Universo numa racionalidade imanente de que o homem participa, pela sua capacidade de

n.º 40, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, p.142.

²²⁸ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A633- A641, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 526-531.

²²⁹ Cf. *ibidem*, p. 79.

²³⁰ *Ibidem*, p. 80.

²³¹ Cf. Cícero, *De Natura Deorum*, II, 77-79.

²³² Cf. *ibidem*, pp. 87-97.

²³³ Cf. *ibidem*, p. 98.

conhecer e de compreender. A visão estoica do mundo encerra um monismo espiritualista de âmbito panteísta, em que a matéria-prima indeterminada e inerte é organizada na unidade de forma, força e vida pelo espírito divino, razão imanente que penetra todos os membros do imenso organismo vivo que é a totalidade do Universo.

Nesta teoria, podemos identificar o afastamento da concepção religiosa popular dos deuses antropomórficos do Olimpo, que passam a ser associados a determinadas realidades físicas, e podemos reconhecer uma progressiva aproximação à teoria religiosa do monoteísmo como forma de representar essa Unidade do Universo, garantida pelo princípio espiritual ativo. Este ideal estoico antropológico-natural, que se distingue do ideal cristão teológico-sobrenatural, apresenta o Mundo finito como um ser vivo no seu todo, em que o homem possui um estatuto privilegiado de microcosmos. A sua alma é concebida como uma parcela do logos universal, que se difunde por todo o organismo e lhe dá sensibilidade e movimento, bem como a virtude na ação, que consiste em viver em harmonia com a razão e o juízo moral. A metafísica do estoicismo viria a influenciar de forma decisiva o monismo de Espinosa e o vitalismo de Leibniz e de Nietzsche, e a sua ética, valorizadora da liberdade e do juízo moral, viria a influenciar profundamente a moral de Kant.

De modo distinto, o epicurista Lucrécio (nasceu em 94-55 a.C.), no seu poema *De Rerum Natura*, apresenta uma doutrina física correspondente ao atomismo de Epicuro com a noção de reação espontânea dos seres vivos sem a intervenção de um fator externo, mas devido às propriedades intrínsecas dos átomos. Tal como descreve no canto V, o mundo físico inerte e vivo não é divino nem resulta da ação divina, mas é consequência da disposição casual dos átomos. A teoria deste autor sobre a origem e desenvolvimento do homem, que pela má utilização do seu desenvolvimento cultural teria entrado em decadência, viria a inspirar a teoria do “bom selvagem” de J.-J. Rousseau. Esta ideia de que o homem nasce bom e é corrompido pela sociedade também está presente na ética estoica da resignação e da aceitação que luta contra a irresponsabilidade justificada pelas correntes fatalistas do destino. A sabedoria que conduz à felicidade consiste em viver em harmonia de acordo com a razão e a natureza, exprimindo em cada ação a sua virtude, justiça prudência, fortaleza e temperança. Para Ferreira Deusdado, os modernos ateus seguem esta perspetiva epicurista e naturalista de encerrar na força material o único princípio da realidade.²³⁴

Mas o pensador da *Philosophia Actual* apresenta uma terceira perspetiva, que recusa a ideia de que a matéria inerte tenha em si o princípio do seu mecanismo e que concebe uma força movente primeira ou um princípio legislativo que está fora do mecanismo universal. Em diálogo com Ernest Renan, considera que deve-se à raça semítica, esta noção de um ser único e

²³⁴ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 80.

supremo, que deu origem a toda a realidade, e que viria a ser representada pela religiosidade do monoteísmo e pela síntese racional da filosofia grega²³⁵.

Neste âmbito, faz corresponder estas três perspectivas às posições enunciadas por Herbert Spencer (1820-1903) como ilegítimas para explicar a origem do Mundo: a) o panteísmo de origem estoíca que concebe o Universo como criando-se a si; b) o ateísmo naturalista moderno que concebe o Universo como existindo por si de forma eterna; c) e o teísmo cristão que concebe o Universo como criado por um poder exterior²³⁶. Para o filósofo evolucionista inglês nenhuma destas propostas é crível, como explica na sua obra *First Principles*: não é aceitável a hipótese *ateia* da existência por si a partir de um tempo infinito e de uma negação da criação a partir de uma causa anterior, não é aceitável a hipótese *panteísta* da criação por si de uma existência que se atualiza por efeito de uma necessidade imanente, porque não se pode conceber uma mudança sem causa nem uma série infinita de existências potenciais²³⁷, como também não é aceitável a hipótese *teísta* de apresentar como causa do Universo potencial e atual uma força criadora exterior ao mesmo, de forma análoga à obra do artífice²³⁸.

Herbert Spencer afirma que a origem dos materiais com que o Universo foi composto é um mistério e maior mistério é a conceção da criação a partir do nada, considerando a teoria teísta da criação como absolutamente insuficiente para explicar a origem. No seu entender, esta tese da criação *ex nihilo* remete para uma ausência do espaço e do tempo, antes da sua existência por vontade e inteligência de Deus, o que não é concebível pelo pensamento²³⁹. Do mesmo modo, também não é concebível um Criador existindo só por si²⁴⁰. Para o pensador inglês nenhuma destas posições é racionalmente inteligível, pelo que nenhuma pode conter ideias reais, limitando-se a conceções simbólicas ilegítimas e ilusórias²⁴¹. Ora, considera Manuel Ferreira Deusdado que a teoria de Spencer tem origem não apenas na filosofia inglesa, mas também na escola kantiana do criticismo e do método analítico-científico que apresenta a possibilidade do conhecimento verdadeiro apenas pela observação experimental: dos númenos ou das essências das coisas, apenas temos um conhecimento ilusório: «D'esta crítica nasceram todos os ataques que se têm dirigido contra a investigação do absoluto»²⁴².

5.4.3. A afirmação da existência de Deus pelas noções racionais inatas

²³⁵ Cf. *ibidem*, p. 81.

²³⁶ Cf. *ibidem*, p. 82.

²³⁷ Cf. *ibidem*, p. 87.

²³⁸ Cf. *ibidem*, p. 89.

²³⁹ Cf. *ibidem*, p. 91.

²⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 92.

²⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 93.

²⁴² *Ibidem*, p. 95.

de absoluto, perfeição e infinito

O pensador português recusa este criticismo kantiano, na defesa incondicional da metafísica clássica aristotélico-tomista, ou aceita-o na defesa do agnosticismo? Estamos convencidos que nem uma coisa nem outra: tal como se comprova através do diálogo com Herbert Spencer, é evidente que Deusdado defende uma perspectiva teísta, mas procurará conciliá-la com a tese kantiana da inadequação entre o ser e o conhecer, optando por uma posição que tem em consideração a doutrina do filósofo alemão acerca das ideias religiosas e morais como postulados indispensáveis da razão prática. Noções necessárias do espírito humano que, no seu entender, se manifestam de forma universal através do sentimento de Infinito e do desejo de plenitude. E, em diálogo com o krausista belga Tiberghien, considera que o positivismo ortodoxo não soube interpretar as críticas de Kant e de Herbert Spencer, remetendo a ideia de absoluto para o puro plano do incognoscível e estabelecendo aquilo que se designa de agnosticismo²⁴³.

Ora, esta observação revela que, à semelhança daquilo que irão fazer autores como Leonardo Coimbra ou Karl Rahner, este diálogo com Kant não afasta Manuel Ferreira Deusdado da sua posição teísta para um silêncio deísta e fideísta acerca do Deus em que se acredita, como acontecerá, de alguma maneira, com Delfim Santos que retira o divino da sua reflexão filosófica, mas insere-o no plano de uma nova teorização religioso-teológica centrada na análise psicológica e no sentimento de Deus como Mistério Infinito, cujo acesso se dá, não por adequação conceptual e prova demonstrativa, mas por evidência vital ou existencial atemática e por proximidade tangencial e assintótica²⁴⁴. O que acontece é que, se no caso de Kant, o mistério do *númeno* se dá por insuficiência e limitação da razão pura, no caso de Leonardo e de Rahner o mistério dá-se por Excesso do próprio ser divino que, não se confundindo com enigma, não é suscetível de decifração objetiva. Deusdado, como que antecipa o reconhecimento desta diferença ao acusar Herbert Spencer de conceber o absoluto como incognoscível e de reduzir a ciência à experiência do relativo e às sequências dos fenómenos. Interpreta o pensador português que esta posição se fundamenta no pressuposto de que o pensamento humano é limitado e condicionado, não podendo alcançar o Infinito²⁴⁵.

Assim, de modo distinto, defende que o Mistério de Deus é dado pela noção de Infinito, que não é incognoscível, como defendia o agnosticismo de Herbert Spencer, na linha de J. Locke, porque Infinito é uma ideia simples da razão que significa a totalidade e é compreensível por todos os

²⁴³ Cf. *ibidem*, p. 95.

²⁴⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp.171-172 [224].

²⁴⁵ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 96.

espíritos²⁴⁶. Desta maneira, as noções de Deus, Infinito e Absoluto não são conceções simbólicas ilegítimas e a religião não se fundamenta na ignorância, como defende Spencer, porque estes termos existem em todas as línguas e culturas constituindo-se como objetos de conhecimento. Nesse sentido, o filósofo português recorre a Aristóteles e a críticos de Kant, como Charles Renouvier, para enunciar o significado metafísico de Infinito, como potência que incessantemente vem a ser sem nunca ser, no sentido de uma existência absoluta em si e por si que se impõe ao espírito através de uma crença vital ou natural: «(...) a alma humana crê no absoluto puro e simples, impellida por uma necessidade permanente da sua natureza. (...) assim a idéa de finito leva-nos a afirmar necessariamente a de infinito»²⁴⁷.

Aliás, podemos comprovar esta perspetiva de conciliação entre a filosofia pós-kantiana e a filosofia escolástica pelo facto de Ferreira Deusdado considerar que a noção estoíca e cristã de providência, desenvolvida no mundo Greco-Romano, não é passível de demonstração lógica e de inquirição científica, porque é algo que se sente como evidente a partir da noção inata de infinito, que é manifestação do sentimento religioso impresso no espírito humano²⁴⁸. Identificamos nesta tese, de influência escolástica, cartesiana e kantiana, o mesmo procedimento usado por Joaquim Maria da Silva, que situa a certeza da existência do sujeito e do bem absoluto no plano do sentimento e do desejo natural de imortalidade²⁴⁹. Na sua obra, *A Filosofia Tomista Em Portugal*, Manuel Ferreira Deusdado revela conhecer bem a obra de Joaquim Maria da Silva e faz-lhe rasgados elogios, salientado que para o filósofo cristão dos *Estudos de Filosofia Racional* os princípios da fé e da razão pertencem a planos diferentes pelo que nunca poderá haver oposição²⁵⁰.

Esta atitude pós-kantiana de separação fideísta entre a fé e a razão terá em Manuel Ferreira Deusdado uma expressão moderada, pois a sua orientação especulativa nunca se separará em definitivo da tradição escolástica judaico-cristã na crítica racional aos panteísmos, deísmos, miticismos e superstições. Recordamos que o autor se refere à filosofia moderna como sendo apenas um afloramento da escolástica, considerando que Leibinz desenvolveu o seu pensamento seguindo a tradição do tomismo e que Descartes tomou posição análoga ao seguir a tradição do escotismo²⁵¹. A partir desse espírito reformista e no comentário ao curso de Filosofia de Tiago Sinibaldi, que

²⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 96.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 80.

²⁴⁹ Joaquim Maria da Silva, *Estudos de Philosophia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863, p. 7.

²⁵⁰ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, traduzido, prefaciado e anotado por Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978, p. 72.

²⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 74.

começava pela lógica, mostra a sua preferência de começar pela psicologia, que tem como objeto de estudo a alma em si mesma, a qual é origem de todo o conhecimento. Para além da psicologia, apresenta a importância da antropologia, que estuda as relações entre a alma e o corpo, da lógica, que regula a inteligência, da moral que regula a vontade e do direito natural que regula a justiça, da estética que regula a imaginação, e da metafísica, que, através da ontologia, da cosmologia e da teodiceia, estuda o Ser, o Mundo e a Providência²⁵².

Assim, em diálogo com o pedagogo francês Elie Rabier, considera Deusdado que quando associamos à noção de absoluto, que o espírito humano possui, as noções de infinito e de perfeição, acedemos à noção de Deus: enquanto razão suficiente das cousas secundárias denomina-se *causa primeira*; enquanto razão suficiente de substâncias relativas, denomina-se *substância absoluta*; enquanto razão de todos os fins particulares, denomina-se *fim supremo* ou *bem*; enquanto razão das coisas que duram denomina-se *eternidade*; enquanto razão das coisas extensas, denomina-se *imensidade*; enquanto razão de toda a verdade chama-se *verdadeiro absoluto*; enquanto razão de toda a beleza, denomina-se *belo absoluto*²⁵³. Desta maneira, no plano puramente psicológico, sem a necessidade de recorrer ao questionamento metafísico no sentido tradicional, é esboçada uma reflexão em que a noção de absoluto se constitui como o resultado de uma operação racional e a noção de mundo exterior se constitui como resultado de uma operação sensitiva, no reconhecimento de que há realidades verdadeiras que não são objeto de experiência sensível, como é o caso do Infinito: «Ainda que o homem não encontre o infinito que incessantemente procura, a razão concebe a sua existência»²⁵⁴. Aparentemente, parece ser uma repetição do pensamento de Kant, mas não o é, porque Kant fala de Deus como ideia do pensamento, mas recusa que pela razão se possa afirmar a sua existência. Para Ferreira Deusdado, o ideal da filosofia contemporânea, em que se insere, é conciliar o sistema da filosofia clássica tradicional platónico-augustiniana e aristotélico-tomista com o sistema da filosofia moderna experimental e científica, devendo-se a esse propósito o regresso a Kant de autores como Renouvier e Lachelier²⁵⁵. E nesse processo, é preciso atender às críticas positivistas dirigidas à escola kantiana do *a priori* de forma considerar a relevância da experiência, da história, do sentimento e da vida. É pela alternância destas escolas de pensamento que se vai realizando o progresso do conhecimento²⁵⁶ e se vai superando as tendências cétricas.

²⁵² Cf. *ibidem*, p. 80.

²⁵³ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p.100.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 100.

²⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 218.

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 220.

5.4.4. A noção de absoluto não resulta da posição fideísta de uma crença cega nem da posição racionalista de uma pura abstração

E se em algum momento fomos levados a pensar que Ferreira Deusdado poderia ter sofrido uma influência decisiva da teoria fideísta e pietista de Immanuel Kant, que apresenta a ideia de Deus como um postulado da razão prática e remete a religião para o plano estrito da fé, o autor mostra-nos de forma categórica e explícita que não aceita essa teoria do incognoscível, usada pelos teólogos e místicos que pretendem combater a razão ativa entregando o espírito àquilo que chama de uma fé cega. Nessa corrente, que considera ter as suas raízes mais profundas no misticismo de Plotino, situa o próprio Herbert Spencer, calvinista anglicano profundamente marcado pelo fideísmo kantiano e pela ignorância de que nem toda a ciência tem origem no empirismo: «É mister pois que todos os que lutam contra o fanatismo religioso e contra os horrores da superstição se levantem para combater esta perigosa teoria»²⁵⁷.

Herbert Spencer, na sua obra *First Principles* de 1862, apresenta o carácter incognoscível do absoluto como termo último da religião, para quem a sua verdade final é o mistério imperscrutável, e da ciência, para quem a realidade de tempo, espaço, matéria, força, vida e consciência é impenetrável. Quer as ideias religiosas, quer as ideias científicas são apenas símbolos do real e não conhecimento dele. Toda a relatividade constitutiva do nosso conhecimento, exige, no entanto, a postulação da existência do absoluto como algo que transcende esse relativismo. Neste sentido positivista, Ferreira Deusdado cita o pensador Emile Littré que, de forma semelhante, também reconhece que para além do saber positivo também há alguma coisa de inacessível, o que não quer dizer que não exista, mas sim que pode existir, embora de modo diverso. Para continuar o desenvolvimento da sua reflexão sobre o sentimento religioso do absoluto, estabelece diálogo com o filósofo luterano das religiões Friedrich Max Müller (1823-1900) para quem a relação da alma com Deus não é um postulado, mas um facto histórico.

Acusado de panteísmo e de negação do Deus pessoal da revelação, o filósofo das religiões, em diálogo com Kant, recorre à noção de infinito para designar o objeto da consciência religiosa, por considerar o conceito que menos se presta à crítica daquilo que está para além dos sentidos e da razão. Um conceito que não pode ser retirado do finito por abstração, mas que pode ser alcançado no campo da percepção e da evolução histórica. Assim, criticando o positivismo, para quem os sentidos apenas nos dizem que tudo é finito e para quem a razão assenta apenas na experiência sensível pelo que não se pode falar na existência de um infinito, Müller admite a existência de uma realidade que não pode ser apreendida nem pelas sensações externas nem pela razão, e propõe como faculdade de conhecimento desta realidade,

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 101.

a *percepção*, enquanto sentimento do ilimitado naquilo que designa de *sofrer do invisível*. Para este pensador, o homem não sabe o que é o infinito, mas sabe que existe porque o sente em contacto imediato, naquilo que podemos chamar de uma experiência antepredicativa do mistério do Ser, que não pode ser representada pela razão lógico-conceptual, mas sim pela simbólica metafórica ou poética da razão mistérica. Perante estas considerações, responde Ferreira Deusdado que mesmo que a psicologia ou a antropologia e a história das religiões não pudessem demonstrar a realidade da noção de infinito, ela seria demonstrada à mesma pela nossa constante aspiração ao Infinito²⁵⁸, que Santo Agostinho traduziu pela noção de inquietude do coração na ânsia de repouso em Deus²⁵⁹ e São Tomás de Aquino traduziu pela noção de desejo natural de Deus²⁶⁰. Em diálogo com Tomás de Aquino e com Renouvier, considera Ferreira Deusdado que o objetivo da atividade moral é a procura do bem supremo e que só esse bem absoluto de Deus pode satisfazer o desejo de felicidade e de plenitude²⁶¹.

Nesta sequência do diálogo com a escolástica através de categorias kantianas, o pensador português associa a intuição do espaço à afirmação do infinito como condição da existência material e associa a intuição do tempo à afirmação do infinito como condição dos factos sucessivos no plano da mudança e do movimento. O conceito de absoluto infinito é necessário, não apenas para aquietar o pensamento humano no seu desejo de plenitude, mas também para garantir a razão suficiente da existência da realidade. No entanto, para Deusdado este Infinito concebido pelo homem não é o Mistério ontológico de Heidegger, de Rahner e de Leonardo Coimbra, mas é o enigma suscetível de decifração, mas que para ser conhecido exigiria do homem infinitos séculos de existência²⁶². O diálogo que o pensador português estabelece com o astrónomo Camillo Fammarion, a propósito do espanto perante o Infinito, é revelador da preocupação em desenvolver uma contínua conciliação entre a filosofia, a religião e a ciência.

5.4.5. Para a conciliação entre a providência divina e o mal do Mundo através do sentimento de uma análise psicológica e da razão de uma análise teológica

Perante o espanto da ordem infinita do Cosmos, apesar das desarmonias e dos males da existência terrena, o autor não tem dúvida de que o Ser absoluto, que reúne em si a tripla perfeição de razão, poder e amor, intervém

²⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 112.

²⁵⁹ Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, I, 1

²⁶⁰ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, liber. III, cap. 57.

²⁶¹ Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 83.

²⁶² Cf. Manuel A. Ferreira Deusdado, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 113.

no governo do Mundo de forma providencial. Mas como conciliar esta ação providencial do ser bom e perfeito com o mal que aflige o homem na sua existência árdua de sofrimento e trabalho? Como compreender a relação entre o desejo de felicidade e a angústia da realidade concreta da vida?

Ferreira Deusdado, na linha de Leibniz, acaba por admitir a necessidade do mal para que o homem possa ascender a um maior nível de perfeição ética e especulativa: «Apezar d'essa perseguição constante do mal, elle é até certo ponto, uma necessidade; a vida do homem em que não cae uma lagrima, é como um deserto onde não cae gota de agua; só cria serpentes»²⁶³. Nesse sentido, descreve a relatividade e finitude de todas as coisas, incluindo os próprios sentimentos de beleza e de justiça, que apenas são possuídos pelo homem de forma imperfeita num pálido reflexo do seu valor ideal. O desejo afetivo e especulativo do homem para amar e para conhecer não pode ser plenamente saciado e isso encerra uma carência que não pode deixar de ser associada a uma condição existencial sujeita ao mal²⁶⁴.

Importa insistir na dificuldade: como conceber que Deus, justo e bom, criador e governador providencial de tudo o que existe, de acordo com a sua vontade, conceba um mundo imperfeito em que o mal se mistura com o bem? Em que termos se pode conceber o mal como necessário para o plano da Criação que tem na ação providencial uma inequívoca procura pelo bem do Mundo? Na procura de resposta, em diálogo com Emile Charles, o autor remete para a tradicional distinção entre o mal metafísico, relativo à imperfeição do mundo, o mal físico, relativo ao sofrimento, e o mal moral, relativo à ação livre e responsável. E apesar de todas as justificações relativas à autonomia do Mundo e das suas leis da natureza e relativas à liberdade e responsabilidade do homem, fica sempre a ideia de que o Mundo poderia ser melhor e de que a bondade de Deus não resplandece na sua obra.

Acontece que, para Manuel Ferreira Deusdado, a bondade de Deus não pode ser avaliada a partir da observação empírica das coisas que acontecem no mundo e na experiência da vida, mas a partir de uma introspeção interior. Por isso, a nossa posição não deve ser pessimista, no sentido de Schopenhauer ou de Eduard von Hartmann, e deve atender aos sentimentos religioso, moral e estético, que são específicos da psicologia humana e garantem a alegria do presente e a esperança na plenitude futura. Estes sentimentos existem no homem desde sempre por ação providencial divina, oferecendo-lhe a pacificação e a elevação do espírito a uma atmosfera luminosa de sentido para todos os absurdos da dor, da injustiça e da morte: «A idéa religiosa existe na alma humana d'um modo persistente, continuo, vibrante como um echo

²⁶³ *Ibidem*, p. 121.

²⁶⁴ Cf. *ibidem*, pp. 121-122.

do passado, e alimenta perpetuamente através dos séculos, formas diferentes d'um sentimento consolador jamais interrompido»²⁶⁵.

É notável, por parte do autor, este reconhecimento do plano transcendente de Deus, cuja presença na existência temporal não se dá pela intervenção sobrenatural ou extraordinária nas leis da natureza, mas sim pela intervenção espiritual na ordem da cultura, do sentimento psicológico e da laboração racional, como fator de desenvolvimento civilizacional. A análise lógica sobre Deus, a Criação e a ordem do Universo encerra contradições de impossível resolução, pelo que Ferreira Deusdado considera ser necessário pôr o conteúdo ético e ideal da religião também sob uma análise psicológica. E recorrendo a uma abordagem histórica das religiões, considera que o homem primitivo, em face da necessidade de sobrevivência, não tinha muito tempo para o desenvolvimento racional de uma ideia de Providência, mas que, no entanto, possuía de forma inata essa noção de uma entidade superior e adorava a Deus como criador do Mundo: «Há contudo no coração do homem um sentimento congénito que nos diz que o mundo não pode ter sido criado por si mesmo; e por isso os primeiros homens adoraram necessariamente a Deus, sem o conhecerem, nas suas manifestações elevadas»²⁶⁶.

Neste sentido, o autor identifica-se com a ideia moderna de uma religião natural que eleva o espírito para Deus numa harmoniosa convivência entre o desenvolvimento da ciência e da teologia na depuração dos antropomorfismos e das superstições. No plano da ciência psicológica e da ciência das religiões para preservar a noção do sentimento congénito de Deus, no plano das ciências teológica e filosófica para evitar que esse sentimento fique acrisolado e redunde num fanatismo, como aquele que se observa nos antigos cultos de sacrifício aos deuses do mal e nas práticas ascéticas de flagelação corpórea²⁶⁷. Numa contínua procura de demonstração da ilusão das perspectivas ateias, Ferreira Deusdado defende que o martirológico cristão constitui uma perfeita ilustração da história da psicologia sobre as práticas da subjugação da vontade a esse sentimento congénito do divino enquanto sentido e solução para o absurdo do mal nas suas mais diversas concretizações: «A humanidade curva-se diante d'este sentimento, desde o Totemismo ou desde o Chamanismo até às seitas cristãs, as mais heteróclitas e as mais abstractas»²⁶⁸.

Na linha moderna de Kant, desenvolvida posteriormente por Heidegger e pelas diversas correntes fenomenológico-vitalistas e histórico-hermenêuticas, a prevalência deixou de estar no conhecimento de Deus e na sua laboração racional lógica e abstrata e passou a estar no sentimento de uma realidade que não pode ser conhecida com os critérios empiristas. Identificamos esta posição em Manuel Ferreira Deusdado através dos diálogos que estabelece

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 126.

²⁶⁶ *Ibidem*, pp. 128-129.

²⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 130-131.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 133.

com os historiadores e sociólogos das religiões que, contra os positivismos e deísmos, de autores como David Hume, apontam para uma religião natural que não resulta apenas do labor racional, mas recupera essa radicação vital do homem ao ser absoluto e infinito que se dá na cultura e na história. O risco de se cair no fideísmo é grande, como se pode comprovar através da posição de Miguel de Unamuno, mas Deusdado parece manter esse equilíbrio pela sua constante preocupação em evitar as superstições e os misticismos. A alma humana encerra necessidades religiosas, no plano do sentimento, da intuição e da crença, que estão aquém e além das proposições racionais evidentes e demonstráveis, residindo aí a sua grandeza e poder. A fé situa-se no plano da individualidade e da interioridade, não sendo passível de objetivação por parte da ciência positiva. Conclui Deusdado, citando Santo Agostinho, que a ideia de Providência divina está presente em todas as épocas históricas e que a ausência de crença religiosa, a afirmação dos ceticismos absolutos e a defesa do acaso, só se dá nas épocas decadentes das nações civilizadas, sob o pretexto de uma arrogância racional que se desvanece no momento em que os corações são assolados por grandes angústias:

O scepticismo absoluto seria a negação do pensamento: o espírito pode não crer n'um Deus creador, symbolo do bem, mas crê então nos caprichos incongruentes d'um grande *senhor* chamado Acaso, e crê sempre n'uma força directriz e na uniformidade das leis da natureza. Não há vida sem fé. O sentimento da fé n'alguma cousa de supra-sensível é que faz agitar todas as fibras fortes e comoventes do organismo humano.²⁶⁹

5.4.6. Para uma conciliação entre criacionismo e evolucionismo na correlação entre ciência, filosofia, arte, moral e religião

Considerando que todos os sistemas filosóficos são importantes, porque traduzem perspectivas distintas da mesma verdade a que aspiramos, o autor procura caracterizar as principais escolas da filosofia contemporânea. Para tal, começa pelo *Associonismo* de Hobbes, Locke, David Hume e Stuart Mill, em que todos os atos físicos e todas as faculdades são produto de associação de ideias e de encadeamento de fenómenos empíricos²⁷⁰. Estes autores ignoram que a vida intelectual não se reduz à doutrina da associação e que esta está subordinada à atividade substancial da alma²⁷¹.

De seguida, analisa o evolucionismo de Lamarck, Darwin, Wallace, Herbert Spencer e Haeckel, para quem todas as formas materiais do Cosmos são

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 136.

²⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 225-226.

²⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 229.

fruto do movimento e todos os seres resultam de variações contínuas²⁷², por contraposição com a teoria clássica da criação que defende a permanência das espécies e a subordinação das forças do Universo a uma força superior inicial. Para Ferreira Deusdado a solução evolucionista não acrescentou nada à questão da origem da força evolutiva inerente à produção dos fenómenos naturais, reconhecendo que para evitar o panteísmo não é possível confundir o Universo com a sua causa inicial e final²⁷³. A reflexão recorrente de Deusdado nos âmbitos da metafísica, da psicologia, da filosofia da cultura, da moral e da arte, acerca da distinção entre as perspetivas teístas, deístas, agnósticas e panteístas está em coerência com o seu pressuposto epistemológico de que a fé religiosa constitui a seiva principal da vida história e cultural das civilizações²⁷⁴. É nesse contexto que insere a sua crítica ao sistema do materialismo positivista, identificando-o no plano psicológico com o edonismo e acusando-o de degradar a dignidade humana e o seu destino: «Semelhante sistema substitui o deísmo pelo agnosticismo, a caridade pelo altruísmo, a crença na eternidade pelo prazer terreno da vida presente»²⁷⁵.

A diferença entre a teoria da criação e da evolução é concebida apenas como uma diferença de grau. Se na Criação uma dada forma aparece de maneira brusca por ação do Criador, na evolução há transições a partir de uma série infinita de graus, tal como acontece no desenvolvimento da célula para formar progressivamente o organismo. O resultado da mudança evolutiva acrescenta algo que antes não existia, mas para Renouvier não se pode falar de uma evolução universal porque não há continuidade real ou ausência total de saltos inesperados como no mundo geométrico²⁷⁶. Para o evolucionismo de Spencer, no esforço de evitar o panteísmo, não há uma providência, não há uma ideia diretriz imanente à natureza ou uma força desconhecida, tal como acontecia com a finalidade imanente de Hegel, reduzindo tudo a causas mecânicas e não explicando de onde vem o princípio que regula essa força mecânica²⁷⁷. Por outro lado, é reconhecido o esforço de Kant contra o sensualismo francês e o empirismo inglês, explicando que a experiência é insuficiente para explicar as ideias, bem como o esforço no neokantismo francês de Renouvier na nova análise das leis do pensamento e da liberdade que incluem o contributo da lógica, da moral e da psicologia²⁷⁸. No reconhecimento de que a continuidade dialética racional encerra um limite que, na compreensão da origem e do destino, exige o salto para os dados da revelação e da fé, Ferreira Deusdado acrescenta que cabe ao filósofo e ao teólogo

²⁷² Cf. *ibidem*, p. 242.

²⁷³ Cf. *ibidem*, p. 248.

²⁷⁴ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, Lisboa, Livraria Editora Andrade, 1917, p. 18.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁷⁶ Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 261.

²⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 265.

²⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 277.

a investigação sobre o valor da moral religiosa e a força desta na vinculação da espécie humana ao sobrenatural²⁷⁹. No seu entender, todas as instituições familiares e políticas se fundamentam em leis divinas.

Conclui Ferreira Deusdado que todos os princípios do espaço e do tempo, do número, da substância e da causalidade, que constituem o absoluto como objeto da Metafísica, devem ser considerados nas leis fundamentais das ciências, da moral e da religião. Nesse sentido, todos os sistemas são redutíveis ao materialismo, ao panteísmo, e ao espiritualismo: «O panteísmo é a transfiguração da matéria orgânica no absoluto, dotada de um princípio diretriz imanente. O espiritualismo é analogicamente a transfiguração do pensamento no absoluto, explicando tudo por formas da sensibilidade e da razão»²⁸⁰. O espiritualismo religioso do autor fundamenta a ordem e a esperança social na fé em Deus, que garante o acesso à verdade eterna e à felicidade plena, partilhando a visão teísta cristã pós-kantiana de que o belo é o esplendor do bem e a santidade o esplendor do sublime: «Só há verdadeiro prazer estético quando nos sentimos avassalados por uma imagem elevada da vida, isto é, por um superior grau de virtude»²⁸¹.

5.4.7. Conclusão: Para uma conciliação entre a metafísica, a religião, a arte e a ciência, no reconhecimento de que o ideal de Perfeição apenas de pode atingir na vida futura de Deus

Manuel Ferreira Deusdado procura conciliar o programa escolástico da tradição cristã católica, a que aderiu pela fé na revelação, com as novas ideias da ciência moderna a que aderiu pela razão e, para tal, socorre-se da metafísica espiritualista francesa e do pensamento de alguns cientistas religiosos ingleses, como John William Draper, para quem o sentimento religioso, moral e estético, são características específicas da psicologia do homem por distinção com a dos animais²⁸². Assim, em diálogo com Max Müller, abandona a ideia clássica da demonstração da Providência pelas provas da existência de Deus, considerando que a sua evidência se dá na relação entre o conhecimento racional e o sentimento, que tem na noção de Infinito a melhor tradução.

A sua preocupação em conciliar a metafísica e a religião com a ciência desenvolve-se em perspetivas distintas. No contexto do psicologismo e do neocriticismo kantiano de autores como Lotze, Th. Desdouits, Renouvier e Lachelier, tal como enuncia nos *Ensaio de Philosophia Actual*: «A philosophia critica contemporânea ou doutrina do *neo-kantismo* foi a luz que sobretudo nos guiou na elaboração d'este exiguo produto»²⁸³. No âmbito do pe-

²⁷⁹ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 18.

²⁸⁰ *Idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 285.

²⁸¹ *Idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 24.

²⁸² Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 126.

²⁸³ Cf. *ibidem*, p. 1.

dagogismo religioso de autores como Louis Liard e Elie Rabier, que associam a existência em si da perfeição e do absoluto, que se impõem ao espírito, à existência do Deus da religião, e que recusam a noção de incognoscível do «ser em si» sugerida por Kant, porque implicaria o absurdo da adesão através de uma fé cega (fideísmo)²⁸⁴. A procura do acordo entre metafísica e ciência efetiva-se também no diálogo com o neotomismo de Lovaina, tal como explicita na sua obra *La philosophie thomiste en Portugal*, em que salienta o realismo moderado de São Tomás de Aquino²⁸⁵ e a clarividência da renovação escolástica de homens como Mercier e Carbonelle: «O Pe. Carbonelle deu provas de ser um espírito clarividente. A sua obra *Les Confins de la Science et de la Philosophie*, por exemplo (...) demonstra que o dever dos católicos consiste em defender a verdade religiosa no terreno científico (...)»²⁸⁶. Mas o seu diálogo também se estende ao idealismo de autores como Tiberghien, Emile Saisset e Emile Boutroux, tal como se pode verificar, por exemplo, na sua obra *O Ideal da Arte*, em que apresenta Deus como a satisfação do desejo natural de felicidade²⁸⁷.

À semelhança do que acontece com o nosso iluminismo da Congregação do Oratório, essencialmente eclético e fiel ao contexto reflexivo da tradição filosófica judaico-cristã, também o neocriticismo kantiano ou o neo-kantismo de Ferreira Deusdado é muito particular, porque não abandona o programa da tradição escolástica e mostra afinidade com as ideias novas do neotomismo da escola de Lovaina do cardeal Mercier e do padre Carbonelle. O filósofo português reconhece a legitimidade do problema crítico ou da teoria do conhecimento, como pressuposto de toda a investigação filosófica e como pressuposto do discurso sobre Deus, mas isso não é uma exclusividade de Kant e da sua escola. Também autores como Aristóteles, São Tomás de Aquino e Descartes refletiram sobre o valor objetivo e o alcance metafísico do conhecimento. É o que faz o pensador transmontano, ao afirmar a importância das considerações psicológicas no processo do conhecimento judicativo. Em relação ao conhecimento, o seu pensamento defende a racionalidade quanto à origem, e defende o realismo quanto à essência.

Quando Manuel Ferreira Deusdado afirma no prefácio à sua obra *Ensaio de Philosophia Actual* que é um dever e uma felicidade seguir o pensamento dos autores neo-kantianos não está a pressupor um antagonismo ou uma contraposição entre neo-criticismo e neo-tomismo porque a *Revue Philosophique de Louvain*, que em 1898 publicou nos seus números 19 e 20 *La philosophie thomiste en Portugal. Notes pour servir à l'histoire de la philosophie en Portugal* de Deusdado, era o órgão de divulgação de uma nova filosofia cristã

²⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 101.

²⁸⁵ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 82.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁸⁷ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 32.

que abandonara o realismo dogmático da metafísica tradicional e assumira a crítica kantiana, naquilo que se viria a designar por um realismo crítico. A contraposição que revela a sua reflexão é entre o criticismo do agnosticismo metafísico de Kant, para quem só é possível conhecer as aparências ou os fenómenos, ficando o *númeno* ou a realidade em si no domínio do inacessível, e o criticismo do teísmo cristão que defende a possibilidade da inferência racional e sentimental do infinito transcendente. Nesse sentido, dialoga com Santo Anselmo, Descartes e Joaquim Maria da Silva para defender que nem todo o conhecimento advém da experiência e que há realidades que não são objeto da perceção externa, como é o caso da ideia inata de Deus, na qual se devem fundar as leis morais e a esperança da perfeição que não pode ser satisfeita neste mundo: «A ânsia do Perfeito é uma idealização inconsciente dum desejo inacessível. O argumento de Santo Anselmo, atribuído a Descartes, sustenta que Deus é uma ideia inata que todos os homens teem dum ser perfeito»²⁸⁸.

No espírito de Lovaina, também os grandes filósofos e teólogos se situavam numa posição crítica, que já não era a de Kant, mas era a de um neo-criticismo, que procurava recuperar a conciliação entre a fé e a razão que se tinha perdido e que recusava a contraposição entre um agnosticismo teórico e um dogmatismo e fideísmo moral, como o defendido por Kant, para quem as realidades numéricas eram afirmadas, não como teoricamente demonstráveis, mas como objetos de crença e exigências de ordem moral. É neste contexto que se compreende que Ferreira Deusdado recuse a perspetiva kantiana de negar a capacidade da razão em garantir a existência transcendente de Deus e de negar a Providência. No mesmo sentido, afirma a cognoscibilidade do Absoluto, defendendo que não é apenas uma ideia do pensamento, mas tem existência real. São muitas e fundamentais as divergências de ordem filosófica e teológica entre Kant e Deusdado que nos exigem cautela na determinação do sentido do seu pensamento neocriticista, que defendia o ideal da filosofia experimental científica em conciliar a física com a psicologia, a antropologia e a metafísica²⁸⁹. Encontra em autores como Louis Liard um contributo importante para a afirmação da metafísica como ciência, anteriormente recusada por Kant.

É também por isso que o seu diálogo de contínua crítica ao positivismo naturalista, ao deísmo, ao panteísmo, ao ateísmo e ao agnosticismo se estabelece, não apenas com pensadores neo-criticistas kantianos e psicologistas, como Bonna Meyer, H. Choen, Ravaisson, Charles Renouvier, Lachelier, Elie Rabier, mas também com autores clássicos como Platão, Aristóteles e Plotino, com autores cristãos medievais, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, com autores modernos como Descartes, David Hume, Kant,

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 187.

²⁸⁹ Cf. *idem*, *Ensaio de Philosophia Actual*, p. 218.

Hegel e Schopenhauer, com os autores neo-escolásticos como Teodoro de Almeida, José Mayne, Manuel Álvares, Francisco Rondina, Sinibaldi, Martins Capela, cardeal Mercier, Carbonelle²⁹⁰, e outros autores cristãos, como João de Deus ou Joaquim Maria da Silva, que procuram superar a oposição entre a fé e a razão. Contra o idealismo absoluto que se contrapôs ao racionalismo de Kant e contra o positivismo, o século XIX de Deusdado regressa ao criticismo de Kant desenvolvendo-o em direções diversas, como a escola francesa de Renouvier e de O. Hamelin, a escola de Marburgo de Natorp e a escola de Baden de Windelband. Deusdado partilha com Renouvier a crítica a Kant de ter substituído as antigas substâncias por númenos incognoscíveis e a preocupação em recuperar as categorias da relação e da personalidade. Porque a felicidade do mundo é uma quimera e apenas pode ser satisfeita na santidade do homem superior em comunhão espiritual e escatológica com Deus: «A felicidade só está no amor incondicional, absoluto, enfim, na absorção em Deus»²⁹¹.

Concluímos, pois, que o que está em causa não é a negação da afirmação de Ferreira Deusdado sobre o seu neocriticismo e sobre a sua admiração pelo maior neocriticista francês, Charles Renouvier, porque isso seria absurdo, desmentindo a coerência da sua afirmação biográfica e da sua reflexão filosófica, mas trata-se de verificar que o filósofo português segue o seu próprio caminho e desenvolve um pensamento que não é uma mera continuidade de Kant. Não identificamos no pensador português uma incompatibilidade entre uma filosofia científica e uma metafísica espiritualista. A sua reflexão não reduz Deus ao plano da imanência subjetiva e não reduz a religião ao plano da psicologia ou ao plano dos postulados da razão prática no sentido pietista ou fideísta de Kant, porque encerra uma metafísica teodiceica que afirma a perspectiva teísta da transcendência de Deus.

A ideia augustiniana, contra as superstições e crenças infundadas, de que a fé exige uma razoabilidade e de que o absurdo não pode provir de Deus, está presente ao longo de toda a reflexão religiosa de António Ferreira Deusdado. A fé em Deus consola o homem no seu sofrimento e protege a sua vontade contra o mal e o próprio desenvolvimento científico resulta da exigência da ordem social religiosa: «Na vida da alma religiosa, a fé é o oxigénio espiritual que aviventa e robustece todas as modalidades do ser. É a luz que ilumina as trevas»²⁹². No entanto, não podemos negar que há em toda a obra de Deusdado uma certa oscilação entre uma tonalidade, que dá prevalência à moral, à estética e ao sentimento religioso, e uma tonalidade que dá prevalência à metafísica e à ciência, na recua da incognoscibilidade do ser em si. No contexto daquilo que se pode definir de um certo *ideorrealismo*, desenvolvido

²⁹⁰ Cf. *idem*, *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, p. 87.

²⁹¹ Cf. *idem*, *A Crise do Ideal na Arte*, p. 36.

²⁹² Cf. *ibidem*, p. 41.

mais tarde por Leonardo Coimbra também em diálogo com a metafísica espiritualista francesa, Manuel Ferreira Deusdado situa no primeiro plano do sentimento o desejo natural de vida eterna como experiência estética atemática que confirma a evidência da ideia religiosa e teológica da vida futura e que se comunica e impõe de forma providencial pela arte: «A arte permanece como uma emanção de Deus, instilada no homem e impressa na natureza»²⁹³.

5.5. Ter na alma a sede de infinito: Raul Proença

Maria Celeste Natário

Autor de referência do pensamento filosófico do século XX em Portugal, Raul Proença (1884-1941) deixou uma obra multifacetada. O pensamento social e político, em que mais se notabilizou, foi sempre envolvido por uma dimensão espiritualista. É o conhecimento e o reconhecimento dessa dimensão o horizonte temático deste texto.

A temática da crença religiosa, bem como da existência de Deus e da imortalidade da alma, ocupou, desde o início do seu percurso existencial, um espaço de questionamento, que se foi adensando e evoluindo num sentido teísta. Se, no início (1910), essa visão religiosa apontava já claramente para além do positivismo que até aí perfilhara, não deixava de ser também uma espécie de *religião da moral*, tendo dela um sentimento eterno para além de todas as transformações, e um sentido onde acima de Deus e acima da ciência estaria o Divino²⁹⁴. Definido como algo «de mais excelso e mais rico» do que a razão e o sentimento aceitam, não respondia, porém, a algumas das interrogações que do interior mais profundo da sua alma emergiam: «Porque daqui a milhares de anos, a terra será um astro gelado e, mais tarde, quem sabe, poeira cósmica de mundos... Não é uma necessidade humana, um postulado essencial de confiança na vida sabermos que toda a ânsia de Bem, todo o nosso esforço de libertação se não *perdeu*, e que alguma coisa no Universo, nova ânsia de novos peitos, novo esforço de novos braços, bater de asas, olhar de paixão, cintilar de estrela, conserva o frémito do nosso peito e a sublime exaltação das nossas horas melhores?»²⁹⁵. E, especificando ainda mais, interrogará, mais claramente, se «todos os resgates e todas as revoluções, tudo o que realmente na vida ligamos a um valor *absoluto*, perecerá na catástrofe final?»²⁹⁶. Nesta fase do pensamento de Proença, que passava por

²⁹³ *Ibidem*, p. 190.

²⁹⁴ Raul Proença, «Nós somos religiosos», in *Alma Nacional*, n.º 19, 16-6-1910.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*.

uma mutação visível, as respostas para interrogações desta natureza eram as da crença iniludível no valor absoluto do que chamou “nosso ideal”, considerando essa crença como «condição de uma vida amorosa, de um vida de *afirmação* e de *acção*»²⁹⁷.

Desde cedo, o seu vitalismo considerava a vida como uma religião, afirmando que «viver é um acto de fé», algo que «derrama», «espiritualiza» e «enriquece» – algo de «imane» à consciência, sendo esta uma consciência que crê na Bondade, no Dever e no Amor que une os homens, independentemente de serem católicos, protestantes ou ateus. Esta posição constitui uma espécie de universalismo e também de ecumenismo que, acreditava, devia unir todos os homens. Acima de tudo, a sua preocupação ética e humanista tinha como alicerce o valor e a dignidade da vida humana²⁹⁸.

Homem de incontornável coerência interna, o seu pensamento leva-o também, desde cedo, a assumir paralelamente uma atitude ética, que pressupunha uma fé no Bem, assim como uma atitude estética de crença no valor moral da obra de arte, defendendo que Beleza e Bondade se podem harmonizar plenamente, afirmando: «Todo o ensino moral verdadeiramente eficaz é um ensaio de alguma forma artística. Penetra-se na Bondade pela Beleza. Foi nas formas do Belo que eu aprendi a ter desejos do Bem»²⁹⁹. A relação entre a ética e a estética era, para o pensador e autor de «A Arte é social?», o reforço da capacidade de criação permanente no valor e realidade que elegeu como superior: a vida humana.

É nela que Proença vê a possibilidade do progresso do Homem, escrevendo, em *A filosofia de Epicuro e a concepção heróica da vida*, que a vida é «uma aspiração cada vez mais consciente e menos surda a formas de existência cada vez mais altas», pelo que, «na ambição cada vez menos fechada e mais generosa», viu o que designou como «a grande lançadeira que tece a trama da vida»³⁰⁰. E nela o prazer e a dor se entrelaçam, podendo exercer também uma função «criadora e voluptuosa», considerando que, se esta deve ser a concepção da vida do «homem médio», ao «homem de elite» caberia a função de *servir*, de trabalhar, de ajudar «a fazer da vida a mais bela obra de arte». Vendo nas mais altas formas de vida os fins, em detrimento das formas inferiores, acreditava também que essa era condição para que o mundo «não

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ Em termos políticos e da doutrina social por cada um defendida, nada deveria interferir na «religião pessoal». Proença, na crítica que faz ao partido republicano, ou a outros partidos políticos que confundem o partido com as crenças religiosas, afirmará nomeadamente em relação ao Cristianismo que esta «é a doutrina da igualdade e da fraternidade» e por isso escreve: «não se pode logicamente aclamar a democracia e negar o cristianismo». (Raul Proença, «O partido Republicano e as Crenças Religiosas», in *Seara Nova*, n.º 21, 30-6-1910).

²⁹⁹ *Idem*, «A Arte é social?», in *A Águia*, 1.ª série, 1-1-1911.

³⁰⁰ *Idem*, in *Seara Nova*, n.º 4, Out./Dez. 1920.

fosse diminuído em actividade e consciência»³⁰¹. Também por isso, o culto da responsabilidade será de valor inexcédível, devendo ter por base algo semelhante ao «amor paterno» como uma das suas mais altas expressões.

Mas são os problemas da existência de Deus e da vida eterna, que Raul Proença considera como «problemas capitais do mundo»³⁰², e, como tal, deveriam também ser encarados, segundo uma atitude heróica pelo verdadeiro homem de elite³⁰³.

É esta atitude heróica a que, no plano exterior do pensamento e na lógica interna, Proença sempre pretendeu manter-se fiel. E aqui encontrava-se perante grandes problemas de ordem filosófica, porque o acordo entre o nível da razão e da vontade com o nível do sentimento e do coração manifestava a sua intrínseca e estrutural fragilidade.

Assim, poderíamos dizer que os «problemas capitais do mundo» tinham no pensamento de Proença duas *capitais*: uma, centrada no pólo da ética, e da sua concepção moral da vida; outra, centrada no pólo metafísico e religioso, com o problema da existência de Deus e da vida eterna.

O pensamento filosófico deste autor deriva, pois, das interrogações e das respostas que a sua inquietude tentou apaziguar, partindo de uma ética do heroísmo da vida (e o que ela supunha) e os problemas de Deus e da eternidade.

A religiosidade profunda de Amor pela vida e por aquilo que a excede, a sua crença de «considerar a vida de joelhos»³⁰⁴, a sua concepção da existência do Divino acima do Deus pessoal, a sua ânsia libertadora, a sua esperança sagrada no futuro, esperança de uma vida mais elevada, mas também da morte, têm, neste pensador espiritualista, uma singular ressonância, onde a paz sincera, necessária para apaziguar o seu espírito inquieto, encontra amarguradas dificuldades. Perguntamo-nos aqui como será possível conciliar um ateísmo ético com um inconvicto ateísmo metafísico? Desde cedo a presença no pensamento de Proença da reflexão metafísico-religiosa assumiu um registo que, sob o ponto de vista filosófico, não é possível ignorar.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Ao verdadeiro «homem de elite», caberia conduzir todos os homens, inclusive através da política, vendo nela «a mais nobre e a mais bela das ocupações do homem». Embora não sendo essa a realidade, Proença desejava firmemente fazer acordar as «consciências adormecidas» para a grandeza e a fecundidade da existência. Terá sido Proença porventura uma encarnação desse ideal, limitado contudo pela própria realidade, porque afinal, e à semelhança de Platão, que de Sócrates também quis fazer uma espécie de «homem de elite» e uma «lançadeira do progresso», permaneceu nesse ideal que, embora concretizável, a realidade não permitiu. No caso de Sócrates e talvez também um pouco em Proença, algumas consciências, inconscientemente acordadas, sentiram-se tão incomodamente acordadas que, de diferentes formas, sacudiram os «moscardos» que as incomodavam. Em relação ao problema de Deus e da vida eterna, o homem de elite tinha que ter a coragem suficiente para os rejeitar.

³⁰⁴ *Idem*, «A Arte é social?», in *A Águia*, 1.^a série, 1-1-1911.

A tese de um espiritualismo ético que a *Moral de Epicuro* e a concepção heróica da vida acentuam, tendo na base da sua pureza e exigência, a ausência de crença na existência de Deus e na imortalidade da alma como condição de heroicidade ética, levanta interrogações não confessadas mas que revelam a *paisagem interior* de uma alma intranquila. Para o problema ético e religioso, as exigências espirituais de Proença não encontraram, numa primeira instância, outra solução senão a atitude ateísta. Porém, não se trata de uma atitude absoluta, pois ela, escrevia o autor, supõe a obrigação de «retesar a alma no mais violento e áspero esforço», embora fosse um esforço «de grandeza e de beleza»³⁰⁵.

A utilização do verbo «retesar» (que significa esticar, tornar tenso, rijo, teso)³⁰⁶ tem, em nosso entender, uma força que se reveste de grande importância, pelo esforço feito face à atitude ética que não lhe deixa outra saída senão a de «retesar a alma» e crer na atitude ateísta que, verdadeiramente, era apenas uma espécie de *imposição* para que a pura essência da moralidade – e, por isso, o Bem – tivesse um real sentido. Afirmando que «se uns necessitam de crer em Deus, outros de não crer nele...», acrescenta, mesmo assim, que «se no fim de tudo Deus existe – tanto melhor para os segundos, que não precisam de acreditar na sua existência para trilhar o seu caminho!»³⁰⁷. Expressiva é esta afirmação. A necessidade de não crer em Deus “servia” para que cada pessoa pudesse «fazer livremente no tabuleiro da metafísica a sua aposta»³⁰⁸.

Mas que liberdade era esta? Embora a ideia de «aposta» pressuponha uma certa *escolha*, é também a afirmação de algo em detrimento de outra coisa, sendo, por isso, também um desafio apostador, dado que contém a possibilidade irredutível de não acertar, ainda mais porque essa aposta advém de uma necessidade – e aquilo que, de um ou outro modo, nos é imposto, porque necessário, não pode ser completamente livre. Contudo, Proença tem consciência do risco que esta *escolha* supõe – afinal, sob o ponto de vista da

³⁰⁵ *Idem*, «O problema religioso», in *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922. Acerca do verdadeiro «homem de elite» que perante «os problemas capitais do mundo» deveria adoptar a atitude heróica, escrevia ainda Proença: «Ele desejaria infinitamente que Deus e a vida eterna existissem (com a condição *sine qua non* desta não importar o fim de todo o trabalho e de toda a actividade) mas não precisa de tal existência para dar um valor e um sentido à vida. Crê mesmo que é a diminuta probabilidade duma recompensa futura que dá todo o seu preço à moralidade», (*idem*, «A filosofia de Epicuro...»). A questão a colocar a Proença seria esta: Porquê esse desejo infinito de que Deus e a vida eterna existiam? E, se o homem não precisa dessa existência para dar valor e sentido à vida, porquê a «diminuta crença na probabilidade duma recompensa futura que dá todo o seu preço à moralidade?» Aliás, em nota de pé de página do artigo citado, são claras as dúvidas do autor também quando escreve: «Se a vida eterna tem de ser o repouso à mão direita, ou à esquerda, do Deus Padre, eu peço a Deus que me não dê a vida eterna. Para que a quiereria eu com efeito se ela teria todos os característicos da morte, com mais um – a consciência, a consciência da própria morte!»

³⁰⁶ Cf. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Bertrand, vol. II, 24.ª edição, Lisboa, 1991.

³⁰⁷ *Idem*, «O problema religioso», *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922.

³⁰⁸ *Ibidem*.

vida, não traz nenhuma satisfação eterna, mas um «oceano de vácuo», uma absoluta nudez.

A «viril coragem de olhar a verdade de frente»³⁰⁹, deixando aos outros «o seu sonho de haschich», é de uma grandeza e, por isso, também de uma luta e dor quase inexplicáveis. A concepção heróica da vida exigia-lhe não crer na existência de uma consciência que pudesse registrar os nossos actos – e, a partir do seu “julgamento”, premiá-los ou castigá-los. Por isso, «crer na morte definitiva e todavia fazer da vida a nossa eternidade» era o que se lhe impunha – daí «a crença na inexistência de Deus e da vida eterna, com todas as sanções futuras que andam ligadas a essas duas ideias»³¹⁰, como condição da moralidade pura. Através desta doutrina, acreditava Proença poder surgir a humanidade profunda, porque assim «apenas das sarças ardentes do nosso espírito sairiam as tábuas da lei...»³¹¹.

A «ausência de fé» exigiria segundo o corajoso pensador «a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade»³¹² – e, por isso, escreve: «a um filho, se o tivesse, não pregaria outra fé», porque dele gostaria que resultasse um homem «e não um boneco raciocinador ou um adormecedor dos problemas angustiosos da consciência»³¹³.

Pensamos, porém, que esses «problemas angustiosos da consciência» fazem parte do homem, e mais ainda do homem e do pensador Raul Proença, sendo esses mesmos os problemas que ele tentou fazer adormecer, talvez de forma consciente, porque, voltando «às volúpias e às torturas de análise, às curiosidades indiscretas do pensamento, ao viver dialéctico, às paisagens interiores»³¹⁴, não pôde fugir a elas, não pôde deixar de as enfrentar. Porém, como escreveu igualmente, «todo o verdadeiro pensador que é um verdadeiro *homem*, para atingir uma verdade, põe toda a sua alma em sangue, se for preciso»³¹⁵, ainda que seja para atingir uma verdade e não a Verdade.

Auscultando, até ao mais fundo, a razão e o coração, concluirá, progressivamente, que a existência no mundo tem que compreender «o terrível destino dos humanos», que consiste em «ter na alma a sede do infinito e ao mesmo tempo a certeza do limitado e do precário», sentindo ainda que «a consciência é um átomo no seio do universo, esse vazio imenso»³¹⁶. É mais, muito mais do que um desafio, o que Raul Proença encontra – é uma

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ *Ibidem.*

³¹² *Ibidem.*

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ Raul Proença, «Regresso ao próprio espírito. À margem das ideias e da vida I, Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», in *Seara Nova*, n.º 40, Jan. 1924.

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Idem*, «O problema religioso», *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922.

verdadeira tortura: «a tortura da verdade e a alegria do triunfo»³¹⁷. Contudo, nela quis, com toda a força da sua alma, acreditar – para que a vida e o bem pudessem ter um sentido mais puro. Não foi este um repto demasiado elevado, quase sobrenatural, para o nosso pensador? Uma resposta imediata para esta pergunta exigiria explicações detalhadas, o que não cabe num artigo desta índole³¹⁸.

A atitude de Proença perante o problema religioso, em que o ateísmo, como dissemos, se lhe impôs pela razão, é uma atitude profundamente consciente mas também de lealdade para com a sua concepção ética, não o impedindo mesmo assim, antes pelo contrário, de considerar deísmo e ateísmo como «duas atitudes, dois métodos, duas maneiras igualmente legítimas [porque a verdade absoluta nos é inacessível] de reagir perante os problemas do universo e da vida»³¹⁹. Aliás, num pensamento em que é sobretudo a pessoa e a sua dignidade o que se torna imperioso preservar para que a vida possa ter sentido, não seria legítima a exclusão da diferença, principalmente a um nível tão íntimo da pessoa humana como o da crença religiosa – razão pela qual defendia, já em 1909 e 1910, que as crenças e convicções religiosas não devem interferir nas doutrinas e convicções políticas³²⁰, ideia que reafirmará até ao fim da sua vida³²¹.

Assim, perante o problema religioso e no «tabuleiro da metafísica», Proença assume então que, contrariamente a Pascal – que «viu só uma aposta, quando há na verdade duas apostas a fazer»³²² –, a posição de *jogar* «no par», afirmando, ao terminar o artigo de «O problema religioso»: «Porque eu jogo no par, hei-de exigir aos outros que não joguem no ímpar? Que cada um jogue segundo o seu temperamento e os seus apetites...». Parece, pois, que o nosso autor, em quase todas as fases do seu pensamento, foi levado a jogar

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ A este respeito, ver o nosso estudo: *O Pensamento Filosófico de Raul Proença*, Lisboa, INCM, 2005.

³¹⁹ *Idem*, «O problema religioso», *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922.

³²⁰ Ver por exemplo «Nós somos religiosos» e «O partido republicano e as crenças religiosas», in *Alma Nacional*, 1910.

³²¹ Uma das grandes provas dadas por Proença no que respeita a esta questão é aquela que decorre da sua adesão e apoio a uma proposta de lei apresentada por Leonardo Coimbra (quando por um curto período de tempo, este ocupou as funções de Ministro da Instrução Pública) para que fosse autorizado o ensino da religião em escolas católicas. O respeito pelas diferentes crenças religiosas fora sempre uma constante quer do intelectual político das inúmeras páginas de política quer do pensador do Eterno Retorno.

Para aqueles que não compreendiam como Proença ateu, respeitava o catolicismo, Proença respondia: «Torno a insistir que sou ateu, por motivos de ordem científica e preferências de ordem moral. Mas o meu ateísmo não se incomoda nada com o catolicismo dos outros, visto que ateísmo e catolicismo não são reivindicações sociais ou modos diferentes de considerar os problemas políticos: são simples atitudes da alma, simples disposições interiores», (in *Seara Nova*, n.º 31, 15-2-1924).

³²² *Idem*, «O problema religioso», *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922.

no par, por vezes de forma mais tímida, por vezes de forma mais clara – jogo que, pensamos, decorre intrinsecamente do seu temperamento inquieto e intranquilo de homem e de filósofo.

Sob o ponto de vista da lógica do seu pensamento, em que «a verdadeira moral nada admite acima de si própria, porque é já em si o reino dos fins supremos e como tal superior à religião»³²³, o seu *forçado* ateísmo metafísico poder-se-á compreender. Mas, ao surgir como condição e garante do seu espiritualismo ético e ontológico, algo de paradoxal se apresenta, mesmo que a «ausência de fé» seja «o que exige a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade»³²⁴. É claro que nada foi fácil para o nosso pensador – disso teve ele consciência, procurando, por isso, de todas as formas, esclarecer e fundamentar o mais possível as suas posições.

A sua concepção heróica da vida – que de modo algum quis trair –, de inspiração e *sugestão* nietzschiana, é efectivamente incompatível com a existência de Deus e a imortalidade da alma. Chamou-lhe «muletas sobrenaturais», retirando a auto-exigência ética, por ele elevada ao último grau. As sugestões kantianas, a que não foi insensível, eram também contraditórias com qualquer ideia de sanção futura. Mesmo assim, Proença não desiste da lealdade de consciência e do pensamento, enfrentando o desafio de procurar os fundamentos que dão à sua filosofia da vida um valor com especificidades próprias e um valor maior ao seu pensamento filosófico, que, conjugando ética, política, ciência, metafísica e religião, acaba por colocá-lo no grupo de figuras, cujo pensamento – desde o século XIX –, com Antero de Quental, Amorim Viana, Sampaio Bruno e outros, e até ao século XX, trouxe para o espaço do pensamento filosófico em Portugal uma mais-valia, até há pouco tempo silenciada pelo desconhecimento dos seus textos de índole mais filosófica – concretamente, do seu estudo sobre o Eterno Retorno³²⁵, teoria que considerou ter sido a experiência mais importante e decisiva de toda a sua existência³²⁶.

O talentoso bibliotecário que também foi – na Biblioteca Nacional de Portugal – e o autor e coordenador do *Guia de Portugal*, actividades profissionais que muito o mobilizaram e notabilizaram, não deixaram de constituir mais uma faceta importante da sua vida, pois elas não impediram que do núcleo do seu espírito brotassem as «curiosidades mais agudas», sendo aí

³²³ *Idem*, «Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», in *Seara Nova*, n.º 40, Jan. 1924.

³²⁴ *Idem*, «O problema religioso», in *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922.

³²⁵ É fundamental também conhecer os escritos inéditos de Raul Proença, assim como parte da sua correspondência particular. Sem este conhecimento era quase impossível aproximarmo-nos do pensamento filosófico de Proença. Uma vez mais, remetemos para o nosso estudo: *O Pensamento Filosófico de Raul Proença*, Lisboa, INCM, 2005.

³²⁶ Cf. «Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», in *Seara Nova*, n.º 40, Jan. 1924.

que, escreve, «a minha voz encontrará talvez o próprio acento...»³²⁷, – interrogando-se, inclusive: «ao percorrer o meu país, não andei sempre um pouco longe de mim mesmo?»³²⁸.

Viver com «exuberância de sentimentos» mas não fazer «as suas razões dos seus sentimentos», ser claro como a «clara luz do sol» e de uma pureza semelhante à das fontes das montanhas, foi seu desejo e luta. Contudo, vejamos ainda mais dificuldades: «Quero desejar com toda a minha alma; viver com todo o meu ser – e pensar só com um cérebro autónomo»³²⁹. Nas «coisas do espírito», pensava que o homem só o pode ser verdadeiramente tendo «um cérebro autónomo». Mas não será que «querer desejar e consegui-lo» é uma coisa, e outra é juntar-lhe o «querer pensar só com o cérebro»? Como conciliar de forma efectiva estes dois desideratos?

O seu racionalismo, de base simultaneamente *realista* e *idealista*, isto é, tendo a realidade como base, tinha o idealismo «como aperfeiçoamento e remate, para uma realidade superior e melhor...»³³⁰ – que Proença assim designou para classificar a sua filosofia política –, teve inevitáveis consequências nas outras áreas do seu pensamento, que, no seu todo, constitui a sua atitude perante a vida em geral.

Quer no plano prático quer no teórico, o autor, que escreveu «Para um evangelho duma acção idealista no mundo real» (1928), teve consciência das dificuldades da acção idealista num mundo demasiado real, o que lhe terá suscitado o que se poderá chamar uma espécie de *optimismo trágico* – de certo modo também presente em Nietzsche, com as devidas diferenças.

Raul Proença foi, como sabemos, um dos primeiros leitores dignos desse nome de Nietzsche e um dos primeiros, em Portugal, a questionar realmente a sua concepção de “Eterno Retorno” – em particular, numa obra assim mesmo intitulada³³¹. Neste, entre muitas outras consideração, rejeita a felicidade «inventada» pelos «últimos homens de Zaratustra»³³², procurando energicamente alcançá-la, por via de uma força, o mais possível despida de máscaras ou de qualquer dissimulação.

A sinceridade e lealdade do seu pensamento, sempre querendo ver o real tal como se lhe apresentava, tentando *suportá-lo*, acaba por conduzi-lo às inevitáveis contradições que, em última instância, nos parece terem origem

³²⁷ *Ibidem.*

³²⁸ *Ibidem.*

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ *Idem*, «Algumas palavras de Proémio», in *Seara Nova*, texto do prefácio redigido para a 2.ª série de *Páginas de Política*, Lisboa, 1939, p. 28.

³³¹ *O Eterno Retorno*, I, introd., fixação do texto e notas de António Reis, Biblioteca Nacional, 1987; *O Eterno Retorno*, II, introd., fixação de texto e notas de António Reis, Lisboa, INCM, 1994.

³³² Expressões usadas por Proença em «Para um evangelho duma acção idealista no mundo real», V, in *Seara Nova*, 1928.

no seu ateísmo ético e, simultaneamente, no seu agnosticismo religioso ou, como escreveu, no seu «ateísmo mitigado»³³³.

A sua concepção do universo e da vida, tendo como base uma atitude religiosa sem Deus, ditada pelo heroísmo, colocou-o perante todas as dificuldades. O seu pensamento de um ideal ético e humanista, num certo sentido *sui generis*, ao fundar-se nessa atitude religiosa sem Deus, mas que ao mesmo tempo implicava a esperança de que, ao espírito do homem, estava reservada a missão de gratuidade, e até a possibilidade de tudo elevar e converter a superiores formas de existência, oferecia as maiores resistências.

A filosofia que amava, escrevia, «é uma deusa da Hélade, soberba e tranquila: tem uma inteligência extremamente aguda e uns olhos infinitamente claros»³³⁴. Pois bem, mas então como conseguir, «quando chegar a vez do cérebro falar», fazer «calar o coração?» Se essa era, como também escrevia, «a verdadeira *santidade* do espírito»³³⁵, terá Proença conseguido essa *santidade*? Não temos dúvidas quanto à sinceridade do seu pensamento e à expressão de libertação de que estava imbuído, opondo-se tanto ao materialismo como ao positivismo e a outras formas e doutrinas que considerava desleais para com a consciência e a vida. Porém, a luta do seu idealismo com a realidade não foi tranquila, bem pelo contrário, deixando «toda a sua alma em sangue», se tal fosse preciso, entendendo ser essa uma das características de todo o pensador que fosse um verdadeiro homem³³⁶.

Uma filosofia como «um sistema de consolações, lisonjeadora de sentimentos», que pode proporcionar «visões mais etéreas», como pensou o nosso autor ter sucedido com o pragmatismo, deslocado do terreno em que primeiro fora colocado, ou seja, para o que designou como «o campo largamente aberto a todas as correntes do pensamento e erigido em sistema de metafísica consoladora»³³⁷, era exactamente o oposto da filosofia que Proença concebia: «uma filosofia da lealdade, da veracidade e da virilidade»³³⁸.

É com base nesta filosofia que Proença escreve: “pensando às vezes no sentido profundo da palavra Religião, pergunto a mim mesmo se a Religião nos

³³³ *Idem*, «Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência».

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibidem*. Proença consideraria que o pragmatismo, nomeadamente com Charles Peirce (1878), decorrendo do método da «*posição dos problemas*», era uma «orientação do espírito perfeitamente razoável e salutar, pois que nos impõe a determinação do conteúdo real das ideias e a representação das suas consequências práticas» (art. cit.). Nesse sentido, suprimia tudo o que fosse estéril e puro verbalismo, fazendo com que a filosofia descesse do céu à terra. Contudo, deslocado para o plano da «metafísica consoladora», como pensa ter acontecido com William James e outros, retiraram-lhe a seriedade e objectividade necessárias, pelo que, escreve Proença: «o pragmatismo, tal como ele foi divulgado e popularizado, é uma sofística voluntária – a última palavra na cocainização do espírito» (art. cit.).

³³⁸ *Ibidem*.

obrigará à ebriedade, ao *haschich* mental – e se ela desempenha no mundo um papel análogo ao da cocaína, se os padres serão realmente cocainizantes do espírito – ou se, entendida nesse largo sentido, não nos obrigará antes a mergulhar em plena realidade, a pensar em todas as contradições que implica a existência de Deus e por fim a negar Deus”³³⁹. Neste texto, «Regresso ao próprio espírito», coloca também o autor uma outra grande interrogação, aquela a partir da qual irá considerar a nível da religião não uma resposta mas as diversas respostas ou os vários pontos de vista do problema, partindo da consideração de que «o que há de mais estrutural e fundamental no espírito religioso [que é talvez o escrúpulo de consciência] levar-nos-ia, pois a repudiar toda a religião como um sistema de crenças positivas»³⁴⁰, para acrescentar que «a flecha, dirigida ao alvo, ricochetearia e iria ferir o ponto de partida»³⁴¹.

5.6. Do teísmo da filosofia cristã evangélica ao deísmo da filosofia racionalista e existencial em Delfim Santos

Samuel Dimas

5.6.1. O Deus teísta cristão da juventude

Os primeiros escritos de Delfim Santos, publicados na revista *Portugal Evangélico* entre 1929 e 1932, refletem a sua relação com a Igreja Evangélica Portuguesa, concretamente através da participação na Associação Cristã da Mocidade (A.C.M.) do Porto, tal como o confirma numa carta de agosto de 1925, quando confidencia a um amigo de juventude, que é cristão evangélico, sócio ativo da A.C.M. e Escuteiro em Lordelo do Ouro, tendo feito a profissão de fé na Igreja Metodista, a qual preserva a herança da Fé Apostólica e aceita lealmente os princípios fundamentais dos Credos Históricos e da Reforma Protestante³⁴².

Tal como a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa Oriental, a Igreja Evangélica Metodista proclama a doutrina fundamental da fé cristã, conforme o essencial do Credo Apostólico *Niceno-Constantinopolitano* (*Concílio de Niceia* de 325 e *Concílio de Constantinopla* de 381)³⁴³, mas acrescenta as doutrinas de

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Cf. Delfim Santos, carta n.º 2 de 21 de agosto de 1925, a Cyrillo Santiago, in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 28.

³⁴³ Cf. *Concílio I de Niceia e Concílio I de Constantinopla*, in Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 125-126 e 150, Barcelona,

Martinho Lutero, que foram condenadas e classificadas de heréticas no ano de 1520 pelo papa Leão X. O movimento da Reforma assenta numa doutrina que valoriza a relação espiritual e individual com Deus e que apresenta a Bíblia como a única fonte de fé, na qual está contido tudo o que é necessário para a salvação, recusando a posição católica que apresenta as interpretações dos Padres da Igreja e a Tradição também como fontes de fé, como se pode comprovar pelo artigo de fé n.º5, dos 25 artigos que apresentam a doutrina oficial da Igreja Metodista, retirados dos 39 artigos de fé da Igreja Anglicana, ao tempo de John Wesley (1703-1791): «As Santas Escrituras contêm tudo que é necessário para a salvação, de maneira que o que nelas não se encontre, nem por elas se possa provar, não se deve exigir de pessoas alguma para ser crido como artigo de fé, nem se deve julgar necessário para a salvação»³⁴⁴.

Este movimento reformista considera, por outro lado, que a justificação é um dom da fé e as obras só são importantes porque são suscitadas pela fé³⁴⁵, não estando a salvação do homem fundamentada necessariamente nos merecimentos pessoais, no cumprimento dos rituais religiosos, na intercessão dos santos, na necessidade de penitências e no pagamento de indulgências, mas sim na ação do Espírito e na misericórdia de Deus, porque só Deus pode perdoar: «o Justo viverá pela Fé» (Gálatas 3: 11). Na perspetiva das Igrejas reformadas, as boas obras não são condição para a salvação, mas são já uma consequência da graça e da salvação, a qual não fica remetida para um futuro distante e escatológico, mas pode realizar-se desde já na terra de acordo com a vontade de Deus³⁴⁶.

Sem uma iniciação de infância nos mistérios e ritos cristãos, só depois da morte do pai, Delfim Santos procurou compreender a vida religiosa, naquilo que considera ter sido um acordar para as interrogações da existência, mas como confessa numa carta de 1933 a Álvaro Ribeiro, viria mais tarde a cansar-se do cristianismo simplório e intolerante³⁴⁷. Por contraposição com a necessidade de que as leis da física são tradução, Delfim Santos identifica a liberdade com o espírito e com Deus, como um dinamismo ascendente capaz de transfigurar a natureza, e do qual o homem participa permitindo-lhe criar, pensar, amar, sacrificar-se a si próprio por valores morais, mas, no entanto, acrescenta que «[...] também o «cousismo» é perigo que sempre espreita esta liberdade no amor, na acção social, na arte e na religião, fixando-a no convencional, no burguesismo, na intolerância, no fanatismo»³⁴⁸. Assim,

Herder, 2000, pp. 91-92 e 109-111.

³⁴⁴ Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *Os 25 Artigos de Fé do Metodismo Histórico e os Credos Sociais*, Porto, 1999, p. 3.

³⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 4.

³⁴⁶ Cf. Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 310-325.

³⁴⁷ Cf. Delfim Santos, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in op. cit., vol. IV, p. 72.

³⁴⁸ *Idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

nesta altura diz não sentir necessidade de realizar nenhuma das práticas da Igreja, assumindo, no entanto, tratar-se de um problema não resolvido, ao reconhecer, por outro lado, a impossibilidade de desvalorizar uma religião que lhe forneceu as certezas que, por exemplo, transmitiu à irmã antes da sua morte, acontecimento trágico que lhe proporcionou interiorizar o problema de Cristo e que o impediria definitivamente de negar o que chama de *verdadeiro cristianismo*. Conta Delfim Santos ao seu amigo Álvaro Ribeiro:

Não tive uma educação cristã. Vivi sempre afastado da Igreja. Meu pai era um livre pensador, republicano, anti-católico e talvez anti-cristão. Nunca ninguém me ensinou a rezar. Não fiz a comunhão. Vivi sempre num ambiente de sarcasmo e oposição a tudo quanto fosse religioso. Depois da morte de meu pai, procurei eu mesmo, sem intervenção de ninguém, compreender a vida religiosa cuja falta em mim assumiu proporções de pecado irremissível. 15 anos. Um acordar para tudo. Um vago misticismo e uma acentuação de interesse religioso em contraposição com os meus e com os que me cercavam. Busca ansiosa: catolicismo, protestantismo. Cansaço do último por limitação e simpleza ridícula do complexo.³⁴⁹

Neste sentido, embora deixe de frequentar o culto, podemos perceber, através da sua correspondência, nomeadamente a trocada com o metodista Eduardo Moreira³⁵⁰, e através das suas obras, que Delfim Santos não se desliga em absoluto da família evangélica portuguesa³⁵¹, fazendo, ao longo da sua vida, alguns comentários com os seus amigos acerca da atitude evangélica e do pensamento cristão³⁵². Assim, confessando dever-se à intolerância cristã um dos seus maiores desgostos³⁵³, a que não devem ser alheias as práticas católicas das cruzadas e da inquisição, Delfim Santos refere que a preocupação ecuménica protestante, marcada pelas conferências Stockholm e Lausanne (anos 20), significa um esforço fecundo «[...] para a unidade interior, não

1982, p. 234.

³⁴⁹ Cf. *idem*, Delfim Santos, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72-73.

³⁵⁰ Diretor da Revista Mensal Ilustrada «Triângulo Vermelho», organismo das Associações Cristãs da Mocidade, entre 1920 e 1923. O «triângulo» significa o desenvolvimento dos três lados do Homem – alma, corpo e mente – e o «vermelho» representa o sangue puro, a actividade e o entusiasmo.

³⁵¹ Cf. Delfim Santos, carta n.º 149 de 28 de julho de 1939, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, p. 281.

³⁵² Cf. *idem*, carta 124 de 16 de dezembro de 1938, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, pp. 246-247; carta n.º 171 de 14 de outubro de 1940, a Santana Dionísio, in *op. cit.*, vol. IV, p. 314.

³⁵³ Cf. *idem*, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72; «O sentido da Reforma», in *op. cit.*, vol. I, p. 11.

em forma centralizada e autoritária, própria do catolicismo, mas livre e federativa, como corresponde à sua essência e à diversidade do real»³⁵⁴.

Recordamos que no catolicismo estes valores só viriam a ser definitivamente consagrados de forma institucional na década de sessenta do séc. XX com o Concílio Vaticano II, tendo como expressão paradigmática da nova compreensão da experiência religiosa, a supressão da frase «fora da Igreja não há salvação». Neste sentido, Delfim Santos considera que ao contrário do catolicismo que procura na Idade Média o paraíso perdido, o protestantismo «Volta-se para o futuro; harmoniza no presente os seus princípios de liberdade; torna-se um sistema vivo capaz de uma acção vitalizadora, sem igual na humanidade [...]»³⁵⁵.

Delfim Santos considera a vida espiritual como o aspeto mais importante da experiência religiosa, na medida em que transcende e supera as formas institucionais e tradicionais, tendo como principal preocupação, atingir a unidade da origem, de que essas formas são apenas aspetos parcelares, fazendo-o num movimento de verdade, tolerância e amor. Através de uma recensão crítica, a um livro do Padre Alves Correia, publicada na revista *A Águia*, em 1932, classifica a sua atitude de extraordinária, no âmbito do meio intelectual português, pelo facto de revelar valores verdadeiramente espirituais, insubmissos ao sectarismo e mesquinhez que dominavam o catolicismo da época em Portugal, sempre condicionado politicamente³⁵⁶.

Neste sentido, o autor refere-se à religião cristã como tendo uma ação eficaz no sentido do reconhecimento e divulgação do ser humano, não apenas como uma unidade de matéria-vida-consciência, própria da escala animal – reveladora do indivíduo –, mas também como uma realidade espiritual – reveladora da personalidade –, porque ao exigir como condição da salvação uma consciência pura, a experiência religiosa apresenta em certas práticas, métodos eficientes de espiritualização da consciência, indicando a *santificação* como o objetivo máximo desse processo de purificação do carácter psicológico, que ao limite, significa a redução absoluta da consciência ao espírito³⁵⁷.

Tendo por base a consideração de que «a vida religiosa é totalidade de compreensão, de amor ilimitado, amplo e largo, a todas as formas de vida espiritual que buscam uma ascensão por aprofundamento sincero e contínuo»³⁵⁸, o primeiro artigo publicado por Delfim Santos intitula-se, precisamente, «Dinamismo Espiritual», e nele começa por fazer notar a importância do diálogo entre a crítica reflexiva e a crença religiosa. A partir do princípio

³⁵⁴ Cf. *idem*, «O sentido da Reforma», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 15.).

³⁵⁵ *Loc. cit.*

³⁵⁶ Cf. *idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in op. cit., vol. I, pp. 25-26

³⁵⁷ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 259.

³⁵⁸ *Idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in op. cit., vol. I, p. 25.

básico de uma antropologia que valoriza a unidade e inter-ligação entre todas as dimensões da experiência humana, no sentido do desenvolvimento integral da pessoa, a doutrina evangélica metodista promove a divulgação de que «[...] Cristianismo e Cultura, Fé e Razão, Oração e Pensamento não são incompatíveis, antes mutuamente se corrigem e auxiliam»³⁵⁹. Nesse sentido, assinala a importância do diálogo entre a *razão* e a *fé*, afastando-se assim de outras teologias protestantes, como a de Karl Barth, que sob a influência de Kant e na linha das preocupações religiosas de Kierkegaard, não só apresentam uma rutura radical entre o temporal e o eterno, como também, defendem a descontinuidade e antinomia entre a *razão* e a *fé*, negando o princípio da universal inteligibilidade do ser e concebendo a realidade substancial originária, como irracional absoluto, cujo mistério só poderia ser desvelado por uma fé assente na incompreensão e no absurdo.

Deste modo, inicialmente, Delfim Santos parece recusar o irracionalismo teológico de Kierkegaard, segundo o qual, apenas uma fé que não queira saber as suas razões pode elevar o homem à verdade da misericórdia e redenção divina. Como tal, considera que a Reforma protestante, mais que um acontecimento histórico, mais que uma religião, é um método, é uma atitude de vida, que para além de seguir determinados valores morais e religiosos, encerra um duplo movimento de exercício racional e interiorização espiritual, que deve ser assumido por todo aquele que deseje adequar a sua experiência atual às verdades cristãs, não se contentando com problemas resolvidos e com as respostas fixadas pela tradição³⁶⁰. Acontece, no entanto, que ao longo do seu percurso de diálogo com Kant, Hartmann e Karl Jaspers, Delfim Santos irá aproximar-se destas posições dualistas e deístas, remetendo o divino para o plano absolutamente transcendente que não pode ser objeto de qualquer conhecimento e pensamento empírico e racional, podendo apenas ser decifrado pelo mito, pela arte e pela religião³⁶¹.

O pensamento de Karl Jaspers, influenciado pelo profundo fideísmo de Kierkegaard, terá um impacto muito significativo no pensamento de Delfim Santos, por via de uma filosofia da existência que se distingue da via tradicional ontológica de Sartre e Heidegger: «(...) em Jaspers não interessa nem o “ser da existência”, nem a essência do que esta seja, nem qualquer determinação de precedência de uma relativamente à outra»³⁶². A sua filosofia não é de tipo cristão, por oposição ao existencialismo ateu de Sartre, nem é fenomenológica à maneira de Husserl que a pretendia como ciência universalmente válida, mas admite a legitimidade de pluralidade de perspetivas na procura da decifração do mundo, da existência e da transcendência³⁶³.

³⁵⁹ Luís Henrique da Silva, *Nós os Metodistas portugueses, quem somos?*, Porto, s.d., p. 5.

³⁶⁰ Cf. Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 6.

³⁶¹ Cf. *idem*, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

³⁶² *Ibidem*, p. 269.

³⁶³ Cf. *ibidem*, p. 271.

5.6.2. A pluralidade da Metafísica realista e espiritual contra o monismo positivista

Nesta medida, preserva alguns princípios fundamentais da filosofia cristã, nomeadamente o realismo e o espiritualismo metafísicos de inspiração dualista, bem patentes na sua gnosiologia, segundo a qual, a realidade (*Wirklichkeit*), entendida como o *ser real* e o *ser ideal*, é independente do sujeito e transcendente ao domínio da consciência:

A existência de um mundo fora do sujeito, independente na sua existência do sujeito que o conhece, e mesmo radicalmente indifferente às possibilidades de descoberta que este dele possuía, é a condição mínima e necessária de todo o conhecimento. Se a isto se chama realismo, cremos que não há outra posição possível em frente da realidade, porque mesmo a negação supõe a sua existência [...].³⁶⁴

Distingue a manifestação integral da realidade que é independente do sujeito (*Gegenstand*) da manifestação de uma parte da realidade (*Objekt*) que é produto da ação cognitiva do sujeito: «É, portanto, absolutamente compreensível a afirmação idealista: não há sujeito sem objecto e não há objecto sem sujeito, se pensarmos que, aqui, «objecto» tem o sentido de *Objekt* e não de *Gegenstand*. O sujeito não é criador de *Gegenstand* – ou de realidade – mas determinante neste das formas que o farão *Objekt*.»³⁶⁵ O autor considera que a ciência é objetiva e a filosofia é transcendental, procurando esta última a determinação essencial da realidade³⁶⁶, que está ao integral alcance de uma razão que lhe reconheça a dinâmica plural e dialogue com a intuição, a fé, a emoção e a axiologia, o que o distingue do seu mestre Nicolai Hartmann, para quem o idealismo e o realismo eram considerados sistemas que levavam à deformação do real³⁶⁷ e para quem concebia, *a priori*, o trans-inteligível como absolutamente e permanentemente incognoscível.

O pensamento do filósofo português fundamenta-se nessas certezas ou princípios da filosofia da doutrina protestante, com destaque para as noções de *pluralidade do real* e de *dinamismo espiritual*, estruturantes na sua crítica à interpretação monista da realidade operada pelo positivismo e estruturantes na *Reforma* da religião cristã, que perante as fórmulas deterministas de sacralização do mundo e de naturalismo panteísta e perante as fórmulas

³⁶⁴ *Idem*, «Conhecimento e Realidade», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 339.

³⁶⁵ *Idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 op. cit., vol. I, p. 280.

³⁶⁶ Cf. *ibidem*, pp. 282-283.

³⁶⁷ Cf. António José de Brito, «A influência de Nikolai Hartmann no pensamento de Delfim Santos», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa. INCM, 2002, pp. 275-277.

dogmáticamente estáticas e institucionais de conceber a relação com o divino, reafirma a gratuidade e liberdade da transcendência misteriosa de Deus. Nesses termos, recusa o unitarismo científico e a aplicação de princípios universais de pensamento na pesquisa do real. Recusa a aplicação de uma mesma lógica para todas as regiões da realidade e afirma a necessidade de «encontrar novos princípios de cada lógica particular em relação à região da polirealidade (que constitui o pluriverso) a estudar.»³⁶⁸. O divino é uma das formas de revelação ou aparecimento da realidade que não podem ser compreendidas pelas formas atuais de compreensão³⁶⁹.

Afirma e o carácter espiritual da relação simbólica e sacramental, cujo conhecimento *sub espécie aeternitatis* não pode ser proporcionado pela ordem funcional da razão analítica das ciências, que motivadas por interesses de natureza prática aplicam os critérios da explicação evolucionista acerca da realidade empírica, mas sim pela *razão sintética* e pela *razão córdica* do hermenêutico exercício filosófico-teológico, em busca da dimensão permanente da realidade transcendental³⁷⁰. A negação do transcendente, feita por certas correntes imanentistas, deve-se à necessidade de explicação que de outra forma não poderia ser satisfeita, ignorando que a realidade não pode ser subordinada a elementos subjetivos e abstratos da consciência epocal dominante: «A explicação não é elemento necessário ao conhecimento, e a realidade é indiferente às pretensões de explicabilidade e de compreensão reveladas pelo homem»³⁷¹.

Contra o unitarismo científico impulsionador do neo-materialismo, Delfim Santos afirma-se defensor de uma ontologia e gnosiologia pluralistas³⁷². Dessa forma, as teorias explicativas do *evolucionismo natural* e do *criacionismo* não são antagónicas, mas correspondem a dimensões diferentes da realidade porque as respostas dadas pela metodologia científica e pelo discurso lógico analítico são diferentes das respostas oferecidas pelo pensamento filosófico sintético e pelo pensamento mito-poético religioso³⁷³. Assim, estabelece uma correspondência metodológica entre os princípios do conhecer e as regiões do ser que evita os erros monistas do positivismo: à região da *matéria* corresponde o fisicalismo, à região da *vida* corresponde o evolucionismo, à região da *consciência* corresponde o intuicionismo, à região do

³⁶⁸ Delfim Santos, carta n.º 47 de 29 de janeiro de 1936, a José Marinho, in op. cit., vol. IV, p. 104.

³⁶⁹ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 281.

³⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 298-299.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 310.

³⁷² Cf. Delfim Santos, carta n.º 49 de 9 de março de 1936, a Álvaro Ribeiro, in op. cit., vol. IV, p. 111.

³⁷³ Cf. Armino Vaz, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (Coordenação), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 417.

espírito corresponde o racionalismo e o misticismo³⁷⁴. A sua metafísica fundamenta-se na estratificação do real que é proposta pela ontologia de Nicolai Hartmann, para quem o ser se divide em duas regiões fundamentais, que por sua vez, se dividem em duas gradações: a *natureza*, que se divide entre o físico ou inorgânico e o vivo, e o *espírito*, que se divide entre o psíquico e o espírito na sua ordem histórica e coletiva³⁷⁵. À região da natureza correspondem as ciências da natureza, como a Física, a Química e a Biologia, e à região do espírito correspondem as ciências psicológicas, da linguagem, do direito, as ciências sociais e históricas, ciências da arte, literatura e filosofia³⁷⁶.

Esta distinção de níveis da realidade e de áreas de conhecimento, permite superar as interpretações indiferenciadoras e panteístas da relação entre Deus e o Mundo. O cientista, trabalhando com o raciocínio lógico-dedutivo, investiga o mundo material de forma objectiva e determina as suas causas físicas e naturais, descrevendo e demonstrando, enquanto que o crente, pela fé, adere a uma verdade revelada que fala do transcendente e da relação com o absoluto³⁷⁷. Acusando o pensamento analítico de aplicar um método que apenas revela identidades, Delfim Santos apresenta a inevitabilidade do irracional gnosiológico e da pluralidade do real propondo como solução para o conhecimento delimitar as diferentes regiões do real, aplicando-se o pensamento científico não à totalidade do real mas apenas à investigação e aprofundamento de algumas regiões particulares:

Creio que todos os sintomas da crise que vem actualmente da matemática, da física e que já antes tinham vindo da biologia, são todos eles resultantes da impossibilidade da *lógica analítica* (como eu lhe chamo), compreender toda a realidade. É preciso um trabalho que tome conta das dificuldades da ciência actual e as interprete como inadequação do método de pensamento com a realidade, e ao mesmo tempo saiba interpretar as mais modernas e mais fecundas aquisições da ciência (matemática e física) como consequência da admissão já da outra lógica, duma lógica sintética.³⁷⁸

Embora o jovem Delfim Santos não pudesse abdicar da dimensão simbólica ritual que permitia o conhecimento das *palavras de vida eterna*, já exigia uma flexão para o santuário da consciência ou da interiorização espiritual «onde, como refração luminosa, o sentimento profundo, subjectivo, espiritual, da

³⁷⁴ Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 221.

³⁷⁵ Cf. Nicolai Hartmann, *Ontologia*, vol. III, *La fábrica del mundo real*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 210.

³⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 211.

³⁷⁷ Cf. *ibidem*, pp. 424-425

³⁷⁸ Delfim Santos, carta n.º 51 de 6 de junho de 1936, a José Marinho, in op. cit., p. 117.

realidade interior activa da “vida eterna das palavras” permite concluir como o Apóstolo: não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim³⁷⁹. A Reforma protestante de que Delfim Santos dá conta neste texto, é sobretudo uma reforma espiritual que vem recuperar e explicitar a revelação bíblica acerca do carácter espiritual da relação com Deus, por oposição à noção primordial da presença simbólica do sagrado manifestada através de teofanias desenvolvidas nos relatos mitológicos e por oposição à experiência religiosa baseada no cumprimento da Lei, dos rituais sagrados e dos costumes morais.

Nestes termos o testemunho do sagrado já não será um vidente, um poeta ou um profeta nem um sacerdote, apto para realizar a operação sacrificial, nem ainda um testemunho cifrado num livro santo que atue como um guião de hinos e de recitações ou como normas de instrução para a ação ritual e sacrificial, porque a ressurreição de Jesus Cristo inaugurou o tempo do Espírito Santo, esse *élan libertário*, como lhe chama Delfim Santos, que coloca a relação com Deus na libertadora interioridade do coração e da consciência de todos os que têm fé e não na mera exterioridade dos sacrifícios do Templo, adquirindo agora os sacramentos um testemunho presencial de natureza espiritual, no reconhecimento evangélico de que são bem-aventurados os submissos ao espírito. Numa carta enviada da Alemanha ao seu amigo evangélico metodista Eduardo Moreira, Delfim Santos comunica que começou o estudo do grego e faz questão em explicar que ao ler o Evangelho de Mateus em grego deu conta de uma má tradução de Lutero da primeira das bem-aventuranças, talvez ainda sob a influência do latim. Em vez de «bem-aventurados os pobres de espírito» o original quer dizer «bem-aventurados os submissos (humildes) ao espírito» numa clara alusão à novidade do Novo Testamento de fundamentar na ação do Espírito de Deus a salvação dos homens³⁸⁰.

5.6.3. Do teísmo fideísta que nega o alcance racional das verdades metafísicas da transcendência, ao deísmo que nega a intervenção providencial e histórica de Deus

No entanto, ao reconhecer a importância, ainda que relativa, dos rituais exteriores³⁸¹, podemos concluir que Delfim Santos, afasta-se da posição defendida pelos protestantes anabatistas, para quem tais formas eram pura idolatria. De modo distinto, a fé metodista de base anglicana considera os sacramentos instituídos por Cristo, como sinais da graça de Deus, pelos quais

³⁷⁹ Cf. *idem*, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 7.

³⁸⁰ Cf. *idem*, carta n.º 124 de 16 de dezembro de 1938, in op. cit., vol. IV, pp. 246-248.

³⁸¹ «Flexão para o santuário da consciência, onde, sem ritualismos da exterioridade, o conhecimento das “palavras de vida eterna”, realidade expressiva exterior, não basta.» (*Idem*, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 7.)

se torna presente e atuante no homem³⁸². Em consonância com esta visão, o pensador português parece posicionar-se mais na perspectiva de John Wesley, que na linha teológica de Calvino, afirma que a presença sacramental do sagrado é real mas puramente espiritual. No artigo de fé n.º 18 (*Da Ceia do Senhor*) da Igreja Evangélica Metodista, é referido este aspeto da participação espiritual no corpo e sangue de Cristo pelo pão e cálice da bênção, a qual não pode ser explicada racionalmente, como o tentou fazer a filosofia cristã medieval, mas só pode ser entendida como um mistério da fé, por dizer respeito ao domínio trans-inteligível da realidade:

A transubstanciação ou a mudança de substância do pão e do vinho na ceia do Senhor, não se pode provar pelas Santas Escrituras, e é contrária às suas determinantes palavras; destrói a natureza de um sacramento e tem dado motivo a muitas superstições. O corpo de Cristo é dado, recebido e comido na ceia, somente de modo espiritual. O meio pelo qual é recebido e comido o corpo de Cristo, na ceia é a fé.³⁸³

Encontramos nesta doutrina uma forte influência do fideísmo em consonância com o racionalismo crítico kantiano: os mistérios religiosos são absolutamente inacessíveis à razão e só a fé permite o acesso a Deus. Na linguagem de Kant, o ser em si não é passível de reflexão metafísica, pelo que o conceito de Deus é apenas um postulado da razão prática. Dessa maneira, Delfim Santos rejeita, por um lado, as visões mágicas e panteístas típicas do Renascimento e do idealismo romântico alemão, e, por outro lado, rejeita o que considera serem as superstições geradas pela fórmula medieval da *transubstanciação*, em favor da afirmação da radical transcendência de Deus e da Sua relação com o homem em termos espirituais. Esta ideia de que *o ser em si* é absolutamente desconhecido está presente no seu diálogo com Kant e com Karl Jaspers, afastando-se da metafísica clássica que, no seu entender, exigia um grau de objetivação daquilo que não pode ser objetivado e sistematizado. Realidade espiritual e divina, a que aspira o homem pelo desejo de imortalidade, que não pertence ao plano empírico do *Dasein* nem ao plano racional da existência, mas sim ao plano da transcendência e que só pode ser revelada por símbolos:

Não é possível solução teórica para o problema da imortalidade, mas é possível a compreensão existencial desta mesma imortalidade, que, como o problema de Deus, não se deixa resolver com critérios demonstrativos transpostos quer do nível empírico, quer do nível do

³⁸² Em relação a esta questão, conferir o artigo de fé n.º 16 (*Dos sacramentos*). Cf. Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 5.

³⁸³ *Loc. cit.*

existencial. A contradição, que é logicamente inadmissível, torna-se existencialmente possível. A transcendência é-nos revelada através de sinais, através de símbolos, que exigem a nossa decifração e não encontram realidade objetiva.³⁸⁴

O ser da transcendência, ou seja, a realidade exterior ao sujeito cognoscente na pluralidade dos seus diferentes níveis, pode ser decifrado na linguagem da apreensão sensível e científica do mundo epacio-temporal, na linguagem existencial da mitologia, arte e religião e na linguagem especulativa da metafísica, mas não de forma definitiva³⁸⁵. Aquilo que o homem pode saber da realidade é apenas o que aparece à sua consciência como ser temporal³⁸⁶, pelo que o processo cognoscitivo encerra uma permanente frustração e a noção de Deus só pode ser constituída de forma adequada no plano existencial da crença e não no plano metafísico e teológico que procura objetivar o que não é passível de objetivação: «Deus é sempre Deus *absconditus*, é ainda frustração e a sua busca, porém o valor último não é a frustração, mas o que ela permite que se nos revele»³⁸⁷.

Ao arrepio das visões monistas e ontologistas, pertence à tradição judaico-cristã da teologia da criação esta noção metafísica da transcendência, que tem no mito de origem do Génesis a sua geração (autonomia entre o criador e as realidades criadas), nos Evangelhos o seu desenvolvimento (Relação com Deus Pai por via do Espírito Santo) e na Teologia dos Padres e dos Doutores da Igreja (temática da analogia) a sua consolidação e explicitação conceptual, doutrinal e dogmática, reconhecendo nos sacramentos sinais visíveis de uma presença espiritual. O radical dualismo do absoluto e inatingível Deus transcendente é superado pela noção de presença na Encarnação e na ação providencial do Espírito, interpretação não aceite pelos dualismos críticos e deistas de Kant e de Karl Jaspers, que situam Deus no estrito plano da crença filosófica resultante da liberdade existencial humana: «(...) Deus não é objeto de saber, que se não pode induzir necessariamente. Deus não é também objeto de experiência sensível. É invisível, não pode ser contemplado, só se pode crer n'Ele»³⁸⁸. Para Karl Jaspers, Deus não existe como objeto de saber, mas como presença na existência só acessível pela crença filosófica ou pela revelação religiosa³⁸⁹: «Deus não é somente invisível como inapreensível e

³⁸⁴ Cf. *idem*, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

³⁸⁵ Cf. *ibidem*, pp. 278-279.

³⁸⁶ Cf. José Maurício de Carvalho, «O conceito de realidade formulado por Delfim Santos», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 265.

³⁸⁷ Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 279.

³⁸⁸ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, trad. de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 51. Cf. José Maurício de Carvalho, «O conceito de realidade formulado por Delfim Santos», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 265.

³⁸⁹ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 52.

impensável. Nenhum símbolo lhe poderá corresponder e nenhum o deverá substituir»³⁹⁰.

De modo distinto, a teologia católica procura racionalizar a presença do divino no Mundo, situando-a no âmbito de uma filosofia e teologia simbólicas em que é possível afirmar que a Trindade imanente (Deus em si mesmo) torna-se económica ou salvadora, isto é, Trindade da revelação (Deus revelou-se na História como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo) sem deixar de continuar a ser imanente³⁹¹. Karl Rahner tem consciência deste limite, e ao afirmar que Deus é um princípio imanente às coisas, refere-o ao nível das causas primeiras, que nada tem que ver com um possível determinismo panteísta de ordem natural, e refere-o à maneira de uma «causalidade quase formal». Mediante a causalidade criadora eficiente, Deus constitui aquilo que é distinto de si (criação) e mediante a causalidade quase formal (na Encarnação; na graça do Espírito e na glória da *visio beata* – *mysteria stricte dicta*), Deus comunica-se a si mesmo à criatura de forma sobrenatural, e por isso, só acessível pela revelação³⁹².

Nesta perspetiva, a comparência divina a partir da raiz recôndita do seu *mysterium tremendum* não é concebida apenas em função de artifícios rituais, mas sobretudo através da inter-relação pessoal entre o testemunho da fé e Deus que concede ao homem o dom dessa fé. Deste modo, para a teologia metodista Deus criador do Universo revela-se, promove um plano de redenção em função do seu carácter amoroso e não promove nenhum pacto legal ou simbólico-sacrificial que condicione o próprio Deus na relação com a sua comunidade crente. A oferta sacrificial do seu Filho Jesus Cristo procede de um ato gratuito de graça e misericórdia sem que esteja determinada pela contabilização de obras, ações ou méritos³⁹³. A esta graça de Deus responde o homem com o testemunho de fé incondicional, como revela o texto bíblico, no qual se manifesta o espírito que pela leitura se vivifica e atualiza o *logos* aí impresso, o que explica a preocupação do Protestantismo em traduzir a Bíblia para o vernáculo.

Para a comunidade de fé cristã luterana a fidelidade a Deus deve ser provada através de uma *praxis* que não se centra nas obras simbólicas dos ritos sacramentais, mas sim na adequação do *êthos* e da conduta em relação ao compromisso da fé assumido pela comunidade crente com o objetivo de

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 55.

³⁹¹ Cf. Karl Rahner, «Advertências sobre o tratado dogmático de Trinitate», in *Escritos de Teologia*, IV, Madrid, Ediciones Taurus, 1965, pp. 105.

³⁹² Cf. *idem*, «Para una teología del símbolo», in op. cit., p. 94.

³⁹³ Conferir o artigo de fé n.º 9 (*Da justificação do Homem*) da Igreja Metodista: «Somos reputados justos perante Deus somente pelos merecimentos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, por fé e não por obras ou merecimentos nossos; portanto, a doutrina de que somos justificados somente pela Fé é mui sã e cheia de conforto.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 4.)

estabelecer no mundo a *cidade de Deus*, na qual os crentes expressam o seu compromisso de caridade e solidariedade através da sua secular ação diária laboral, cultural, social, política e económica³⁹⁴. Ser cristão, na perspetiva evangélica metodista, significa neste sentido, acreditar em Deus que se revelou a Si próprio em Jesus Cristo, significa aceitar Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador e significa viver em comunhão com Deus no poder do Espírito Santo que se torna presente pela dinâmica da sua Igreja ou comunidade crente através da atitude humilde da conversão, da caridade e da morte consciente para o pecado, como exorta Delfim Santos numa das suas cartas ao amigo Cyrillo Santiago³⁹⁵. Mas esta conversão, de acordo com a doutrina protestante, só se realiza pela ação da graça de Deus, não podendo a vontade do homem, por si só, garanti-la, tal como está expresso no artigo n.º 8 (*Do Livre Arbítrio*) da Igreja Metodista:

A condição do homem, depois da queda de Adão, é tal que ele não pode converter-se e preparar-se pelo seu próprio poder e obras, para a fé e invocação de Deus; portanto, não temos forças para fazer boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus sem a sua graça por Cristo, predispondo-nos para que tenhamos boa vontade e operando em nós quando temos essa boa vontade.³⁹⁶

Esta noção nuclear da Reforma, também presente nos artigos de fé metodistas, viria a dar origem à teoria da predestinação em que a vontade humana como que surge aniquilada pela vontade divina. Esta tese não é aceite pelo existencialismo de Delfim Santos e terá contribuído para o seu afastamento do Cristianismo e para a afirmação de que o ateísmo era uma postura de suprema libertação³⁹⁷. Entenda-se aqui ateísmo, no sentido estrito da negação da existência do Deus cristão e não no sentido lato da negação de Deus.

O teísmo fideísta cristão do Delfim Santos da juventude, que se constituiu na espontaneidade da crença religiosa em Deus, desenvolve-se num esforço de racionalização dessa crença e transforma-se no deísmo do Delfim Santos da maturidade, quando em diálogo com Karl Jaspers nega a historicidade de Cristo e o valor racional dos conteúdos da revelação fixados na doutrina eclesial: «Deus não está realmente em determinados conteúdos de fé que todos possam formular, nem numa realidade histórica que o transmita idêntica para todos os homens. (...) O que Deus é tem de o ser em absoluto e não apenas numa das suas manifestações históricas da sua linguagem que é a

³⁹⁴ Cf. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2000, p. 317.

³⁹⁵ Cf. Delfim Santos, carta n.º 3 de 20 de setembro de 1925, a Cyrillo Santiago, in op. cit., vol. IV, p. 31.

³⁹⁶ Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 4.

³⁹⁷ Cf. António Braz Teixeira, «Delfim Santos e Sant'Anna Dionísio», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 84.

linguagem humana»³⁹⁸. O deísmo de Delfim Santos não nega a existência de Deus, mas recusa afirmar o princípio organizador ou criador do Universo em contexto confessional e recusa a noção de uma intervenção divina no Universo físico pela revelação e pela mediação providencial da História.

5.6.4. A liberdade da condição existencial, na unidade entre a fé e as obras, como meio para o resgate absoluto da vida eterna

Na perspectiva cristã, a celebração do acontecimento da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo pode dar à Humanidade a *vida nova* da terra e a *nova vida* dos céus, mas isso não resulta apenas do simples cumprimento mágico dos ritos religiosos, estando dependente de uma honesta cooperação entre a vontade do Homem e a Graça de Deus. A concepção judaico-cristã de autonomia e dissemelhança da realidade criada em relação ao Criador e a consequente concepção da acção humana como livre e responsável, e não como uma realidade necessariamente determinada pela vontade dos deuses ou pela ordem cósmica, está bastante vincada no pensamento marcadamente existencial de Delfim Santos e na importância que este dá ao tema da liberdade, colocando a vertente antropológica no centro do esforço reflexivo já inscrito num horizonte ontológico e metafísico³⁹⁹.

Pela liberdade o homem auto-determina-se em situação, isto é, realiza-se enquanto ser, na medida em que, ao contrário da ordem cósmica dos mundos divinizados e diabolizados, reconhece-se como responsável, autor e configurador do seu próprio destino e do seu futuro, transformando pela sua criatividade aquilo que está dado na natureza em cultura e história. Esta autonomia da acção é o lugar onde se inserem as manifestações existenciais das tensões, incertezas, inquietações, angústias e desesperos, porque de alguma maneira implica a infinita possibilidade de ser, num movimento que pode dar origem à realização de si ou ao fracasso, à libertação e vida autêntica ou à condenação e vida inautêntica. Nesta liberdade, o homem reconhece a acção criadora e redentora do espírito divino.

Como refere Maria de Lourdes Sirgado Ganho, de acordo com a preocupação de Delfim Santos em esclarecer o que é o homem num universo que lhe é hostil, «(...) o homem é perspectivado, enquanto ser-no-mundo que vive na tensão entre a possibilidade de fracassar no seu projecto existencial e isto porque a sua condição de ser mundanal aponta para certa indigência ontológica de que as análises da temporalidade, sofrimento e angústia são indicadores inequívocos»⁴⁰⁰. Como afirma Delfim Santos «liberdade é estádio

³⁹⁸ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 54.

³⁹⁹ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 55-57.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 57.

de determinação de si por si próprio»⁴⁰¹ mas esta não se reduz à livre escolha e livre opção, e nesse sentido, numa clara alusão à distinção feita por St.^a Agostinho entre *livre arbítrio* e *liberdade*, o pensador português é categórico em afirmar que «o homem tem a liberdade de se não libertar, mas a sua libertação realiza-se contra a liberdade de se não libertar»⁴⁰², acrescentando que a capacidade de optar, embora nem sempre seja sinal de liberdade, é sempre sinal de humanidade⁴⁰³.

Pelo espírito enquanto órgão da liberdade o ser humano distingue-se da natureza e dos animais ansiando por uma libertação integral do seu ser que está para além dos condicionalismos do espaço e do tempo, o que significa que, quando pelo fracasso, o mundo surge como hostil e a angústia se instala, esta, constituindo-se como agente de humanização, faz emergir a exigência metafísica no reconhecimento de que, embora a existência seja o dado irrecusável, não é o seu horizonte de realização plena, sendo esta atingível apenas pela transcendência do mundano⁴⁰⁴. Recusando o monismo de reduzir todas as formas de pensamento e de ser a uma só, que implicaria o pressuposto de que o real é idêntico e a diversidade uma mera aparência⁴⁰⁵, Delfim Santos partilha com Karl Jaspers esta ideia fideísta de que a existência está referida à transcendência que é o *englobante* ou Deus inacessível aos sentidos e ao entendimento:

Enquanto existência, estamos referidos a Deus, – a transcendência – por intermédio da linguagem das coisas que são cifras ou símbolos. Nem o nosso entendimento nem os nossos sentidos apreendem a realidade desta linguagem cifrada. Deus como objeto é realidade para nós apenas enquanto existência e situa-se em dimensão totalmente diversa dos objetos reais empíricos necessariamente concebidos que afectam os sentidos⁴⁰⁶.

De acordo com o cristianismo, pela Graça de Deus criador e renovador (cf. 2 P 3, 13) é possível dar-se na existência concreta do Homem a libertação do *renascimento espiritual*, mas essa glorificação interior, que antecipa já nesta vida terrena a plenitude do Reino dos Céus, tem como condição a colaboração de cada um na atitude humilde da *conversão* que – pela morte para a vaidade, orgulho, soberba, prepotência, ambição, egoísmo e arrogância e

⁴⁰¹ Delfim Santos, «Direito, Justiça e liberdade», in *op. cit.*, vol. II, p. 60.

⁴⁰² *Loc. cit.*

⁴⁰³ Cf. *ibidem*, p. 61.

⁴⁰⁴ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O essencial sobre Delfim Santos*, p. 57.

⁴⁰⁵ Cf. Carlos Morujão, «Delfim Santos, Hartmann e Heidegger», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 177

⁴⁰⁶ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 38.

pela promoção da caridade, misericórdia, justiça e paz –, permite que a natureza humana mortal se vista de imortalidade (cf. 1 Cor 15, 36-55).

Neste sentido e de acordo com René Gillouin, citado por Delfim Santos a propósito do «sentido da Reforma», a intensificação da tradição cristã realizada pelo protestantismo veio superar a primitiva desvalorização dos destinos da cidade, da pátria e da civilização, que associava a vida terrena à dramática vida de exílio na espera resignada pelo feliz regresso à verdadeira pátria celeste, para afirmar que «a vida terrestre é o começo da vida eterna – começo e não somente preparação, como erradamente certos intérpretes da Reforma acreditam»⁴⁰⁷. Esta proximidade entre o humano e o divino – aparentemente inviabilizada pela noção de rutura entre o plano transcendente e o plano imanente da realidade, introduzida pela teologia da criação –, é garantida pela figura do Espírito Santo, numa referência contínua ao facto de Deus não deixar o homem sozinho na sua luta diária contra o mal e a finitude, pois só com as suas forças não poderia libertar-se do sofrimento e da morte inerentes à sua condição terrena. Acusando Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno de confundirem filosofia com Teologia, Delfim Santos não se refere a esta questão da ação sobrenatural do Espírito, mas, se prossupusermos o seu deísmo, é um assunto que não tem cabimento na sua interpretação da realidade⁴⁰⁸. Mesmo nos escritos de juventude, quando se refere a presença de Cristo na interioridade do homem, não invoca de forma explícita a terceira pessoa da Trindade como instância dessa presença.

Ao arrepio de algumas teorias luteranas que desvalorizam a dimensão institucional da Igreja e as práticas de caridade e solidariedade social, remetendo as condições da justificação ou salvação humana para a exclusividade da fé e da relação pessoal espiritual com Deus (teoria da predestinação), podemos verificar na abordagem metodista de Delfim Santos uma necessária unidade entre a fé e as obras e uma profunda valorização da ação que não pode ficar reduzida à abstenção da prática do mal mas que tem de se amplificar na criação de um impulso de amor em relação ao próximo, numa dinâmica de vida que perdeu o carácter efémero e transitório e já respira a atmosfera do eterno⁴⁰⁹. Neste sentido, Delfim Santos recusa a teoria da predestinação resultante da ideia de que a Graça de Deus aniquilaria a vontade humana, mas também não defende a posição de que a vontade humana determina a ação da Graça. A sua posição é próxima da tese de Leonardo Coimbra para quem não há contradição entre a explicação moral do Universo, que se reflete na intensa atividade dos apóstolos de Cristo, e a existência de um Deus que atribui o mérito independentemente das intenções e vontades pessoais⁴¹⁰,

⁴⁰⁷ Delfim Santos, «O sentido da Reforma», in op. cit., vol. I, p. 12.

⁴⁰⁸ Cf. *idem*, «Sampaio Bruno», in op. cit., vol. II, p. 257.

⁴⁰⁹ Cf. *idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 23.

⁴¹⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 186 [238-239].

porque, em rigor, a salvação está apenas na Graça de Deus, tal como se prova pela sua intervenção na conversão de São Paulo e pela sua presença no Mundo das criaturas, e porque a harmonia e o ajustamento das intenções e dos atos só aconteceu na unidade da consciência de Cristo em que «Pensamento e vida tão unidos que são o próprio Verbo fluindo do centro do Universo»⁴¹¹:

Cada um vive pela graça, não por uma especial consideração da sua pessoa, mas porque o Universo ativo é um sublime e carinhoso excesso do próprio Deus, que, em vez da unidade abstrata da solidão, se quer a concreta unidade das almas. Há uma liberdade, excedendo as suas criações; uma intenção de amor, maior que todas as suas obras; um Infinito unindo, por dentro, todas as formas; um Irracional criando todas as razões sem nelas se esgotar nem sequer diminuir.⁴¹²

No seu texto de homenagem a Henrique Maxuell Wright, que é um dos ilustres representantes da Obra Evangélica do Norte, Delfim Santos considera-o com admiração como o maior exemplo de compreensão da missão profunda do cristão praticante⁴¹³, realçando que o cristianismo não é um conjunto de teses de ordem filosófica, não é uma forma de pensamento abstrato, não é uma simples doutrina social, mas é uma interior e profunda razão de vida pessoal: «o cristianismo é acção e só acção. // Cristo não veio trazer preceitos ou regras de vida para que os homens os cumprissem. Viveu-os e não os estatuiu. Foi acção, mais que moralista»⁴¹⁴. Ao proferir estas palavras Delfim Santos está em sintonia com o humanismo cristão de Pascal, tal como é comentado por si em 1953, e segundo o qual, não interessava ao homem um Deus imposto demonstrativamente pela razão, um Deus autor de verdades geométricas ou garante de veracidade dedutiva, como em Descartes (Deus da certeza), mas o Deus histórico de Abraão, Isaac e Jacob, que enche o coração do homem e lhe faz sentir a sua miséria e a sua finitude (Deus da verdade e do amor), para aí semear a confiança e a esperança da felicidade e do poder da ordem divina. Na perspectiva de Delfim Santos, para o pensador francês não faz sentido estudar pela razão o que não é racional nem abusar da autoridade onde ela não se deve exercer, pois a verdade de Deus reside na obscuridade e não se conhece apenas pela razão mas também pelo coração⁴¹⁵. Como já verificámos, esta associação do divino à moral e à fé e não à razão e à sabedoria irá estar presente na obra do autor pela influência dos fideísmos de Kant e de Karl Jaspers.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 189 [242].

⁴¹² *Ibidem*, pp. 186-187 [239-240].

⁴¹³ Cf. Delfim Santos, «Homenagem dum novo», in op. cit., p. 23.

⁴¹⁴ *Idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 23

⁴¹⁵ Cf. *idem*, «Humanismo em Pascal», in op. cit., vol. II, p. 199

Há nestas palavras do jovem pensador português uma crítica aguda aos modelos institucionais que reduzem a religião a uma doutrina abstrata, a uma ética ou a uma tábua de leis e preceitos morais com a respetiva lista de penalizações para o seu não cumprimento, num clima de amedrontamento e terror, e nesse sentido, sublinha a necessidade de se entender o cristianismo, não como um modelo de virtudes que se ensinam e se aplicam de forma uniforme e mecânica, mas como uma experiência que faz apelo «à santidade, à inserção do espiritual na vida, à atualização do eterno e do divino que cada um de nós tem em si»⁴¹⁶, a qual, só pela Graça de Deus e por testemunho pode ser comunicada e recebida, sem que nenhum homem ache necessário proclamar-se cristão no intuito de o fazer acreditar aos outros e sem que ninguém julgue necessário convencer os outros a serem cristãos por endoutrinação ou por força de uma credível argumentação. Como expressão desta atitude de vida, Delfim Santos apresenta as iniciativas que procuram promover a fraterna unidade ecuménica sem rivalidades confessionais⁴¹⁷.

Nesta perspetiva, a fé é concebida como um dom de Deus que se recebe pela escuta da sua revelação e pelo testemunho da experiência e ação dos crentes e não pelo ensino de teorias. Se o Homem se dispuser, humildemente ao dom da Graça, a Ressurreição não servirá apenas para o salvar da morte biológica (num futuro mais ou menos distante), mas atuará desde logo, para o realizar e transfigurar, fazendo-o crescer do pecado para a conversão, do sofrimento para o amor, da morte para a *Nova Vida*, porque como refere Delfim Santos, o homem não é apenas um animal racional, mas é um animal metafísico e já nesta vida as almas podem ser vivificadas pelo Verbo de Deus, que não é palavra, tal como o pensamento não é letra, mas é espírito que fecunda e cria⁴¹⁸. Neste âmbito, o pensador português contrapõe a noção de verdade, que para os rabinos do tempo de Jesus estava fixada na letra da Escritura em que a experiência religiosa reduzia-se à interpretação do imutável, com a noção de verdade que resulta das palavras e da ação de Jesus Cristo, a qual não está presa a uma forma que é obstáculo à renovação, mas é expressão da dinâmica apetência do eterno num movimento de permanente criação⁴¹⁹. Delfim Santos a este respeito afirma que a tragédia da Igreja está em considerar a palavra como última e definitiva realidade, contrariando o próprio Jesus Cristo que era hostil ao definitivo da personalidade adulta e simpatizava com a abertura e adaptação das crianças: «A criança distingue-se do adulto pela sua integração perfeita no conjunto cósmico e porque, dentro do seu universo, é a expressão completa do espírito criador. Falta-lhe toda a fisionomia espiritual acaba e rígida característica do adulto»⁴²⁰.

⁴¹⁶ *Idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 24.

⁴¹⁷ Cf. *Loc. cit.*

⁴¹⁸ Cf. *idem*, «Keyserling», in op. cit., vol. I, p. 21.

⁴¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 21-22.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 22.

5.6.5. A inadequação relativa entre o conhecer e o ser por uma distorção do processo cognitivo

O pensamento da maturidade de Delfim Santos instaura a dualidade definitiva entre o plano da razão e o plano místico da fé, reduzindo o irracional a uma distorção do processo cognitivo e a uma incapacidade da inteligência finita aceder à realidade espiritual pura do Ser. O homem é um ser existencial, porque está dependente das condições temporais que o fazem ser o que é, pelo que, em diálogo com Hartmann, Delfim Santos refere que o conhecimento do conceito ou da ideia de homem («homem morto» – *So-sein*) é diferente do conhecimento do homem existencial vivo e concreto («homem vivo» – *Dasein*)⁴²¹, e estes dois planos exigem categorias distintas de compreensão, não sendo adequado reduzir o existencial ao essencial: «O processo de pensamento do místico vale tanto como o processo de pensamento do matemático (...)»⁴²². Distinguindo com Heidegger o conhecimento essencial do «ser das coisas» do conhecimento existencial do «sendo das coisas», o autor assume a igual verdade da heterogeneidade do real e recusa a tese de que o conhecimento é a redução do diverso à unidade⁴²³.

Partilhando com o autor alemão a noção de inadequação entre conhecer e ser, Delfim Santos considera que nem tudo pode ser apreendido de forma racional, subsistindo algo de irracional ou incognoscível⁴²⁴. No entanto, adverte que esta inadequação entre ser e logos, realidade e pensamento, que faz do pensamento uma atividade aporética, não é uma inadequação radical, mas resulta de um posicionamento incorreto face à realidade, na maioria das vezes pela transposição ilegítima das categorias de compreensão de umas esferas da realidade para outras.⁴²⁵ «Se supomos a realidade cognoscível mediante um princípio único, como o julgou a Idade Média, e como se julgou nos tempos modernos, o irracional será inevitável, e a sua resistência ao conhecimento será indomável»⁴²⁶.

Neste sentido, trata-se de uma inadequação relativa, por insuficiência ou distorção do processo de conhecimento, e não de uma inadequação absoluta ou ontológica por excesso do ser em relação ao pensar, como é defendida, por exemplo, no criacionismo de Leonardo Coimbra que apresenta a perenidade do Mistério do Ser. Isto significa que na filosofia aporética de Delfim Santos, ao contrário da filosofia mística de Leonardo Coimbra e de Eudoro de Sousa, ainda é a razão a instância determinante, pelo que o irracional identificado na estrutura da realidade não se deve ao seu carácter intrinsecamente

⁴²¹ Cf. *ibidem*, pp. 230-231.

⁴²² *Ibidem*, p. 232.

⁴²³ Cf. *ibidem*, p. 233.

⁴²⁴ Cf. *ibidem*, p. 241.

⁴²⁵ Cf. *ibidem*, p. 265.

⁴²⁶ Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, pp. 317-318.

misterioso, mas sim ao seu carácter enigmático que nas diversas relações de qualquer região do real pode a qualquer momento ser decifrado: «Uma aporia pode ter sido aporia até hoje e, hoje mesmo, desaparecer subitamente como tal»⁴²⁷. Nesse sentido, o progresso do conhecimento significa a progressiva adequação dos princípios do conhecimento aos princípios do ser, que se dá de forma descontínua entre racionalismo e empirismo ou até na síntese dos dois⁴²⁸.

Há uma irreducibilidade entre o Universo e o conhecimento do homem, ou seja, não há identidade entre os princípios do conhecer e os princípios do ser, pelo que não é possível ao homem um conhecimento imediato e absoluto da realidade que o cerca. Mas por outro lado, o Universo também não é ontologicamente irracional, pois nesse caso o seu desconhecimento por parte do homem seria absoluto: «Que algo é irracional significa que os princípios do conhecimento não podem coincidir absolutamente com os princípios do ser, ou, ainda, que a razão não está de posse de todos os princípios adequados ao conhecimento do seu “objeto”»⁴²⁹.

O objeto só é conhecido de forma parcial, condicionado pelo conhecimento anterior ou pelas possibilidades de identificação entre os princípios do conhecimento e os princípios regulativos dessa região de ser a que pertence o objeto. Mas no real, para além do objeto há o transobjetivo, que não pode ser objetivado pela razão e que se situa no plano do transinteligível e do irracional, isto é, no plano em que se dá uma heterogeneidade radical entre o ser e o conhecer. Repetimos, não se trata de um irracional ontológico, à maneira do sugerido pela expressão «Mistério do Ser», trata-se de um irracional gnosiológico e provisório resultante da discordância, não-adequação, ou da falta de uma coincidência mínima entre os princípios regulativos do conhecimento e os princípios constitutivos do real: «A realidade “em si” nem é racional nem irracional»⁴³⁰.

Em Delfim Santos esta afirmação deixa implícita a possibilidade dessa adequação plena se poder vir a realizar no processo cognitivo aplicado a cada uma das regiões do ser, ao contrário da posição criacionista de Leonardo Coimbra para quem a relação entre o conhecer e o ser se dá definitivamente de forma assintótica e tangencial pela constante novidade e abertura que resulta da atividade entre o pensar e o ser, em que o real é uma criação do pensamento no trabalho de permanente reconstrução sintético-analítica sobre a experiência: «(...) é neste sentido que se deve entender o idealismo que desde a nossa primeira obra classificamos de *criacionista*: o real posto pela actividade do juízo, que, em alongação assintótica e metafísica, nos daria

⁴²⁷ Delfim Santos, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 265.

⁴²⁸ Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, p. 287.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 286.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 317.

um real criado pelo pensamento divino»⁴³¹. Contra a noção kantiana de um númeno inacessível, Leonardo Coimbra afirma uma certa proporcionalidade do pensamento com o «ser em si» resultante de uma experiência dialética de assíntota aproximação e nunca de identificação com o infinito e absoluto pensamento integral do Ser: «Embora por um processo oculto e ignorado fica, deste modo, implicitamente garantida alguma proporcionalidade entre o ser e o pensamento, pois, conhecendo o pensamento que um seu trabalho anterior é a garantia do ser, saberá procurar a sua inatingível mas assíntota identidade com todo o ser, isto é, reconstruir progressivamente a realidade»⁴³².

De modo distinto, Delfim Santos admite a possibilidade do conhecimento absoluto ou perfeitamente adequado, seja por via representativa, seja por via simbólica, seja por via intuitiva: «Conhecer é sempre adequar uma representação a um facto, ou um símbolo a um objeto»⁴³³. A matemática terá encontrado as suas categorias próprias e, com isso, o conhecimento absoluto adequado, porque a sua região ideal não proporciona o vício de transposição noutras regiões⁴³⁴. No caso da intuição, significa um conhecimento imediato da essência das ideias transcendentais ao pensamento, embora dadas neste, que se distingue do conhecimento da expressão simbólica da representação. A intuição é imprescindível ao conhecimento imediato porque este é imane ao sujeito, mas para o caso dos objetos e dos factos transcendentais ao sujeito o conhecimento é mediato e representativo. A intuição só se aplica ao conhecimento do real quando se pretende salientar o que nele existe de ideal⁴³⁵.

5.6.6. A dimensão transobjetiva e incognoscível da realidade espiritual indiferenciada

Por outro lado, e regressando ao problema da irracionalidade, Delfim Santos diz-nos que o resíduo que resiste às investidas do processo de conhecer é ilustrado pelas antinomias espírito-natureza, alma-corpo, ser-não-ser, pensamento-extensão, finito-infinito e não implica a desvalorização absoluta de um dos termos num monismo idealista ou realista, espiritualista ou materialista, porque o importante para a filosofia é identificação da relação entre os termos: «A filosofia toma contacto com a contradição sem valorização unilateral dum dos termos, numa atitude neutra, se quisermos, ou mais convicta

⁴³¹ Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp. 171-172 [224].

⁴³² *Idem*, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 80 [39].

⁴³³ Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, p. 346.

⁴³⁴ Cf. *ibidem*, p. 318.

⁴³⁵ Cf. *ibidem*, p. 350.

de que o mais alto valor se não encontra nem num nem noutro dos termos da contradição mas na relação entre ambos»⁴³⁶. Nesta medida, o principal objetivo da filosofia é a verificação das aporias, isto é, do desacordo entre o *ontos* e o *logos* ou da contradição ontológica entre a realidade e o pensamento, e não a solução dessas mesmas aporias, por exemplo, através de uma posição idealista de redução da realidade ao pensamento. Porque em rigor, no real não há nada de contraditório entre si, onde pode haver contradição é nas imagens e representações da realidade entre si.⁴³⁷ «(...) depois dos gregos, se perdeu esse sentido, digamos estético, de considerar os problemas sem os destruir pelo processo de transposição de regiões da realidade (...)»⁴³⁸. Assim, a teoria não deve ser concebida como um conjunto de princípios para a solução das dificuldades da experiência, mas sim a visão descritiva e total das coisas e das suas relações no que se vê e não se vê⁴³⁹. A unidade do Universo, que é um todo, não significa identidade lógica nem homogeneidade real, pelo que «(...) o dualismo, na sua expressão mais ou menos arbitrária, é superior, na compreensão da realidade, a qualquer monismo»⁴⁴⁰.

Todas as esferas da realidade pertencem ao mesmo universal que podemos chamar de existente: a vida não existe independentemente da matéria (seres vegetais), a consciência não pode existir sem a vida (seres animais) e o espírito não pode existir sem consciência (seres humanos). Pelo que só se pode afirmar a existência de Deus enquanto espírito puro, por analogia com o reino da unidade matéria-vida-consciência-espírito, pois o espírito puro não é experimentável⁴⁴¹. Se para explicar este plano material do espaço e tempo, é precisa a categoria de causalidade, para o plano da vida a categoria de finalidade e para a consciência a categoria de intencionalidade, para o plano espiritual da existência é precisa a categoria de liberdade⁴⁴².

Afirma Delfim Santos que é difícil explicar o que seja este «englobante» que se impõe na reflexão sobre a região espiritual do real, porque a nossa linguagem é constituída por termos que provêm da cisão entre sujeito e objeto, não estando aptos para exprimir uma realidade metafísica que está aquém e além da objetividade e da subjetividade. Tratando-se de uma realidade que não é cognoscível no plano das circunstâncias do mundo espaço-temporal, requer a «fé filosófica» do mundo simbólico, sem que se caia no perigo do dogmatismo e da superstição «(...) o perigo consiste em interpretar esses símbolos como se fossem realidades tangíveis semelhantes às coisas que nos rodeiam no mundo empírico, em “cousar”, como diria Leonardo

⁴³⁶ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 242.

⁴³⁷ Cf. *ibidem*, p. 243.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 244.

⁴³⁹ Cf. *ibidem*, p. 245.

⁴⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 266.

⁴⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 270.

⁴⁴² Cf. *ibidem*, p. 273.

Coimbra»⁴⁴³. Reconhecemos também nesta referência a necessidade apresentada por Eudoro de se recorrer ao símbolo da experiência religiosa, da experiência estética e da reflexão filosófica para se regressar à ordem harmoniosa da consciência mítica e da convivência com o divino que é o macro-símbolo.

Nesta procura de compreender o incompreensível e de atingir o inatingível, Karl Jaspers afirma que o *englobante* é o que se anuncia no que é pensado, é aquilo que não surge, mas onde tudo o mais pode surgir. Filosofar sobre o *englobante* equivale a penetrar no próprio ser e, em última instância, na existência transcendente de Deus que podemos afirmar apenas através da linguagem das coisas que são símbolos. Deus como objeto é realidade para nós apenas enquanto existência e situa-se numa dimensão totalmente diversa dos objetos reais empíricos que afetam os sentidos⁴⁴⁴. Por isso, Delfim Santos reconhece que, se o estar no mundo (*Dasein*) é condicionado pela dimensão física, a existência é incondicionada, ou seja, é sempre expressão da liberdade em esforço de transcensão. E nesse sentido, reconhece na filosofia da existência de Karl Jaspers a recusa da ontologia tradicional que procura na diversidade a unidade do idêntico, e, consequentemente, reconhece nela uma interpelante distinção entre o ser como *Dasein* que é objetivável (Ser-objeto), o ser como existência (ser-eu) e o ser como transcendência (ser-em-si) que dá sentido à existência⁴⁴⁵.

Como afirma Jaspers, o *englobante* articula-se em vários modos de ser. Primeiro, no entendimento como consciência em geral pela qual todos somos idênticos. Segundo, na existência viva, pela qual cada um de nós é uma individualidade particular. Terceiro, na existência pela qual somos autenticamente nós próprios na nossa historicidade. Assim conclui que: «(...) o englobante, pensado como o próprio ser, se denomina transcendência (Deus) e o mundo aquilo que nós próprios somos: existência, consciência em geral, espírito»⁴⁴⁶. Deste modo, o autor alemão concorda com a filosofia oriental presente na mística de que o homem pode transpor a cisão entre sujeito e objeto, alcançando a total união em que desaparecem todos os objetos e se apaga o eu, naquilo a que Eudoro de Sousa denomina de Indiferenciado. Mas esse englobante em que o místico se afunda é o essencial indizível. Aquilo que é suscetível de expressão não pode deixar de entrar na cisão sujeito-objeto e, por isso, a clarificação progressiva do infinito nunca atinge na consciência a plenitude da sua origem: «Podemos apenas falar do que adquire uma forma objetiva. O resto é incomunicável, mas sendo o fundamento subjacente dos pensamentos filosóficos a que chamamos especulativos, dá-lhe a consistência e o valor»⁴⁴⁷.

⁴⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴⁴ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 38.

⁴⁴⁵ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 274.

⁴⁴⁶ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 39.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 40.

Ora, nesta posição encontramos algo que parece em contradição com a descrição que Delfim Santos faz da filosofia existencial do autor alemão que valorizaria o individual, o singular e o único⁴⁴⁸. Afinal, a realidade para além do plano mundano da objetivação é a realidade indiferenciada, que Delfim Santos apelida de «vasta e vaga noção de ser»⁴⁴⁹, que surge ao homem sempre fragmentada. Como se a diversidade e individualidade do plano existencial e objetivo desaparecesse na unidade da transcendência, em que o homem como realidade irredutível a qualquer dos setores fragmentados de ser, representados pelas diversas ciências, é identificado com o próprio divino: «ele, o próprio homem, que surge como englobante não objetivável»⁴⁵⁰. Ora, de forma paradoxal, esta posição encerra uma visão monista da transcendência, por não significar uma continuidade plenificadora da pluralidade existencial mas por significar uma superação dessa diversidade, que parece completamente arredada do pensamento dualista e deísta de Delfim Santos, para quem, em diálogo com Tomás de Aquino e Etienne Gilson, a existência não é um acidente da essência, mas é uma participação do ato puro de existir que é Deus: «(...) Deus não tem essência, é puro existir de que toda a existência depende»⁴⁵¹.

5.6.7. A distinção entre o conhecimento lógico, a crença deísta filosófica e a revelação da religiosidade teísta

Para além do plano do *mundo* objetivo das implicações empíricas que a ciência vai abordando, o *Dasein* situa-se no plano *existencial* cujo conhecimento não é da ordem lógica, mas exige a crença filosófica. Entre estes dois planos, Delfim Santos cita Karl Jaspers para quem há um abismo que exige o salto no sentido apresentado por Kierkegaard. Este salto cognitivo, de que Leonardo Coimbra também se socorre para explicar a passagem da *visão aginástica* diurna do conhecimento científico e lógico-racional, sobre o aspeto positivo do mundo e do homem, para a *visão ginástica* e noturna do lirismo metafísico e da revelação, sobre a existência das almas e sobre o hipervolume espiritual de Deus transcendente⁴⁵², é considerado como o modo possível de decifrar o englobante que fundamenta toda a realidade: «Jaspers dirá que a existência não é um conceito mas uma cifra, um sinal que orienta para além da objetividade. Não sendo objetivável ela é original e requer para

⁴⁴⁸ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 275.

⁴⁴⁹ *Loc. cit.*

⁴⁵⁰ *Loc. cit.*

⁴⁵¹ Cf. Delfim Santos, «São Tomás e o nosso Tempo», in op. cit., vol. II, p. 114.

⁴⁵² Cf. Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 321 [136].

ser compreendida a inquirição da origem, o salto fundamental, em alemão *Ursprung*»⁴⁵³.

Neste sentido, de uma realidade irreduzível aos setores fragmentados de ser, as metafísicas do Espírito e da Criação do Mundo são uma interpretação cifrada do ser a partir da presença do englobante e não são um saber objetivo do autêntico ser. Na linha da distinção kantiana entre fenómeno e númeno, Karl Jaspers considera que por entre os fenómenos do mundo, a consciência do ser, como totalidade dos fenómenos, não está no objeto que se restringe nem no horizonte do mundo limitado, mas está apenas no englobante para além da cisão sujeito-objeto. Pela metafísica de linguagem cifrada apercebemo-nos do englobante da transcendência, mas o seu conteúdo apenas se revela quando ouvimos a realidade na nossa existência através do símbolo e não pelo entendimento⁴⁵⁴.

Mas não podemos tomar o símbolo da realidade por realidade corpórea idêntica às coisas materiais que possuímos, como acontece na superstição. Como explica Delfim Santos, ao contrário do ser empírico que é limitado ao espaço-tempo e exige um conhecimento universal teórico e abstrato, a realidade da existência radica na liberdade e apenas pode ser conhecida na sua situação de irreduzível pela consideração da ressonância subjetiva das situações limite que está aquém e além da forma teórica e abstrata⁴⁵⁵. A liberdade da existência não é objetiva, não é demonstrável nem refutável, não se identifica com o saber, nem com o arbítrio, mas é reconhecida no momento da decisão do sujeito. A certeza da liberdade não se dá no pensamento, mas no existir, e nunca como liberdade absoluta. A culpa dá-se precisamente por via da decisão que resulta da liberdade

O ser ou o absoluto, que tudo fundamenta, tem de surgir aos nossos olhos sob a forma de objetividade, mas por ser inadequada logo se desfaz, deixando-nos a pura claridade da presença do englobante que é Deus Transcendente. Mas a transcendência não se decifra através de uma metafísica, no sentido clássico, que exige sempre um certo grau de objetivação daquilo que verdadeiramente não pode ser objetivado. Só a partir do existente inobjetivável se pode admitir o mundo e a transcendência, sem cair em contradição. A transcendência resulta da frustração sugerida pelas experiências das situações limite. Enquanto *comunicação*, a existência provoca o apelo à transcendência, àquilo que não pertence ao plano empírico ou existencial do *Dasein*. A transcendência acaba por nos ser revelada apenas pelos símbolos que exigem a nossa decifração e não encontram correspondência teórica objetiva: «Não é possível solução teórica para o problema da imortalidade, mas é possível compreensão existencial desta mesma imortalidade, que, como o problema

⁴⁵³ Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 277.

⁴⁵⁴ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 41.

⁴⁵⁵ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 277.

de Deus, não se deixa resolver com critérios demonstrativos transpostos quer ao nível do empírico, quer ao nível do existencial»⁴⁵⁶.

De acordo com a tradição grega, Deus é pensado e concebido como razão ou lei do mundo, destino e providência, ou arquiteto do Universo. De modo distinto, o Deus bíblico é o Deus vivo de Jeremias. Por seu lado, para os filósofos contemporâneos filiados no neocriticismo não se dá nem a negação nem a afirmação da existência de Deus, numa posição que poderíamos chamar de certo agnosticismo. Assim, para Jaspers o problema da existência de Deus é tratado ao longo da História a partir de dois princípios contraditórios. O primeiro princípio é teológico e afirma que o conhecimento de Deus apenas se dá pela revelação desde os profetas até Jesus Cristo. Não é pelo pensamento, mas pela obediência da fé que Deus é acessível. Estamos em presença de um teísmo fideísta. No entanto, adverte Jaspers que muito antes da revelação bíblica havia a certeza da realidade de Deus e mesmo no pensamento ocidental muitos autores afirmam a certeza da sua existência sem a garantia da Revelação. Neste caso estamos em presença de uma perspectiva deísta, pois situa-se à margem de uma confissão religiosa e do sentido revelacional e manifestativo do próprio Deus. Mas Jaspers, diz que o segundo princípio é filosófico e afirma que conhecemos Deus porque, alegadamente, a sua existência pode ser demonstrada. Considera no entanto Jaspers que estas provas demonstradas cientificamente de modo semelhante às da matemática e das ciências empíricas são falsas, tal como o provou Kant refutando a sua validade apodítica⁴⁵⁷. Daqui se viria a concluir que Deus não existe. O deísmo redundou num ateísmo.

5.6.8. A adesão deísta ao mistério transcendente pelo *salto* livre e voluntarista do fideísmo existencial

Para Jaspers não se pode provar a existência de Deus nem a sua inexistência. Esta posição poderia ser apelidada de agnóstica se esta questão da divindade lhe fosse indiferente, mas não é o caso, pois acabará por defender a indubitabilidade da existência de Deus. O que o autor alemão pretende explicar é que essa evidência da existência de Deus não é dada pela lógica racional, mas sim pela liberdade da existência, numa condição que revela sempre algo de incerteza e de mistério. A evidência da existência de Deus não é dada pelos critérios da demonstração científica. As provas indicam apenas que um Deus demonstrado cientificamente não seria Deus, mas apenas uma coisa no mundo. Por outro lado as demonstrações metafísicas da existência de Deus são diferentes das demonstrações científicas, são comprovações pelas vias do pensamento da ascensão do homem para Deus, vias de pensamento pelas

⁴⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 278.

⁴⁵⁷ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 48.

quais através de um salto, a consciência de Deus se transforma em presença natural⁴⁵⁸.

Para se atingir Deus é necessário dar o salto para além daquilo que é conhecido (*Dasein*) e dar o salto para além daquilo que é experimentado (Existência) para o além total que é a Transcendência. Para além da crença filosófica no plano da liberdade e da vontade, esta perspetiva do salto situa-nos entre um teísmo que invoca a fé da revelação como complemento e não oposição à razão e um teísmo fideísta que opõe fé e razão, considerando que por esta última nada se pode dizer de Deus. Como destaca Delfim Santos, o erro das provas tradicionais da existência de Deus está no facto de terem feito uma transposição categorial de uma região da realidade para outra e terem usado argumentos a partir de uma lógica e de uma racionalidade que é apropriada para o mundo empírico, mas não é apropriada para o mundo transcendente⁴⁵⁹.

Para explicar a sua posição, Jaspers parte do exemplo da prova cosmológica. A partir do mundo induz-se a existência de Deus, a partir da causalidade dos acontecimentos do mundo infere-se a causa final e a partir do movimento infere-se a origem do movimento, do acaso e da necessidade do todo. Afirma o autor que não se pode inferir do mundo na sua totalidade para algo que não seja uma realidade do mundo. Assim, propõe inverter o sentido da inferência, afirmando que a partir da indução causal o sujeito tem consciência do mistério do mundo e do mistério do homem que nele está inserido. Faz a mesma pergunta de Schelling, “por que razão algo existe em vez de nada”, e responde que a certeza da existência é de tal ordem que não se recebendo respostas claras quanto ao seu fundamento, somos levados a conceber o *englobante*, que é de modo absoluto e é origem de tudo⁴⁶⁰.

Recusando a posição grega de que o mundo é eterno e divino, Karl Jaspers afirma que também não se pode inferir a existência do Deus bondoso da Criação a partir da ordem, harmonia e beleza da natureza, porque o mundo também encerra realidades feias, confusas e desordenadas que o fazem medonho e inóspito, o que nos levaria à necessidade de inferir daí a existência do Diabo. Reconhece, no entanto, o filósofo alemão que o mistério da transcendência adensa-se com estas reflexões e a partir da certeza de que o mundo está em constante transformação e que é incompreensível a partir de si mesmo, recusa as tradicionais provas que transformam Deus numa realidade mundana, explicando que Deus não é objeto de saber nem de experiência sensível, que não pode ser induzido necessariamente, que é invisível e não pode ser contemplado. Numa perspetiva puramente fideísta na linha de Kierkegaard, considera Jaspers que apenas se pode crer em Deus e esta crença

⁴⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 49.

⁴⁵⁹ Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

⁴⁶⁰ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 50.

não vem dos limites da experiência mundana, mas sim da liberdade: «O homem que adquire real consciência da sua liberdade adquire simultaneamente a certeza da existência de Deus»⁴⁶¹. No mesmo espírito, Delfim Santos cita Karl Jaspers para indicar que a linguagem mitológica e simbólica da religião é indispensável para revelar a transcendência no plano da existência, ao contrário da teologia que procura fazer uma transposição objetiva daquilo que não é passível de objetivação: «Deus é sempre *Deus absconditus*»⁴⁶².

A liberdade do homem em relação ao Mundo, que para Delfim Santos, não se deixa objetivar⁴⁶³, é o lugar de reconhecimento de dependência ontológica, constituindo-se como a mais profunda ligação com a transcendência: «À liberdade do homem chamamos também existência. Tenho a certeza de que Deus existe tão decididamente como eu existo. Deus não é objeto de saber, é uma presença na existência»⁴⁶⁴. A liberdade é o ser da existência, que não se atinge pelo conhecimento, mas pelo querer, podendo apenas exprimir-se de forma paradoxal, como indeterminismo e determinismo, numa alusão à inclusão dos opostos de Nicolau de Cusa. No carácter antinómico da liberdade revela-se a existência como inefável e anuncia-se a Transcendência. Delfim Santos também se refere a esta existência como absoluto que é impensável e que é raiz de possibilidade do próprio pensamento⁴⁶⁵. O absoluto que é oculto e não demonstrável, provém do seu fundamento transcendente e manifesta-se de forma temporal na experiência das situações-limite em que o homem assume decisões livres e o risco da infelicidade. Nesse assumir da vida, o homem toma consciência de que a sua liberdade é uma dádiva da transcendência e de que quanto mais livre é maior certeza tem da existência de Deus. A relação do homem com Deus coincide com a liberdade, não é dada pela natureza, e manifesta-se em cada um por esse salto da simples afirmação vital da existência para uma vida espiritual autêntica liberta das imposições empíricas⁴⁶⁶.

Para o filósofo alemão existencialista, a certeza da liberdade ou da existência inclui a certeza do ser da existência de Deus, que não é objeto de saber, mas revelação na existência. Mas essa iluminação da existência enquanto liberdade não demonstra a existência de Deus, apenas indica que a sua existência é possível. O malogro do pensamento acerca da certeza absoluta da existência de Deus aponta para aquilo que se nos manifesta na problemática consciência englobante de Deus: «Em vez do conhecimento de Deus, que é inatingível, certificamo-nos pela filosofia da englobante consciência de

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁶² Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 279.

⁴⁶³ *Idem*, «Direito, Justiça e Liberdade», in op. cit., vol. II, p. 60.

⁴⁶⁴ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 52.

⁴⁶⁵ Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 69.

⁴⁶⁶ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 73.

Deus»⁴⁶⁷. Em diálogo com Etienne Gilson, Delfim Santos recusa as ontologias que reduzem o existir à essência e defende com Tomás de Aquino que o primeiro princípio da realidade, para o qual o homem tende naturalmente mesmo que não tenha disso consciência, é o puro ato de existir de Deus⁴⁶⁸. Pela interpretação existencial do verbo ser, e por contraposição com a necessidade científica de exploração do abstrato e universal, a metafísica dá a atenção devida ao existente individual que é uma participação do ato de existir de Deus: «A ciência é tarefa essencial; a metafísica compreensão existencial do individuo que, como tal, não se deixa subsumir nem no universal nem no geral»⁴⁶⁹.

5.6.9. A afirmação de Deus absolutamente transcendente e a redução da metafísica aos postulados práticos e existenciais da fé filosófica

A essência de Deus consiste em existir, numa autêntica realidade que é transcendente ao entendimento e à experiência sensível. Para Jaspers, a realidade de Deus só é acessível à existência na espontaneidade da crença. Deus não está em conteúdos de fé que todos possam formular, nem numa realidade histórica que se transmita de forma idêntica para todos. Recusando a revelação judaico-cristã de Cristo na história e recusando a necessidade de mediação ou intermediação de Cristo em relação ao Pai e a necessidade do texto sagrado, Karl Jaspers afirma que a relação entre o sujeito e Deus é feita de forma imediata: «(...) a espontaneidade da crença em Deus recusa qualquer mediação. (...) O que Deus é tem de o ser em absoluto e não apenas numa das suas manifestações históricas, da sua linguagem, que é a linguagem humana»⁴⁷⁰. A crença em Deus para o verdadeiro filósofo não advém da revelação, mas da sua autêntica consciência de si próprio, da sua decisão profunda em liberdade e responsabilidade, porque na perspectiva deísta de Karl Jaspers «(...) Deus não fala aos homens por intermédio de mandamentos e de revelações de outros homens, mas de dentro do seu ser por intermédio da sua liberdade, não do exterior, portanto, mas no íntimo. Se se cerceia a liberdade do homem, criada por Deus e a ela referida, atinge-se precisamente o meio pelo qual indiretamente Deus se manifesta»⁴⁷¹.

O que Deus é tem de ser em absoluto, e não apenas numa das suas manifestações históricas que encerram a linguagem humana. Recusando a conceção pessoal de Deus da tradição judaico-cristã, por analogia com o homem, o filósofo diz que Deus é invisível e que não pode ser adorado através de ideias, imagens ou esculturas. Na linha de Plotino, estamos em presença de uma

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁶⁸ Cf. Delfim Santos, «São Tomás e o nosso tempo», in op. cit., vol. II, p. 114.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁷⁰ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 54.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 101.

divindade recôndita e incognoscível, uma unidade absoluta transcendente que excede todas as categorias e que ao mesmo tempo está na existência. A transcendência não se demonstra, dela apenas se pode dar testemunho, e como diz Delfim Santos, partilhando do deísmo fideísta evidenciado por Jaspers, a presença de Deus no Mundo não se dá na atualização do pensamento conceptual clarificador, mas no ato de existir por via da experiência da liberdade e do sentimento do absoluto: «Deus como existente, não pode ser subsumido pela “ideia” sempre imperfeita da sua apreensão, como a filosofia existencial o afirma para a existência humana»⁴⁷².

Em diálogo com Pascal, Delfim Santos afirma que não interessa ao homem o Deus cartesiano imposto pela razão demonstrativa que é autor de verdades geométricas e garante da veracidade dedutiva, mas interessa o Deus que pertence à história e enche o coração do homem fazendo-o sentir as suas misérias e nessa angústia o desejo de desvelamento do mistério da própria existência⁴⁷³. Dessa maneira, evidencia o erro da transposição categorial de uma região da realidade para outra pelo uso abusivo da razão em teologia, pois esta não trata da região empírica ou racional, mas sim da região espiritual e amorosa da realidade. Por isso deverá aplicar categorias diferentes. A religião não pertence ao plano da certeza clara e distinta, mas sim ao plano vital da verdade e do amor: «Não, a religião não é certa, mas se só pelo certo nos interessássemos nada poderíamos fazer. Ela não possui o grau de certeza das demonstrações geométricas, porque a sua verdade reside na obscuridade, pois Deus, segundo Pascal, pretende mais dispor a vontade do homem do que o seu espírito»⁴⁷⁴.

É assim, porque Deus é inapreensível e impensável, pelo que nenhum símbolo lhe corresponde. Já se tentou atingir a impessoalidade ou pura realidade de Deus no que tem de inapreensível, desde a ontologia especulativa de Parménides ao pensamento hindu, bramânico e chinês, mas isso não foi conseguido, porque sempre a imagem é necessária para o pensamento. Só no silêncio perante o ser e na transcensão de tudo o que é pensado se pode atingir este fundamento divino, que quando convertido em objeto nos escapa. Ultrapassando as perguntas e as repostas alcançamos essa serenidade do ser. Deus é oculto, pelo que qualquer tentativa de o exprimir falseia-o. Desse modo, pensar Deus é esclarecer a crença, em que Deus fica à distância e em causa: «Crer em Deus significa viver de algo que de modo algum está no mundo, a não ser na linguagem plurivalente dos fenómenos a que chamamos cifras ou símbolos da transcendência. O Deus em que acreditamos é o Deus distante, o Deus oculto, o Deus indemonstrável»⁴⁷⁵.

⁴⁷² *Idem*, «Prefácio à tradução dum livro de Régis Jolivet», in op. cit., vol. II, p. 169.

⁴⁷³ *Idem*, «Sentido existencial da angústia», in op. cit., vol. II, p. 165.

⁴⁷⁴ *Idem*, «Humanismo em Pascal», in op. cit., vol. II, p. 199.

⁴⁷⁵ Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 58.

O Deus de Karl Jaspers a que Delfim Santo adere é o Ser Absoluto transcendente que envolve e fecunda o *Dasein* ou a existência do mundo como ser-aí e do homem na sua vida vulgar. Enquanto o ser-aí é conhecido e objeto do saber, próprio das ciências, sendo perscrutado pela faculdade do entendimento, a existência é inobjetivada, porque não se conhece nem se sabe, mas experimenta-se e aclara-se pela faculdade da razão. Por seu turno a transcendência, não se conhece, nem se experimenta, mas crê-se, atingindo-se pela fé filosófica, que se distingue da fé teológica porque não está baseada em nenhuma revelação. A fé filosófica é nenhum conhecimento, porque ultrapassa o que aparece ao entendimento, e não é uma experiência porque está para além daquilo que a razão pode esclarecer. A crença filosófica reside na experiência do absoluto e da liberdade, em que se pressente a orientação divina: «A tese da crença filosófica é esta: o homem pode viver sob a orientação de Deus»⁴⁷⁶. Essa orientação ou voz de Deus manifesta-se na certeza da liberdade, na autonomia judicativa das ações e na introspeção. Mas se essa relação com a transcendência se realizar de forma inadequada, Deus acaba por se apresentar na forma de Deus pessoal⁴⁷⁷.

Numa analogia entre esta fé filosófica e os postulados kantianos da razão prática, trata-se de uma exigência natural e de uma decisão pessoal no exercício da liberdade, perante os fracassos que nos revelam que o Mundo não é a totalidade e não está fundado em si, proporcionando o apelo para a Transcendência, que está para além da linguagem humana: inexprimível, incognoscível, impensável e inexperimentável. É a divindade inacessível, a transcendência absoluta que não pode ser objeto de uma filosofia ou religião, que está para além da oposição sujeito-objeto, mas que envolve tudo e, por isso, é definida de Englobante, o Ser Absoluto que é apoio e complemento de toda a realidade, sem ser criador e providencial. Mas esta verdade do englobante na inacessibilidade da sua plena Unidade é desvelada pela própria razão, como reconhece Jaspers na sua obra *Razão e contra-Razão no nosso Tempo*, prefaciada por Delfim Santos, reconhecendo que embora seja o lugar mínimo da comunicação ilimitada, só pelo amor e pela historicidade existencial poderá atingir a plenitude⁴⁷⁸. A razão permite ainda a libertação total das realidades finitas, ao remeter o homem para a sua unidade original, no reconhecimento de que a historicidade é a união existencial do temporal e do eterno e nos aponta para algo que a transcende: «Podemos, preservando a nossa historicidade, reconquistar através dela um em-si que está acima da história»⁴⁷⁹. A razão, que se realiza na existência, não nasce da natureza mas da liberdade e faz despertar o homem para o englobante, purificando-o dos desejos de absurdo e superstição, magia e degeneração mítica: «Um

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 81.

⁴⁷⁸ Cf. *idem*, *Razão e contra-Razão no nosso Tempo*, Lisboa, Minotauro, [s.d.], p. 58.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 61.

pensamento mítico a este ponto degenerado, por carecer de uma autocrítica existencial, não constitui senão a negação do pensamento»⁴⁸⁰.

Para Delfim Santos e para Karl Jaspers, o verdadeiro filósofo não necessita da religião, vive a sua fé individual e espontânea perante o seu Deus que não precisa de invocar, mas apenas de reconhecer. O Deus transcendente destes filósofos, que não é criador nem providencial, vive em si, apoiando e envolvendo o mundo, mas sem o amar e sem se interessar por ele, não podendo revelar-se ao homem. Nestes termos é difícil de conceber como pode este Deus de transcendência absoluta valorizar uma Existência na qual não está interessado e cuja vida perene para além da morte se apresenta problemática, pois, para além da recusa de um projeto redentor, também não parece definido um plano de consumação que garanta a identidade pessoal da vida histórica, havendo mesmo uma certa simpatia pelo absoluto impessoal das visões orientais. Por outro lado, também é difícil conciliar a noção de uma realidade eterna e transcendente de Deus, que é incognoscível, com a noção de uma realidade eterna que não se encontra fora da aparência temporal⁴⁸¹, sem o recurso a uma reflexão analógica e à presença do Espírito dado pela revelação. A valorização da existência histórica acaba por se desvanecer se não for credível o projeto de Deus sobre a consumação do Reino, tal como é revelado em Cristo e reconhecido por Jaspers como o cerne da fé cristã⁴⁸².

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁸¹ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 92.

⁴⁸² Cf. *idem*, *Os Mestres da Humanidade. Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Coimbra, Almedina, 2003, p. 112.

CAPÍTULO SEXTO

A SAUDADE DE DEUS E A REDENÇÃO DO MAL NO IDEO- REALISMO DO CRIACIONISMO TEÍSTA

6.1. Criação, Queda e Redenção na monadologia teísta de Leonardo Coimbra

Samuel Dimas

6.1.1. Introdução: a metafísica da Criação e da Queda encerra uma gnose cristã?

Não podemos deixar de iniciar a reflexão sobre a noção de redenção escatológica em Leonardo Coimbra sem esclarecer por que razão este autor está situado no domínio de uma metafísica teísta da criação, embora o seu pensamento se fundamente na noção gnóstica de queda e na noção grega neoplatónica de regresso das almas à sua condição de preexistência divina. Recordamos que uma das críticas que a reflexão filosófico-teológica contemporânea faz à metafísica cristã medieval é a de se ter deixado contaminar pela gnose maniqueísta, dando mais valor ao aspeto negativo da queda e do pecado, com a necessidade de remissão e redenção do homem e do mundo, do que ao aspeto positivo da manifestação e desenvolvimento desse Mundo como projeto amoroso de Deus em dinamismo evolutivo de completude até à plenitude escatológica. A consequência desta opção gnóstica tem a sua manifestação mais contraditória na solução para o problema do mal, que inclui a necessidade de se admitir de forma maniqueísta a coexistência eterna do mal e do bem sob a imagética das noções definitivas de céu e inferno. Várias questões se impõem.

Poderemos identificar na filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra, que recusa a noção judaico-cristã de criação *ex nihilo*, a perspetiva dualista da gnose cristã de oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível e de libertação da alma do cárcere do corpo para a condição preexistente anterior à queda? Ou encontraremos uma perspetiva redentora por via de uma restauração integral da Criação à maneira da apocatástase de

Orígenes, que não significa uma fuga do mundo, mas sim a consumação do próprio mundo na eternidade divina? Ou será que a sua metafísica redentora se fundamenta numa noção de completude, que não se dá na *visio beatífica* e na consumação sobrenatural escatológica após a morte, pela Graça, mas que se dá pela restauração do próprio mundo, por via do dinamismo imanente do progresso histórico e científico, à maneira das utopias gnósticas da Modernidade de Thomas More, Comte, Condorcet e Marx, desenvolvidas a partir da especulação das idades do mundo do monge medieval Joaquim da Flora⁴⁸³?

Em Leonardo Coimbra há uma gnose pagã, há uma gnose helénico-cristã, há uma gnose messiânico-positivista, ou há uma superação da gnose com uma posição crítica explícita contra as formas sistemáticas dualistas ou monistas de pensar, que violentam e distorcem o ser ao conceberem a utopia da imanentização do *eschaton* na história? Haverá em Leonardo Coimbra a necessidade de redivinização do mundo pela perspectiva monista de obter um domínio sobre o conhecimento da transcendência que supere o conhecimento proporcionado pela *cognitio fidei*, à maneira da gnose intelectual de Hegel e Schelling, ou à maneira emocional de conceber a presença divina na alma humana dos sectários paracéticos, ou ainda à maneira volitiva da redenção ativista da sociedade dos revolucionários Comte e Marx?

Leonardo Coimbra substitui a noção de transcendência da fé cristã por essas formas imanentes de participação na essência divina que constituem o núcleo da escatologia imanentista, ou preserva a noção de alteridade do Mistério de Deus que se revela como Excesso e cujo conhecimento não é de perfeita adequação mas de misteriosa inadequação, exigindo o recurso à revelação da fé e à razão poética metafísica? A direção da sua teoria da criação e da redenção é para o trabalho místico de auto-salvação rumo à criação do paraíso terrestre, saciando a saudade do paraíso original perdido, ou é para a colaboração no ato contínuo de criação divina que em relação à condição existencial da humanidade tem a sua consumação na realidade escatológica do Paraíso futuro da vida celestial?

6.1.2. A superação do gnosticismo pelas teorias da dupla criação e da redenção escatológica integral

Na verdade, a filosofia da criação e da redenção de Leonardo Coimbra contém alguns aspetos que podem ser associados ao pensamento gnóstico e que se enquadram na teoria geral da metafísica da saudade desenvolvida por autores como Teixeira de Pascoas. O aspeto mais significativo é o da recusa da noção judaico-cristã de criação *ex-nihilo* e a adoção da teoria platónica da pré-existência das almas, da sua queda no mundo sensível e da ânsia ou

⁴⁸³ Cf. Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, pp. 94-100.

saudade de regresso à origem. Leonardo não compreende Deus criador em solidão sem as suas criaturas, embora considere que isso acontece, não por carência ou necessidade, mas por superabundância do seu eterno e comunicativo Amor⁴⁸⁴. Em diálogo com Miguel de Unanuno, Leonardo Coimbra afirma que o homem, na sua luta com o destino, vive para conquistar o mérito da própria liberdade e receber o excesso do Infinito e, por isso, sob as mais diversas vestes culturais tem fome de Ser, num sentimento saudoso do lar em que morou com Deus, o que não permite que se perca definitivamente no sem sentido:

No coração, uma edénica saudade que o não deixa, uma como que bússola, que desorientada e tonta, só se revela pelos sobressaltos da sua inquietação, mas, sob a rede emaranhada das suas mitologias defensivas, o calor e a brasa sumida mas quente ainda dum lar onde Deus morou. O monoteísmo de todas as culturas primitivas vive sob a densa floresta das suas desgraças posteriores.⁴⁸⁵

Pela recusa da noção cristã de criação *ex-nihilo*, o seu amigo Teixeira de Pascoaes vai seguir a teoria gnóstica cosmológica da redenção desenvolvida a partir da estrutura neoplatónica e hegeliana circular do movimento do Espírito, em que na Origem imaterial é Deus ainda em si (Paraíso), depois a Criação da materialidade corresponde ao Deus ou Ser fora de si em movimento para si (expulsão do Paraíso) e finalmente, no terceiro momento, Deus ou o Ser novamente em si (regresso ao Paraíso)⁴⁸⁶. Nesta metafísica panteísta da degradação, a natureza é concebida como Deus decaído, pelo que a dor do mundo é a dor do próprio Deus que de si se lembra e a si se procura, ansiando a redenção. Pela cisão, o estado imaterial inicial do ser da ordem da pré-existência e da possibilidade (Subnatural) dá origem à condição existencial do estado encarnado do ser revestido de matéria em vias de espiritualização desdobrando-se da mera existência em vida (Natureza), terminando com o estado espiritual final do divino consigo, reencontrado na ordem misteriosa do inominado (Sobrenatural)⁴⁸⁷.

Assumindo com Jean Jaurès a unidade do Ser e a noção de que toda a realidade é constituída pelo espírito⁴⁸⁸, contra a cisão ontológica kantiana do númeno e do fenómeno e contra o positivismo materialista, Leonardo Coimbra partilha com Pascoaes esta metafísica grega de queda e do regresso ao Bem da Origem, mas recusa as perspetivas panteístas e introduz os

⁴⁸⁴ 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, 204 [93].

⁴⁸⁵ *Idem*, «Acção e Pensamento», in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 307.

⁴⁸⁶ Cf. Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 31.

⁴⁸⁷ Cf. *idem*, *Santo Agostinho*, Porto: Livraria Civilização, 1945, p. 45.

⁴⁸⁸ Cf. Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1902, p. 9.

elementos cristãos da ação criadora de Deus e do contínuo desenvolvimento do Mundo para a plenitude relacional do Mistério pleno da Vida: «E o grande Mistério é a Vida, que o homem sente em si, atravessando-o sem se deter e sempre fugindo às solicitações dos seus afagos sedutores. (...) As religiões são o grito de socorro da vida que passa à Vida que perdura»⁴⁸⁹. Esse desenvolvimento inclui a vontade das consciências e culmina na redenção do pecado e da morte pela graciosa ação misericórdia do Ato Criador através da encarnação de Cristo, o Verbo da Vida. A noção de pecado deve-se à noção cristã de vontade livre do homem que é autónomo e não um instrumento de arbitrárias forças divinas: «Com a organização do cristianismo todos os resíduos de liberdade se condensam na liberdade criadora de Deus e sua livre misericórdia na vinda de Jesus para sinal e guia da Redenção. // O cristianismo é um grande movimento de liberdade, falando a cada alma, em cada uma pondo um *singular e eterno* valor»⁴⁹⁰.

Por isso, a redenção não é um retorno ao mesmo do passado, no sentido de um regresso necessário e imanente de toda a realidade criada e plural à unidade espiritual e indiferenciada da Origem, nem se trata do regresso da condição finita do pecado e da morte ao mesmo das relações preexistentes e puramente espirituais das consciências com Deus-Consciência, mas trata-se de um regresso ao estado escatológico do Paraíso futuro que engloba o projeto da criação da realidade corpórea material das cores e dos cheiros, dos sabores e dos sons, em que, como refere Eduardo Abranches de Soveral, nessa vida futura permanecerão as raízes que nos prendem à natureza, e continuaremos a ver as cores do arco-íris e a sentir o perfume das violetas, mas já sem estarmos sujeitos às necessidades materiais⁴⁹¹. Na verdade, o platonismo de Leonardo Coimbra é batizado, pelo que a harmonia divina a que a alma anseia regressar não é a Ideia das ideias, mas é o Deus pessoal e vivo que salvou os homens e através destes a matéria: «O Ideal é uma vida, essa vida é a verdade porque é o amor e é o amor porque é a verdade e a vida. O Ideal nem é uma meta inacessível, nem o caminho de um esforço insuficiente; mas uma Pessoa, um coração, um amor, a própria Caridade criadora e redentora»⁴⁹².

Estas referências cristãs de Leonardo Coimbra e de Soveral à espiritualização da realidade corpórea na plenitude escatológica do Paraíso celestial representam de forma paradigmática a perspectiva da filosofia portuguesa contemporânea que se opõe ao pensamento gnóstico dualista, que, na linha

⁴⁸⁹ *Idem*, *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*, vol. VIII, pp. 320-321.

⁴⁹⁰ Leonardo Coimbra, «A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *Obras Completas*, Vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 28.

⁴⁹¹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Ensaio Sobre a Sexualidade», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos* (Lisboa, INCM, 2002), 123.

⁴⁹² Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 38 [25].

dos gregos do Areópago que não compreenderam as palavras de São Paulo sobre um Deus que se fez homem e ressuscitou dos mortos em corpo e alma, sempre reduziu a salvação do homem à libertação da alma do cárcere do corpo, ou então, sempre concebeu a redenção como o regresso da pluralidade da criação à unidade indiferenciada e abstrata do Princípio Absoluto. Citando São Paulo, afirma o filósofo criacionista: «Somos semeados em corpo de morte e corrupção, ressuscitaremos em incorruptível corpo de imortalidade»⁴⁹³. Para estes metafísicos, a Origem é a Relação, pelo que o fim significa a plenitude dessa relação numa fraternidade universal que preserva a identidade pessoal de cada criatura, única aos olhos do Criador, sem as contingências do sofrimento, do mal e da morte. A partir do acontecimento da encarnação e da ressurreição de Cristo, podemos afirmar que a Parusia não é a libertação do desterro da vida sensível para mundo inteligível em que se dá a contemplação e a extinção na fusão nirvânica, mas é a participação na Vida plena e integral do conhecimento, da experiência, da vontade e do amor, num crescimento infinito que inclui a realidade material: «(...) não há mais matéria rebelde e despida de toda a *ideia* ou faiscando fogo divino; a própria matéria terá salvação e, portanto, destino transcendente»⁴⁹⁴.

Mas como admitir esta relação autónoma e diferenciada entre o humano e o divino no movimento histórico que tende para a plenitude da origem divina, de que tudo provem, não de forma necessária e panteísta, mas pela ação do esforço e do mérito na liberdade e na vontade, num pensamento que se mantém no plano platónico de uma realidade pré-existente e no plano gnóstico de uma queda que deu origem à realidade corpórea e sensível? Leonardo Coimbra vai seguir uma posição muito semelhante à solução proposta na patrística pela escola de Alexandria de Orígenes, que concebe a redenção como o movimento de regresso à condição preexistente do homem criado em corpo espiritual à imagem de Deus e que deve chegar à sua semelhança por via da liberdade⁴⁹⁵. Nesta linha, considera Leonardo Coimbra que o homem foi criado em natureza para se fazer em liberdade e isso constitui a sua ilimitação ou indeterminação, embora isso não signifique infinitude: «O homem é espiritual e livre, e de aí as suas possibilidades indefinidas no erro ou na verdade, no bem ou no mal, no acordo ou desacordo do seu querer com as articulações originárias de todo o Universo»⁴⁹⁶.

Para Orígenes, tal como para Leonardo Coimbra, a queda deveu-se ao mau uso da liberdade que levou ao afastamento das almas da comunhão originária da vida em Deus e à aproximação da realidade material, dando-se o aumento

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 39 [25].

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 53 [45].

⁴⁹⁵ Cf. Orígenes, *Traité des Principes / Peri Archon*, trad. Marguerite Harl, Tournhout, Brepols, 1976, I, 6, 4.

⁴⁹⁶ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 41 [29].

do corpo e a reprodução sexuada. Sem poder atribuir a Deus a instauração dessa realidade maligna e fazendo uso da linguagem mítica da época, explica o filósofo de Alexandria que essa separação aconteceu por via da sedução da serpente em que se transformou um dos príncipes dos anjos que caíra antes do homem. Assim, a obra redentora do Logos consiste em proporcionar o regresso universal à origem divina por via da ressurreição corpórea e da espiritualização da matéria⁴⁹⁷. De forma distinta de Bergson que estabelece a relação entre o corpo e a alma na noção de *vida*, que progride, ergue-se a amplifica-se, por contraposição com a *matéria*, que tomba e degrada-se no tempo⁴⁹⁸, Leonardo Coimbra defende sem equívocos a «espiritualização da matéria», recorrendo à noção de «redenção universal» como atividade em que tudo será retomado no esforço ascensional da consciência e reconfigurado na realidade gloriosa dos mundos espirituais e da social pluralidade das almas amantes e divinizadas:

Mas então terá a matéria de reacordar para o espírito e teremos uma redenção universal em que só existirão mundos espirituais. // Tudo quanto é cinza de Consciência espalhada no espaço, desde as galáxias remotas e astros da vida láctea até à lama que pisamos e ao átomo que pressentimos irá ao calor duma nova combustão reacendida em vivo lume de alma? // Foi a matéria e a vida orgânica um episódio da grande experiência das almas e nada será retomado no esforço ascensional das consciências? ⁴⁹⁹

Esta valorização da corporeidade é recolhida da filosofia patrística oriental de autores como Orígenes, para quem, na origem o homem é criado por Deus, não sem corpo, como defendiam as teorias platónicas da coexistência eterna das almas com o seu criador, seguidas depois pelos dualismos gnósticos que veem no corpo uma realidade maligna, mas com um corpo espiritual à imagem de Deus⁵⁰⁰. Mas a determinado momento, o homem renuncia à vida de comunhão espiritual com Deus, é atraído pela vida sensível e o seu corpo adquire materialidade com tudo o que isso implica de finitude, mal e sofrimento. Se tivesse usado bem a liberdade na verdade e no bem, o homem continuaria a viver em plena harmonia numa vida sobrenatural perfeita de conhecimento e amor e não teria sofrido esta queda ou afastamento de Deus: «O homem real é o homem decaído dum *estado sobrenatural*, em que a natureza, dada em liberdade, pela liberdade se possui aumentando-se no amor de Deus ou diminuindo e perdendo-se em rebeldia e afastamento.

⁴⁹⁷ Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, III, 6, 1.

⁴⁹⁸ Cf. Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, II parte: Lisboa, INCM, 1994, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 603 [209].

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 610 [232].

⁵⁰⁰ Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, I, 6, 4.

Este o significado do *pecado original*⁵⁰¹. Através da participação no projeto redentor de Cristo ressuscitado, o homem tem a possibilidade de «regressar» à vida paradisíaca do Reino de Deus perdido.

Como podemos verificar através da sua obra *Jesus*, editada em 1923, Leonardo Coimbra vai adotar esta solução origenista de um estado preexistente e sobrenatural do homem junto de Deus na vida paradisíaca dos corpos espirituais, apresentando o triádico movimento cósmico de Criação, Queda e Redenção como uma estrutura ontológica. No princípio, antes da Queda, era o Éden primordial de imaculada brancura no seio do Verbo criador, onde a «vida era uma pura conversa de almas sob o paterno olhar de Deus»⁵⁰². Os diversos mundos existiam pela eterna ação criadora de Deus e tinham uma realidade corpórea espiritual: «No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse Verbo: a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador»⁵⁰³. Na obra *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, já de 1935, Leonardo sublinha que esta queda não corresponde ao desterro platónico do mundo inteligível para o mundo sensível, mas do mundo edénico, que já era corpóreo, para o mundo da prova, do trabalho, da dor e da morte⁵⁰⁴.

Esta noção da unidade essencial e indissolúvel entre alma e o corpo é reforçada por Leonardo Coimbra no seu diálogo com Leibniz que, na sua monadologia, partilha com Orígenes a ideia de que só Deus é espírito puro, recusando a solução escolástica das almas separadas e recusando a visão tradicional da ressurreição universal como meio de restabelecer a união perdida entre as almas e os corpos no momento da ressurreição particular. Para tal, concebe esta correspondência entre a alma (entelequia ou princípio ativo) e o corpo (matéria passiva) através do sistema da *harmonia pré-estabelecida*⁵⁰⁵, numa unidade de mútua influência que é metafísica e que não altera os fenómenos⁵⁰⁶.

Recusando a noção estoica de uma alma universal de que as almas seriam parcelas e recusando o monismo substancial de Espinosa, afirma a existência em toda a natureza de substâncias individuais simples ou mónadas (sem extensão), que são imortais e independentes umas das outras, que são imagem e reflexo do todo superior de acordo com a perspetiva diferenciada de uma

⁵⁰¹ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 43 [31].

⁵⁰² *Idem*, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923), in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 255 [9].

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 255 [7-8].

⁵⁰⁴ Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 43 [32].

⁵⁰⁵ Cf. G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pref., § n.º 29, in *Die philosophischen schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.

⁵⁰⁶ Cf. *ibidem*, pref., § n.º 33.

determinada visão, que são dependentes de Deus e que nunca são completamente separadas de um corpo orgânico:⁵⁰⁷

(...) toda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, que cada uma exprime à suma maneira....(...) Assim, o universo é de algum modo multiplicado tantas vezes quantas as substâncias existentes, e a glória de Deus é igualmente redobrada por outras tantas representações todas diferentes da sua obra.⁵⁰⁸

Mas, por outro lado, recusando a noção platônica e origenista da *pré-existência das almas* no mundo espiritual e da sua condenação à prisão do corpo pelo facto de terem pecado, bem como recusando a noção augustiniana *traducionista da geração das almas* a partir das almas dos seus progenitores, Leibniz defende a noção de *criação das almas*⁵⁰⁹. Não há um mundo espiritual pré-existente anterior ao mundo material, como defendem Orígenes e Leonardo Coimbra, mas há um mundo idealmente concebido antes de ser existencialmente criado, tal como defendem São Máximo Confessor e Santo Agostinho. A criação do Mundo é feita por escolha divina, segundo o modelo da harmonia pré-estabelecida, da possibilidade lógica e da necessidade hipotética. Toda a substância transporta o carácter da sabedoria divina, mas as substâncias inteligentes ou almas espirituais exprimem melhor a essência, pensamento e vontade de Deus⁵¹⁰, porque são pessoas e têm memória daquilo que são⁵¹¹.

Mas como conciliar a noção de criação das almas com a noção de pecado original enquanto herança dos antepassados? Considera Leibniz que as almas existiram desde o princípio das coisas com os gérmes da criação nos antepassados de Adão, mas existiram no estado puramente sensitivo ou animal e apenas se elevaram à condição racional com a geração do embrião humano, por uma intervenção extraordinária da divindade a que o autor dá o nome de *transcriação*⁵¹². Ora, o mundo edénico corpóreo sujeito à queda, de que nos fala Leonardo Coimbra, não é o mundo das almas corpóreas na condição de um paraíso terreno que nunca existiu, mas é o mundo pré-existente da primeira criação de Orígenes criticado por Leibniz, e que tem alguma similitude com o primeiro princípio da matéria espiritual produzida por Deus concebida pela metafísica chinesa. No entender de Leibniz, a noção da

⁵⁰⁷ Cf. *ibidem*, disc., § n.º 10.

⁵⁰⁸ *Idem*, *Discurso de Metafísica*, § n.º IX, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995, p. 46.

⁵⁰⁹ Cf. *idem*, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I part., § n.º 86.

⁵¹⁰ *Idem*, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXVIII, in op. cit., p. 72.

⁵¹¹ Cf. *ibidem*, § n.º XXXV, in op. cit., p. 83.

⁵¹² Cf. *ibidem*, I part., § n.º 91.

filosofia chinesa sobre a corporeidade originária perfeitamente fluida, sem duração e terminação de partes, produzida pelo ato puro de Deus está mais próxima da teologia cristã do que a matéria eterna da filosofia grega que não era produzida por Deus mas era paralela a Deus e apenas formada por ele⁵¹³. Para este pensamento, o regresso da alma ao Céu não consiste na perspectiva dualista da libertação do corpo, mas sim na passagem da união de um corpo opaco e grosseiro para um corpo nobre e subtil da matéria celestial que é mais capaz de se conformar com a vontade divina⁵¹⁴. Leonardo Coimbra critica desta visão oriental a noção de que essa reintegração na quietude divina está associada à diluição das almas no Absoluto, aniquilando-se a individualidade pessoal.

O que é comum a Leibniz e a Leonardo Coimbra, por via de autores como E. Boutroux, é a consideração analógica dos diferentes graus de realidade, desde o inerte à consciência, e a noção de unidade diferenciada entre a matéria e o espírito, pela afirmação de que toda a substância corpórea tem uma alma, desde a sensitiva à espiritual. Para os dois autores, as almas ou mónadas não podem nascer e perecer naturalmente, porque são dependentes de Deus, e embora as suas modificações da entelequia e da matéria sejam perpétuas, a substância simples permanece⁵¹⁵. A única preexistência em Leibniz é a das almas nas sementes da criação, estando destinadas um dia a chegar à natureza humana e à cidade celestial de Deus⁵¹⁶. O movimento é descendente de Deus para o Mundo sensível, por via da criação, e ascendente do Mundo para Deus por via da progressiva evolução, no sentido sugerido pelas obras da maturidade de S. Gregório de Nissa. A única diferença em relação a Leibniz é que Leonardo Coimbra introduz neste processo a noção metafísica de pré-existência da corporeidade espiritual e da queda desta para a corporeidade material opaca.

No entanto, pela permanência da filosofia cristã, a Queda não significa a cisão no interior do Ser ou do Uno, emanando o múltiplo, como defendem algumas correntes gnósticas de cariz emanatista e panteísta, também não corresponde à corrupção integral do ser humano, mas corresponde ao movimento de afastamento das almas que experimentam a sua autonomia e se separam de Deus. Como diz Leonardo Coimbra, a cisão dá-se na relação com o Ser ou com Deus e não no seio do próprio Deus, como defenderá José Marinho, que afirma não se poder conceber a *cisão*, em que é e pela qual é tudo o que existe e se patenteia na sua irredutível multiplicidade, apenas como *cisão do ser enquanto ser*, ou seja, apenas como o *outro do ser da visão*

⁵¹³ Cf. *idem*, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, XXIV, trd. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991, pp. 54-55.

⁵¹⁴ Cf. *ibidem*, LXIV, p. 81.

⁵¹⁵ Cf. *idem*, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, part. III, § n.º 396.

⁵¹⁶ Cf. *ibidem*, § n.º 397.

unívoca, no sentido de irremediável trânsito, dispersão, desarmonia e distância infinita⁵¹⁷; mas também como a cisão do *ser da verdade*⁵¹⁸, no sentido do ser e existir sem origem e princípio como o que cinde e une infinitamente⁵¹⁹.

Perante essa queda em direção ao nada, após a rutura na relação originária de comunhão, Deus vem em socorro das consciências e realiza uma segunda criação, a criação dos mundos diversos de corporeidade sensível, em que se inclui a corporeidade humana, que deixa de ser espiritual para passar a ser matéria sensível sujeita à degradação e morte. A vida existencial de mal e sofrimento é concebida, assim, como um exílio, passando «por toda a Terra um longo gemido de saudade, uma universal nostalgia da boa Pátria longínqua e perdida»⁵²⁰. Há uma criação contínua de Deus desde toda a eternidade, pela qual se estabelece a relação originária de Deus com os seres por ele criados e há uma segunda criação do Universo sensível, não apenas para salvar as almas em cisão ou rutura da relação com o Ser, mas por ato de superabundância amorosa que no Excesso da sua essência dá origem à realidade outra boa e bela dos mundos infinitos. O drama do Mundo é resolvido no movimento da criação, queda e redenção⁵²¹, em que esta não é concebida como uma libertação do mundo mau e aparente, como se o plano salvífico fosse reduzido à arbitrária e misteriosa causalidade da Graça divina e ao mundo celestial das puras almas libertas do cárcere do corpo. O Mundo não é uma realidade má, presidida por uma vontade irracional, absorvendo-se a pluralidade do Universo no nada⁵²², mas é uma realidade boa, em que o mal também está ao serviço da infinita atividade criadora do amor de Deus⁵²³. Mas, porque é resultado de uma Criação e não de uma Degradação, o Mundo não é Deus e a sua bondade é finita, exigindo uma progressiva espiritualização:

Se Deus espalhasse a unidade supereminente do seu ser nos modos do Universo pluralizado não seria ele Criador, mas uma simples alma do Mundo no sentido platónico. A criação é, pois como o tempo para a eternidade uma imagem móvel da divindade e nunca a própria divindade. De modo que para encontrar Deus é preciso desocultá-lo. É esse o papel de todo o pensamento intelectual.⁵²⁴

Na Dor da vida terrena, as almas ficam a relembrar a Alegria desse Paraíso Perdido do Céu a que podem aceder pela participação na Graça da

⁵¹⁷ Cf. José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 66.

⁵¹⁸ Cf. *ibidem*, pp. 71-72.

⁵¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 76.

⁵²⁰ Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 258 [16].

⁵²¹ Cf. *idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I. tomo I, p. 174.

⁵²² Cf. *ibidem*, p. 175.

⁵²³ Cf. *idem*, «Tolstoi», in *Obras Completas*, vol. I. tomo I, p. 191.

⁵²⁴ *Idem*, «Excerto de um trabalho inédito», in *Obras Completas*, vol. VIII, p. 360.

ressurreição de Cristo, pelo que o Exílio da Criação material é concebido como meio de redenção, não apenas para alguns, através do Juízo das alegrias e penas eternas, mas para todos no sentido da apocatástase de Orígenes, na medida em que todo o Universo será espiritualizado ou restaurado no Amor misericordioso. Mas agora, a saudade da Origem já não é a saudade do Paraíso perdido pretérito, mas é a saudade do Paraíso futuro, que inclui os bens terrenos na misteriosa plenitude da sua perfeição eterna. Não se trata de uma mera restauração, mas sim de uma plenificação cujo início, não se situa no tempo, mas na própria eternidade de Deus. Por outro lado, essa redenção não se dá de forma gnóstica por exclusiva iniciação ascética nos segredos da sabedoria, nem de forma imperiosa e arbitrária pela força coerciva da Graça como acontece nas conceções da predestinação para o céu e para o inferno, mas dá-se de forma dialógica na história salvífica pelo mérito da auto-transcendência moral e cognoscitiva: «A Graça não destrói, nem contraria a natureza, esta é penetrada pela Graça, que, nela, deposita a semente de que se faz a terra humilde, a boa terra de cultura e crescimento transfigurante»⁵²⁵. E como tal, é o homem na sua integralidade que ascende à glória de Deus: «O homem católico é o homem integral, da natureza e da graça, do corpo e do espírito, do inteligível e do sensível (...)»⁵²⁶.

Neste sentido, a metafísica da saudade Leonardina segue a perspectiva cristã de oposição à perspectiva gnóstica do maniqueísmo, pela associação do mal à contingência histórica e não à necessidade ontológica, pelo que esse mal está condenado a desaparecer face ao carácter infinito do bem ou de Deus misericordioso, que vem em socorro das criaturas separadas e esquecidas da sua origem na precaridade de uma vida desconforme com o seu anseio e desejo de imortalidade⁵²⁷. Leonardo Coimbra associa o Éden ao estado que antecede o movimento de desamor ou separação das almas do Verbo criador e concebe o regresso a esse estado de forma universal⁵²⁸. A presença espiritual da contínua criação no movimento evolutivo do mundo impede a degradação das consciências no *nada* e supera a perspectiva maniqueísta de uma eterna oposição satânica ao plano salvífico de Deus. Reconhecendo que a pura e estéril solidão de Satanás será consumida nas labaredas do Amor de Deus, Leonardo Coimbra partilha a noção alexandrina da apocatástase e refere que todos os corações serão atraídos pelos raios do Sol espiritual:

Porque se não teria uma alma furtado à presença divina, crescido tanto e tanto em monstruosa separação, que ficasse diante de Deus como um desafio, dando à evolução das almas um campo de eterno

⁵²⁵ *Idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 44 [34].

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 45 [34].

⁵²⁷ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis*, Freiburg, Johannes, 1999, pp. 73-83.

⁵²⁸ Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, pp. 255-256 [8-12].

duelo entre as suas seduções e a atracção divina? // Porque não, Deus e Satanaz frente a frente, em guerra com os exércitos das almas? // Porque a evolução o nega, porque o espírito de companhia vence e o próprio *nada* da mecânica é socorrido num abraço de conjunto.⁵²⁹

Desta maneira, embora o teísmo de Leonardo Coimbra partilhe com o pensamento platónico a ideia da preexistência e a recusa da criação *ex nihilo*, integra a noção de progresso histórico, pelo que a restauração do estado originário não é um simples movimento circular de regresso ao mesmo, mas sim um movimento em espiral que integra o mérito e a conquista do desenvolvimento cultural. Esta noção de regresso da humanidade ao modelo divino, restaurando a imagem e semelhança perdida pelo pecado e pela morte, através do projeto histórico providencialmente assistido pelo dinamismo da própria natureza e pela graça redentora do Espírito de Cristo, já estava presente, por exemplo, em Gregório de Nissa, mas sem a visão grega platónica da coeternidade das criaturas com o Criador⁵³⁰. O próprio Orígenes não fala da realidade preexistente dos corpos espirituais, antes da queda no mundo sensível em corpos opacos e sexuados, como uma realidade coeterna com Deus, mas sim uma realidade criada, porque só Deus é espírito puro. Neste domínio, Leonardo Coimbra é fiel à metafísica platónica e parece residir aí o maior problema para conciliar a sua teoria da criação com a perspetiva cristã.

De acordo com a antropologia de São Gregório de Nissa, o homem não é concebido de forma platónica como realidade inteligível surgindo na realidade sensível apenas por causa de uma queda ou degradação, mas é concebido como resultado do processo evolutivo da realidade material criada, destinado a unificá-lo e completá-lo pela presença espiritual no exercício da sua razão e da sua liberdade. Este filósofo cristão recusa a teoria neoplatónica das ideias, que aponta para um ser uno perfeito e eterno que por sucessivas degradações dá origem aos seres múltiplos, e defende a teoria bíblica da Criação, que apresenta a transcendência de Deus absoluto em relação às criaturas relativas criadas a partir do nada. Da mesma maneira, recusa a noção de uma matéria preexistente e eterna e defende que Deus cria os seres logo no momento em que os pensa, numa projeção imediata da operação divina, no sentido em que pelo impulso criador são originadas, em conjunto, as causas e as potências de todos os seres⁵³¹.

Com exceção da noção de criação a partir do nada, encontramos algumas similitudes com a posição adotada por Leonardo Coimbra, no sentido da

⁵²⁹ *Idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 296 [389].

⁵³⁰ Cf. Maria Cândida Pacheco, *Santo António de Lisboa: Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, INCM, 1997, p. 145.

⁵³¹ Cf. Gregório de Nissa, *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem*, in *Hexaëmeron*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris: Jacques-Paul Migne, 1863, 72A.

integração da noção de evolução e progresso histórico, no sentido de seguir a noção pluralista de criação e não a noção monista de emanção e no sentido de recusar a visão panteísta da multiplicidade como resultante da cisão da unidade. Embora afirme que toda a realidade aspire à harmonia perdida, seja através do homem, seja em si mesma pelo dinamismo vital como sacramento do Espírito, considera que o discurso adequado para caracterizar este percurso para a harmonia do Fim não é o do imanentismo panteísta, mas sim o do transcendentalismo cristão: «(...) nenhum panteísmo excede em intimidade o imanentismo cristão. O cristianismo, por isso mesmo que é o supremo transcendentalismo, é também o supremo imanentismo: as relações são as mesmas que as da natureza e da graça, do natural e do sobrenatural»⁵³². Pelo recurso ao discurso paradoxal que reflete a estrutura analógica da realidade, a presença de Deus é concebida pela ação do Espírito na misteriosa relação de liberdade da vida interior e não de forma necessitarista à maneira de uma *natureza naturante* a exprimir-se indefinidamente como *natureza naturada*, numa força modeladora da matéria em evolutiva progressão e involutiva regressão:

Tudo isto são imagens do imanentismo panteísta, imagens que não libertam o prisioneiro, pois que mesmo a absurda evolução ascensional é indefinida e aprisionada às contingências do seu dualismo fundamental – o ímpeto da força e a resistência da matéria, o impulso genésico e o atardamento das gerações. (...) O imanentismo cristão é mais íntimo, pois que, em vez de uma fatal dualidade de matéria e força, é a matéria e é a força que integralmente dependem, porque criadas, do grande acto criador. E as naturezas *dadas* na *criação* são forças *orientadas*, tendências da *vida*, ou liberdades convivendo⁵³³.

Acrescenta Gregório de Nissa, ainda, de modo distinto de Orígenes, que a queda pecaminosa dos anjos e dos homens rompeu a possível unidade do hipercosmos e do cosmos, uma unidade que nunca foi realidade na condição histórica existencial, mas apenas intencionalidade na mente divina, que só se realizará escatologicamente quando anjos e homens louvarem a Deus no espírito de Cristo encarnado e ressuscitado⁵³⁴, isto é, quando se der a restauração universal em Deus (ἀποκατάστασις) de toda a Criação⁵³⁵. Por influência de Filon de Alexandria o próprio Gregório de Nissa faz referência

⁵³² Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 47 [37].

⁵³³ Cf. *ibidem*, pp. 47-48 [37-38].

⁵³⁴ Cf. Gregório de Nissa, *De anima et resurrectione dialogus*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46, Paris: Jacques-Paul Migne, 1863, 69C.

⁵³⁵ Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863, 209B-209C

à teoria origenista da *dupla criação* e à necessidade da restauração da *imagem* pelo afastamento das paixões, teoria segundo a qual, à criação da nossa natureza que nos torna à imagem e semelhança Deus, acrescenta-se uma segunda criação que estabelece a divisão dos sexos⁵³⁶, mas tendo em consideração a sua antropologia otimista das últimas obras e a sua conceção de movimento cósmico linear, é interpretada da seguinte maneira: a primeira criação é a criação à imagem, intencional, na mente divina e corresponde historicamente à sua realização escatológica e a segunda criação, segundo o sexo, é a da ordem existencial dos condicionalismos temporais em que o pleroma da humanidade se vai realizando⁵³⁷.

6.1.3. A conciliação entre a transcendência e a imanência de Deus no Mundo por via de uma nova monadologia teísta e personalista

No desenvolvimento daquilo que viria a ser a metafísica cristã assumida pelo magistério da Igreja católica, também Máximo Confessor se afasta da posição de Orígenes, na medida em que parte, não de um estado paradisíaco preexistente do homem junto de Deus, mas sim da ideia que Deus tem de todos os entes e de cada homem futuro. Para Confessor há uma história linear que se inicia com a criação, após a qual o homem de imediato se afasta de Deus, pelo que Cristo, humano e divino, vem ao mundo para trazer a eternidade ao tempo, revelando a ideia original e conferindo-a através da água e do Espírito (batismo), pelo que o caminho da plenitude é o esforço por retomar a nossa ideia presente em Deus (*logos*), mediante a qual fomos criados⁵³⁸.

Esta ideia do regresso das criaturas ao Criador no sentido de restauração da imagem como realização escatológica ou como ideal a atingir progressivamente no tempo, pelo exercício da liberdade, vai ser acolhida por São Tomás de Aquino para quem a criação não ocorre por necessidade natural, mas por vontade e ciência divina: a multiplicidade dos seres criados preexiste, não na realidade espiritual de uma primeira criação, mas sim na inteligência divina. As formas das coisas que existem fora das próprias coisas preexistem em Deus enquanto ideias como exemplares ou modelos dessas coisas e como princípios que nos permitem conhecê-las, tal como a forma da casa preexiste de modo inteiramente inteligível na mente do arquiteto⁵³⁹. Nesta perspetiva, a verdade das coisas e do mundo (*imago Dei*) não nos é acessível, a não ser, pela exemplaridade das ideias em Deus, e só, enquanto as coisas se ajustarem

⁵³⁶ Cf. Gregório de Nissa, *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, 181 A-181 B.

⁵³⁷ Cf. Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, 189.

⁵³⁸ Cf. Máximo Confessor, *Ambiguorum Liber sive de variis difficultibus locis SS. Dionysii Aeropagitae et Gregorii Theologi; ex eruditione D. Francisci OEhler*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863, 1080C.

⁵³⁹ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.1.

retamente a essas ideias exemplares: Deus coordenou o reino ideal e o reino real de forma a existir uma concordância entre eles e uma harmonia entre o pensamento e o ser. Daqui resulta o conceito de verdade como *adequação*, em que, como defende Santo Agostinho, a verdade das coisas não está totalmente nelas e a sua inteligibilidade não depende da recordação da contemplação pré-terrena das Ideias, mas depende diretamente da presença de Deus na alma do homem⁵⁴⁰.

Esta noção da verdade criada por Deus seria sustentada na Idade Moderna por Descartes ao defender que a divindade criadora da verdade deu-nos um meio para descobrir o seu vestígio divino proporcional à nossa capacidade cognitiva: esse meio é, por um lado, a dádiva das ideias inatas e, é por outro lado, a *claridade e distinção* das ideias no sujeito (*intuição intelectual*). A esta perspetiva da *adequatio* medieval, das ideias inatas cartesianas e da intuição da essência absoluta de Espinosa e Bergson, Leonardo Coimbra opõe a perspetiva heideggeriana da relação de inadequação entre o pensar e o ser por via da noção metafórica de um *assimptótico movimento* da razão para a verdade do ser, que, em termos ontológicos, exige uma nova monadologia, não panteísta e pampsiquista, e que, em termos gnosiológicos, exige o recuo à realidade pré-conceptual da vida que é revelado pela razão poética: a identidade do pensar com o ser só é possível na consciência Suprema divina⁵⁴¹.

Embora no mesmo contexto de um espiritualismo dinâmico que recusa todas as tendências positivistas e materialistas, ao panteísmo e pampsiquismo de Espinosa, Leibniz e Antero de Quental, o criacionismo de Leonardo Coimbra vai opor o sistema dialético de uma monadologia idealista que não aceita a ideia brunina do Universo como resultado da queda em Deus, mas que se fundamenta na noção teísta dos seres como núcleos de ação ou mónadas criadas por Deus que após a queda da criação angélica ficaram confinados à experiência temporal. De acordo com a sua «nova monadologia», o Universo é uma sociedade de consciências e os seres hierarquizam-se do inerte menos livre, ao homem e a Deus, único ser a cuja atividade o Mundo não oferece resistência:⁵⁴² «(...) quando chega à pessoa, o dinamismo dialético da actividade moral deixa de ser o determinismo das noções inferiores para ser a própria noção de pessoa livre»⁵⁴³. Recusando atribuir ao direcionismo dos sistemas físicos intenção e consciência, Leonardo Coimbra afasta-se das tendência pampsiquistas, como o psicodinamismo de Leibniz em que tudo se reduz ao pensamento divino dos compostíveis, afirmando que não é

⁵⁴⁰ Cf. St.º Agostinho, *Soliloquios* II, cap. 5, in PL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864, tomo 32, coluna. 888.

⁵⁴¹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

⁵⁴² Cf. *idem*, «Nova monadologia», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, INCM, 2004, p. 249.

⁵⁴³ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 312 [253].

possível determinar com precisão a essência das mónadas nos seus limites e interações⁵⁴⁴. A analogia psicodinamista de Leibniz e de Antero de Quental e a analogia panlogista de Hegel são úteis para estabelecer as relações de similaridade entre a natureza e o espírito, permitindo afirmar que o Universo é uma sociedade de atividades ou mónadas (consciencialidade universal)⁵⁴⁵, mas não são suficientes para dizermos que no mundo físico as atividades são monadológicas⁵⁴⁶.

Para a metafísica cristã tradicional, Deus criou todas as coisas de acordo com o seu modelo ou exemplar, tendo como intenção a ordem total do Universo⁵⁴⁷ e, por isso, as criaturas não são mais que modos particulares de participação na própria essência divina. Como explica Leonardo Coimbra em concordância com esta teoria participativa, o conhecimento ascende de uma dialética científica a uma dialética estética e desta a uma dialética filosófica de teor metafísico em que a pessoa se concebe em Deus como mónada e o Universo é apreendido como «Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas»⁵⁴⁸. A esta realidade metafísica do Universo da radicação dinâmica dos seres no Ser divino, em certa analogia com a perspectiva panenteísta do Excesso do Criador, o autor chama de «puro e absoluto criacionismo». Análoga ao Criador, a criatura encerra a insuficiência de não se bastar a si mesma, encontrando-se em permanente dependência ontológica. Esta é a diferença substancial entre uma teoria da Criação *ex nihilo* e uma teoria da Criação eterna, tal como defendem Platão e Leonardo Coimbra. Ao arrempio da teoria da causalidade exemplar, não há dúvida que Leonardo Coimbra procura a solução metafísica para a eterna coexistência entre o Deus Criador e as criaturas, porque «Deus sem os seres é Solidão sem Amor»⁵⁴⁹, em alguns princípios do monismo pluralista e idealista de Leibniz, mas não parece ir muito além da afirmação: «Universo é uma sociedade de actividades ou mónadas, de que em nós temos o vago dum exemplar»⁵⁵⁰. Leonardo Coimbra recusa a posição dos deístas que colocam Deus no princípio e no fim do Mundo e negam a sua Presença espiritual na sociedade monádica, porque nesse caso Deus e Mundo seriam dois absolutos: «Se, com efeito, o mundo não é uma sociedade de mónadas, mas um dado bruto como concluir do Mundo para Deus?»⁵⁵¹. No mesmo sentido, crítica a teoria

⁵⁴⁴ Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV Lisboa, INCM, 2010, p. 424 [218]

⁵⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 426 [225].

⁵⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 426 [224]

⁵⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q.15, a.2.

⁵⁴⁸ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 311 [252].

⁵⁴⁹ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2010, p. 427 [255].

⁵⁵⁰ *Ibidem* p. 426 [255].

⁵⁵¹ *Idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II,

panteísta de Hamelin de que Deus seria a Consciência e as criaturas sub-consciências inferiores e critica o panteísmo de Sampaio Bruno acerca do Mundo heterogêneo como uma diminuição ou degradação do homogêneo divino: «O Mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina»⁵⁵². No mesmo sentido critica o panteísmo naturalista e búdico do Antero de Quental que segue, à semelhança de Espinosa, o «Cousismo duma Substância que, sendo a mesma, se dá ao trabalho de tomar várias formas, sentindo em cada uma as suas relações com as outras»⁵⁵³.

A realidade não é contínua em pura identidade sem qualquer determinação como no panteísmo intelectual de Espinosa e no panteísmo voluntarista de Schopenhauer⁵⁵⁴, mas é descontínua, como o comprova a individuação e o dinamismo relacional dos seres. No dinamismo vital da realidade, a continuidade dada pelo despertar da consciência ou mundo perceptual dá-se de forma muda por entre o descontínuo das pluralidades, numa correlação entre monismo e pluralismo que é dada pela compreensão experimental e analógica: «O Absoluto e o Relativo não são opostos irreconciliáveis como o não são a Razão e a Realidade, mas encontram-se na Experiência, como, e igualmente, na Memória se encontra o idêntico e o diverso, o subsistente e o transitório»⁵⁵⁵. Desta maneira, no reconhecimento dos limites da especulação metafísica, considera Leonardo Coimbra que a compreensão analógica da realidade é mais do âmbito da comoção simpática do que da clarividência lógico-analítica e não pode ir além do reconhecimento da consciência e da vida em combinações de mónadas e em luta contra as tendências físicas da degradação: «Um pálido luar de consciência, que sobretudo a Arte por simpatia e *ressonância emotiva* adivinha, se espalha sobre todas as cousas, mas, para além da vida só vagas analogias encontra a metafísica, fora da comoção simpática»⁵⁵⁶. No cosmos material, e dentro das exigências da própria razão, a analogia apenas pode assinalar «um direcionismo, uma penumbra, quase treva, de consciência»⁵⁵⁷, pelo que é pela intuição estética que apreendemos o planeta e o Universo como um complexo relacional de atividade amorosas:

O que é certo, duma certeza não só emotiva mas lógica e científica, é que as grandes linhas da Realidade nos revelam nos seres e nas cousas um fundo comum de actividades solidárias, um pluralismo que a ação liga e unifica, a melhor síntese, uma relação que se

p. 368 [302].

⁵⁵² *Ibidem*, p. 370 [304].

⁵⁵³ *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 361 [72].

⁵⁵⁴ *Idem*, «A luta pela imortalidade», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 34.

⁵⁵⁵ *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 428 [229].

⁵⁵⁶ Cf. *idem*, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 393 [256].

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 394 [257].

complica e enriquece sendo em nossa memória consciente a coexistência de vidas, e palavras de união e concórdia, o prolongamento de cada ser na intimidade de todo os seres.⁵⁵⁸

Esta atividade tem a expressão mais elevada e a mais rica e harmoniosa síntese numa memória consciente, que não é distante do dinamismo vibrante da vida experimental, à maneira do motor imóvel de Aristóteles, mas que é a mais íntima consciência em que se dá a verdadeira unidade dramática dos seres, corpos e almas: «Esse Deus é a memória total, ordenadora das relações cósmicas, retomando posse dum tempo, que é o ritmo das trocas entre os seres»⁵⁵⁹. Deus é concebido como a amorosa unidade da comunicação do Universo, é a Vida coeterna a essa sociedade cósmica dos seres: «Não há primeiro Deus e depois uma sociedade no seu seio vivendo e convivendo; Deus é a própria existência da vida social, que, sem ele, se pulverizava em nada antes que pudera desentranhar o mais ligeiro acto»⁵⁶⁰.

A Monadologia de Leibniz procurou resolver o problema da coexistência dos seres e de Deus ou da relação entre o uno e o múltiplo, e contrariando o dualismo cartesiano acerca do real e da comunicação das substâncias, apresenta uma solução alternativa à questão da relação entre a mente (o reino das causas finais ou teleológicas) e a realidade extensa a-substancial (o reino das causas eficientes ou mecânicas), por meio de uma harmonia pré-estabelecida na relação entre as mónadas e a matéria e as mónadas entre si. Considera Leonardo Coimbra que, para evitar o monismo pampsiquista de Espinosa, Leibniz vai procurar restaurar a noção de substância, desenvolvida por São Tomás de Aquino, caracterizando-a como *mónada*: essencialmente dinâmica, é indivisivelmente composta de *força activa*, que é tendência para o ato, e de *matéria*, que é princípio de imperfeição e exigência de extensão. Existe neste pensamento uma tentativa de configurar a liberdade dentro do determinismo, no horizonte pluralista das consciências e do esforço meritório, mas a sua monadologia acaba por ceder ao eleatismo da Razão, concebendo o divino como a única realidade verdadeiramente existente⁵⁶¹. No sentido metafísico, a matéria é o mínimo de existência e ação das mónadas cujo direcionismo vem desde o mais simples afloramento de vida à mais ampla e profunda consciência e, nesse plano, Leonardo defende o energismo como garantia de superação do determinismo mecanicista⁵⁶².

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 394 [257].

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 395 [258].

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 396 [260].

⁵⁶¹ Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 362 [74].

⁵⁶² Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 355 [291].

Através de um sistema metafísico de carácter simultaneamente monista (só o inextenso é substancial) e pluralista (as substâncias estão disseminadas no mundo em número infinito), Leibniz qualifica a mónada de substância simples⁵⁶³, uma força irreduzível que dá aos corpos suas características de inércia e impenetrabilidade e que contém em si mesma a fonte de todas as suas ações, pois estas não podem vir do exterior. Enquanto ser criado, a mónada está sujeita à mudança⁵⁶⁴, que resulta da interação entre o princípio interno de onde provém e o detalhe que nela muda⁵⁶⁵, constituindo a especificação que traduz a variedade das substâncias simples numa pluralidade de afeções e relações (multiplicidade na unidade), presente em todos os seres e não apenas nos espíritos ou almas imortais⁵⁶⁶.

Se todas as mónadas têm percepções e apetites, só aquelas que têm memória se podem chamar almas⁵⁶⁷: só as mónadas racionais têm a capacidade de se aperceberem das percepções, só elas têm reflexão e consciência. E a sua última razão está na Substância Suprema, única, absolutamente perfeita, necessária e universal, que é Deus⁵⁶⁸. A mónada divina é perfeição absolutamente infinita⁵⁶⁹, da qual as criaturas recebem as suas perfeições, embora encerrando também imperfeições porque são incapazes de ser sem limites. Os seres contingentes ou mónadas não poderiam ter a sua razão última ou suficiente, senão no ser necessário que tem a razão da sua existência em si próprio⁵⁷⁰, isto é, em Deus, Unidade Primitiva e originária, que é potência de possibilidade, conhecimento e vontade, da qual todas Mónadas ou Enteléquias são criadas em Fulgurações contínuas⁵⁷¹, possuindo os mesmos atributos de forma finita: sujeito, percepção e apetite. Cada mónada tem relações que exprimem todas as outras e a tornam um espelho vivo do Universo⁵⁷². O corpo que pertence a uma mónada, constitui nessa unidade um vivente e na unidade com a alma constitui o que se chama um animal⁵⁷³. Não há nada de estéril e morto no Universo.

Ora, esta é a terminologia usada por Leonardo Coimbra na sua metafísica criacionista que procura resolver o problema da relação entre a extensão e o pensamento, o sensível e o inteligível, a inteligência e a vontade, através da conceção de um Universo físico-espiritual e de uma convergência entre as

⁵⁶³ Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 1, trad. de Luís Martins, Lisboa, INCM, 1987, p. 45.

⁵⁶⁴ Cf. *ibidem*, § 10, p. 46.

⁵⁶⁵ Cf. *ibidem*, § 12, p. 46.

⁵⁶⁶ Cf. *ibidem*, § 14, p. 47.

⁵⁶⁷ Cf. *ibidem*, § 19, p. 48.

⁵⁶⁸ Cf. *ibidem*, § 38, p. 51.

⁵⁶⁹ Cf. *ibidem*, § 41, p. 52.

⁵⁷⁰ Cf. *ibidem*, § 45, p. 53.

⁵⁷¹ Cf. *ibidem*, § 47, p. 53.

⁵⁷² Cf. *ibidem*, § 55, p. 55.

⁵⁷³ Cf. *ibidem*, § 63, p. 56.

três correntes de evolução: matéria, vida e memória. A consciência divina é a memória perfeita numa atividade criadora de almas que tem na liberdade o seu fundamento amoroso: «As almas precisam crescer em autonomia para que Deus e as almas subsistem em harmonia e beleza»⁵⁷⁴. Assim, refere-se ao pecado original como uma separação das almas dessa união amorosa com Deus, diminuindo-se até aos limites do Ser, naquilo que o autor, usando a representação bíblica do éden, a noção origenista de queda e a nomenclatura de Leibniz, chama de «(...) mónadas físicas, átomos de ser, que o abraço divino ainda cinge na reciprocidade social com que a cada uma respondem todas as outras»⁵⁷⁵. A realidade sensível do Universo físico corresponde a essa sociedade de mónadas decaídas num caminhar para a completa ausência, mas que já usufruem do socorro divino no plano mecanicista de ser, que permite o mínimo de unidade relacional. Desse primeiro nível gélido da ausência no plano inerte, ascende-se ao calor da vida e desta à memória consciente que tem no homem o impulso para o regresso à harmonia divina: «A vida é o rasto das almas que sobem cantando, a matéria o que resta do esforço separatista do pecado original. (...) A vida veio-a queimando, é a luz da presença iluminando as trevas da separação»⁵⁷⁶. Num discurso cristão que em muito antecede o momento da alegada conversão ao catolicismo, afirma Leonardo Coimbra na obra *Razão Experimental*, que a vida é o caminho para a realidade espiritual da consciência e desta para a realidade do *hipervolume espiritual*, que é perfeita onnipresença do amor de Deus, quando tudo for consumado no fim dos tempos:

O fim dos tempos é o incêndio da matéria ou separatividade, que é a face física do acordar das consciências em pura luz divina, de onnipresença ou amor. Tudo o que arde é amor, e o nosso Sol tomba, como todos, para o zero de realidade física, por isso mesmo é o Cristo crucificado nas alturas a dar o seu sangue à vida do planeta, a caminho da consciência: o caminho é da luz para a luz.⁵⁷⁷

Leonardo Coimbra partilha com Leibniz esta intuição da filosofia patrística que se opõe à filosofia platónica, segundo a qual não há transmigração das almas nem almas completamente separadas dos corpos, pois, como também salientam Orígenes e São Gregório de Nissa, só Deus é espírito puro e está inteiramente separado⁵⁷⁸. O encontro entre os corpos, que agem segundo as leis das causas eficientes ou movimentos, e as almas, que agem de acordo

⁵⁷⁴ Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 293 [385].

⁵⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 293 [386].

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 294 [387].

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 294 [387].

⁵⁷⁸ Cf. Leibniz, *Princípio de Filosofia ou Monadologia*, § 72, p. 58.

com as leis das causas finais, deve-se à harmonia pré-estabelecida entre todas as mónadas⁵⁷⁹. As almas não são pré-existentes e só começam com o mundo: as almas sensitivas podem ser elevadas à condição de racionalidade e espiritualidade, entrando em sociedade com Deus: «Donde é fácil concluir que a reunião de Todos os Espíritos deve constituir a Cidade de Deus, isto é, o mais perfeito estado possível sob o mais perfeito dos Monarcas»⁵⁸⁰. Esta cidade divina universal corresponde ao mundo moral no mundo natural, havendo uma harmonia também entre o reino físico da natureza e o reino moral da graça, ou seja entre Deus arquiteto da máquina do Universo e Deus monarca da cidade divina espiritual⁵⁸¹.

Neste sentido de unidade entre matéria e espírito, natureza e moralidade, Leibniz aponta para a consumação do mundo com um juízo divino que implica castigo para os pecadores e recompensa para os bem-aventurados: «Esta Harmonia faz que as coisas conduzam à graça pelas próprias vias da natureza, e que este globo, por exemplo, deve ser destruído e reparado pelas vias naturais e nos momentos em que o requer o governo dos Espíritos, para castigo de uns e recompensa de outros»⁵⁸². De acordo com a relação entre a ação providencial do governo divino, na sua vontade antecedente e consequente, e a liberdade das criaturas, pela ação da vontade, quem vive no amor poderá gozar da felicidade eterna. Leibniz procura conciliar a liberdade da lei divina e da ordem cósmica com a liberdade da ação humana, afirmando que todos os acontecimentos bons e maus concorrem para a consumação do plano de Deus para a Criação. A trágica imperfeição das partes, que se manifesta na miséria das más ações, converte-se na perfeição do todo, por ação da providência divina. O mal e o sofrimento destinados pela vontade consequente de Deus, que resulta do concurso de todas as vontades particulares, são meios para um bem maior, predestinado pela vontade antecedente de Deus. Todos estão predestinados à salvação eterna e muitos estão destinados à condenação eterna, porque a vontade final e decisiva é a consequente, que resulta do concurso de todas as vontades particulares, pelo que se pode dizer que Deus quer antecedentemente o bem e consequentemente o melhor⁵⁸³.

Ora, Leonardo Coimbra recusa esta necessidade de uma dicotomia eterna entre bem e mal, tal como aparece no panteísmo maniqueísta de Leibniz e, numa nova alusão à patrística de Alexandria e à parábola do filho pródigo ou do pai misericordioso (Luc 15, 11-32), defende uma salvação universal, condenando a visão pessimista do protestantismo em que «o homem é predestinado para a salvação ou para a condenação»⁵⁸⁴. Conscientes do êxodo de

⁵⁷⁹ Cf. *ibidem*, § 79, p. 59.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, § 85, p. 60.

⁵⁸¹ Cf. *Ibidem*, § 87, p. 61.

⁵⁸² *Ibidem*, § 88, p. 61.

⁵⁸³ *idem*, *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, n.º 22.

⁵⁸⁴ Leonardo Coimbra, *O Homem às Mãos com o Destino*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1950

sofrimento, as almas desejam regressar a Deus e todas serão resgatadas sem que haja uma predeterminação para a condenação eterna de algumas, como defende Leibniz em favor do bem comum: «Eu creio, enquanto se complete o resgate e uma só alma ande perdida, pois que não será perfeita a companhia, nem alegria poderá haver sem que volte o filho pródigo»⁵⁸⁵. Deus não deixará as almas e os mundos entregues à inércia do movimento originário, esperando o nada, tal como a matéria no final da degradação entrópica do Universo físico, mas resgata-as para essa harmonia de amor e inventará ciclos de glória proporcionando o aumento da sua Presença na reciprocidade das comunicações angélicas. Considerando a eternidade, não no sentido estático de um adormecimento, mas no sentido dinâmico de eterna criação e inventividade no Mistério de Deus, Leonardo Coimbra defende que essa realidade já é prefigurada nesta vida pelo mérito da inteligência, da ação moral e da oração contemplativa: «(...) depois de olhar a vida do vértice da Vida, preparo audácia e humildade para o voo, que dando-me à Morte, me deite no misterioso mar da Maior Vida»⁵⁸⁶. Para ilustrar melhor esta distinção entre o conhecimento certo dado pela dialética científica e o conhecimento verdadeiro dado pela dialética metafísica, que tem como último momento o reconhecimento explícito da experiência estética e atemática do Mistério do ser, Leonardo Coimbra recorre à metáfora kantiana da ilha também usada por muitos outros autores como Karl Rahner, Ortega y Gasset ou José Enes: «Mas como sabe Kant que o Universo científico é uma ilha perdida no infinito oceano do Ignoto? O que lhe garante a existência da cousa em si, concluída a cousa que aparece?»⁵⁸⁷

Por outro lado, também considera que a comunicação das mónadas não pode ser reduzida a uma realidade aparente, cuja desagregação da unidade original se supera pela imediata dissolução no pensamento de um Deus transcendente ou na imanência do Absoluto, deixando sem voz a caritativa e fraternal bondade⁵⁸⁸. Dessa maneira acusa Leibniz e Antero de Quental de reduzirem o movimento do Mundo a uma condição de aparência, residindo a verdadeira realidade no pensamento divino e na diluição das mónadas no silêncio do Absoluto: «O mundo do movimento abisma-se na aparência e fica apenas, num caso, o pensamento divino, no outro a intraduzível quietude do Absoluto»⁵⁸⁹. Recusa as teorias do resgate e da redenção que fazem da

(edição póstuma numa separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, VI, 1 [1950]), in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 311.

⁵⁸⁵ *Idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 295 [388].

⁵⁸⁶ *Ibidem*, 297 [390].

⁵⁸⁷ *Idem*, «Acção e Pensamento», in *Obras Completas*, vol. VIII, Lisboa, INCM, 2014, p. 282.

⁵⁸⁸ Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 397 [154-155].

⁵⁸⁹ Cf. *ibidem*, p. 400 [162].

morte a passagem para a tranquilidade nirvânica do Inalterável, propondo como alternativa a relação fraternal e pessoal em eterno aumento amoroso e em eterna inventividade criadora: «Mas, se a consciência é, para nós, o supremo bem, não queremos este resgate e é no acréscimo do Amor que procuraremos o fim»⁵⁹⁰.

Assim, recusa a versão panteísta da monadologia, porque aí não há moral, na medida em que a espiritualização é concebida como um necessário e imanente progresso que culmina numa diluição dos indivíduos no princípio universal do Absoluto⁵⁹¹. A dialética ascensional de Leonardo Coimbra, à semelhança da dialética de Hamelin, tem como vértice a pessoa, o ser concreto que é liberdade e consciência e que tem como negação o nada⁵⁹². Um movimento que procura conciliar a liberdade e a necessidade, a unidade e a pluralidade e que culmina, não na realidade abstrata e panteísta do Absoluto, mas em Deus-Consciência, a pessoa plena e perfeita, mónada das mónadas que é fundamento e garante da liberdade da pessoa moral: a necessidade dos determinismos inferiores é subsumida pela liberdade que tudo envolve e excede (Graça). Deus manifesta-se às mónadas como infinito excesso:⁵⁹³ «Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica a mónada religiosa. Irracional, porque incomensurável com ações realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome»⁵⁹⁴.

Podemos dizer que a dialética ascensional de Leonardo Coimbra é igualmente influenciada pelo sistema dialético de Renouvier que se fundamenta nas categorias de causalidade, finalidade e personalidade, na ascensão dos planos ontológicos da matéria (mecanicismo), para a vida e desta para a consciência moral (pessoa)⁵⁹⁵. A solução do personalismo é apresentada, não de forma dogmática, mas como resultado do trabalho dialético do pensamento, que ascende dos níveis inferiores da natureza inerte e da vida impessoal do panteísmo providencialista à realidade excelsa da memória moral e das almas pessoais, em que o regresso à plenificação da comunhão originária se efetiva na liberdade do esforço e do mérito:

A realidade não é um extracto do pensamento com propriedades estereotipadas, é o próprio pensamento movendo-se em círculos

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 442 [262].

⁵⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 429 [231].

⁵⁹² Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», in in *Brotéria*, Lisboa, vol. 117, n.º 6 [dezembro de 1983], p. 502.)

⁵⁹³ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 357 [292].

⁵⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 367 [301].

⁵⁹⁵ Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in, *Nova Renascença*, Porto, n.º 12, vol. 3 [Outono de 1983], p. 386.

alargados desde o centralismo egoísta do animal, até ao desvairado voo excêntrico do panteísmo estético, até à nova centralização moral dum pluralismo socialista⁵⁹⁶.

Deus que é a Mónada das Mónadas, ou a Pessoas das pessoas, é a garantia deste convívio interpessoal e dos atos morais que constituem o modo de ser da vida espiritual no seu caminho para a plenitude. Sem Deus, as mónadas não seriam, pois jamais teriam saído dos momentos inferiores da vida cósmica e teriam ficado dispersas no nada:⁵⁹⁷ «Os últimos seres corriam ao esquecimento, ao Nada; mas o socorro foi até cingir de novo todas as mónadas afastadas e na última linha do afastamento repassa ainda o abraço divino»⁵⁹⁸. Pela presença de Deus, o Universo tornou-se monadologia, ou seja, sociedade cósmica de fraterna companhia, em que as consciências vivem a esperança no Amor de Deus «em saudoso exílio do seu sonho angélico»⁵⁹⁹. O sofrimento das mónadas vivas, por se ausentarem do seu coração divino, é um desejo saudoso e consciente de mais e melhor Presença que é o concreto amor Universal: «Vemos como que uma queda para a Matéria, mas a meio caminho a saudade retoma as mónadas em asas de ascensão»⁶⁰⁰.

Para além de considerar o panteísmo, apenas como uma perspetiva a ser ultrapassada pela ascensão dialética da inteligência, em termos soteriológicos e escatológicos a metafísica da criação Leonardina, à semelhança do que acontece com Orígenes, acaba por superar a visão pessimista gnóstica introduzida pelo princípio da queda, pois considera a realidade dos corpos espirituais na relação originária e defende que o regresso à origem integra também os elementos constitutivos da criação sensível plenificados e purificados no fogo espiritual do Paraíso futuro. A realidade material do Universo sensível não é uma aparência de Ser e o Paraíso futuro da Vida eterna resulta de um resgate universal: «E porque não será o cárcere, um dia, jardim e éden?»⁶⁰¹

6.1.4. A noção de redenção na perspetiva teísta cristã da ressurreição universal e da participação na liberdade da Vida plena

Entre Orígenes e Leonardo Coimbra podemos identificar a preocupação comum de conciliar a teoria da pré-existência das almas de Platão com a teoria judaico-cristã da Criação e a noção comum de queda ou cisão na

⁵⁹⁶ Leonardo Coimbra, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 80 [39-40].

⁵⁹⁷ Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, pp. 316-317 [256].

⁵⁹⁸ *Idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 444 [268].

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 444 [268].

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 441 [260].

⁶⁰¹ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 36 [22].

comunhão originária da primeira criação que exigiu a ação redentora de uma segunda criação, mas sem nunca cederem à tese gnóstica da oposição entre o espírito e o corpo e sempre promovendo a esperança na salvação universal de todos os homens e na harmonia final da Nova Criação: «Fim que não é uma estação ou termo de repouso da vida, mas a própria Vida em sua integral plenitude»⁶⁰². Entre Leonardo Coimbra e Leibniz a preocupação comum de afirmar a realidade espiritual da criação, contra os materialismos, através de uma metafísica monadológica que evita o monismo substancial de Espinosa, garantindo a individualidade das substâncias que na configuração mais elevada das almas espirituais são á imagem da natureza divina, podendo agir livremente como Deus e podendo aceder pelo conhecimento da revelação ao seu destino perfeito do reino dos céus⁶⁰³.

Na perspetiva de Orígenes e de Leonardo Coimbra, depois do desvio pecaminoso, a ação redentora visa a restauração da realidade e o retorno do ser a si mesmo, que se realiza pelo infinito devir até ao triunfo universal do bem, numa síntese final, que resulta da ação pedagógica de Deus, em que, purificando e iluminado as almas (imortais por natureza) numa dialética experiência de contrários, as vai atraindo a uma espiritualização progressiva e ao desejo de retorno ao estado inicial com o consequente desaparecimento dos corpos materiais opacos e o retorno aos corpos espirituais resplandecentes⁶⁰⁴. A mónada religiosa tem a máxima realidade e é imortal⁶⁰⁵. Como salienta Leonardo Coimbra, esta espiritualização progressiva, para além de encerrar uma tensão dialética do ser para a sua própria perfeição na dinâmica imanente do devir, encerra também e, sobretudo, pela história do pecado na purificação da graça divina, um movimento dialógico, em que Deus interpela a liberdade humana através da presença do *Logos* no Mundo, apelando a uma atitude de escuta e conversão à pessoa de Cristo e à sua vida exemplar no cumprimento dos valores que concretizam os atributos divinos da Beleza, Verdade e Bondade⁶⁰⁶. Deus é o amor infinito que sustenta o Universo, contemporâneo às mónadas: «Neste sentido é Cristo um afloramento divino. É o transcendente, o absoluto, o eterno mudando a rocha em fonte, exaltando a vida em desmedia certeza, vulcanizando esperanças, jorrando universal dilúvio de fé»⁶⁰⁷.

No movimento de *oikonomia* de Deus *em Si* para as criaturas, Deus emerge no cosmos para o atrair a Si, derrubando o abismo do tempo e dando à

⁶⁰² *Ibidem*, p. 45 [34].

⁶⁰³ Cf. G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXXVII, in op. cit., p. 86.

⁶⁰⁴ Cf. Orígenes, *Traité des Principes*, I, 6, 2, 166 ss; II, 3, 3, 190 ss.

⁶⁰⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 358 [293].

⁶⁰⁶ Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, 262 [26].

⁶⁰⁷ *Idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, p. 368 [301].

natureza de forma gratuita o ser de bondade e perenidade, por essência (imanência), por liberdade e por graça (transcendência). Para o pensamento de Orígenes ainda contaminado pelo gnosticismo, o Mundo material sensível é apenas o lugar de purificação e, no fim, pela redenção do *Logos*, o mal será vencido e todos os espíritos voltarão a Deus, sendo restabelecida a unidade primordial. Para o pensamento de Leonardo Coimbra, o Mundo sensível da segunda criação não é apenas o meio para resgatar o homem para a condição espiritual da primeira criação, porque a própria materialidade da História fará parte dessa plenificação. Ao contrário das correntes gnósticas da redenção, em Leonardo Coimbra o restabelecimento da Origem não significará o regresso da matéria ao nada e do espírito a Deus, mas significará a salvação da queda das criaturas no nada pela espiritualização integral da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor. Para o filósofo português, a segunda criação, enquanto socorro de Deus às almas, não é uma realidade a ser descartada no plano salvífico, porque o Verbo ao fazer-se carne e ao tocar as dores do mundo, vem confirmar que a criação sensível participará da glória da redenção⁶⁰⁸.

Podemos concluir que Leonardo Coimbra é herdeiro desta tradição da Escola de Alexandria de Orígenes e da Escola da Capadócia de São Gregório de Nissa acerca da noção da presença eterna de Deus no mundo através da teoria das duas criações, defendendo que o cosmos material não é subsistente nem co-eterno a Deus, mas é uma realidade nova, ontologicamente insuficiente, que está em total dependência da plena liberdade do Ato criador. Nesse sentido, opõe-se à noção gnóstica grega da eternidade da realidade material, que depois seria ordenada por um demiurgo, e apresenta uma posição que recusa conceber a corruptível multiplicidade temporal como resultado de necessárias degradações ou emanações sucessivas do ser Uno. Por isso, a queda do homem no cosmos sensível, mais que o resultado de um movimento negativo, é, sobretudo, o resultado do próprio aperfeiçoamento e criação da realidade material, que pela presença espiritual e pelo Poder, Vontade e Sabedoria da palavra de Deus (Λόγος), ascende, num evolutivo movimento em espiral, do nada do caos dos elementos naturais inorgânicos, para a vida vegetal e animal, destacando-se nesta última o desenvolvimento emocional e racional humano. A queda é positiva porque resulta da natureza livre do homem criado à imagem e semelhança de Deus e não resulta de uma necessária cisão por deficiência divina ou por necessidade de sua realização e completude. Afasta-se assim da noção platônica de queda no mundo sensível como degradação e degenerescência do Ser que impossibilita a noção cristã de «resgate universal»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ Cf. *idem*, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 261 [22].

⁶⁰⁹ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 31 [16].

Podemos compreender no pensamento leonardino acerca da *dupla criação* uma preocupação em conciliar a *teoria da criação*, acerca da ação da vontade divina na realidade eterna da ordem espiritual, com a teoria da *evolução*, acerca da ação providencial na realidade temporal do cosmos material, porque todo o ser criado está em absoluta dependência da livre e generosa ação criadora do Verbo, seja na imutável perfeição da realidade puramente espiritual, seja na mutável dinâmica do progresso material⁶¹⁰. Nesta última perspectiva, o homem, mais que um espírito caído no cosmos, apresenta-se, na sua composição una de alma e corpo, como um ser cósmico que é fruto de uma evolução ou sucessão temporal, resumindo em si os estádios anteriores da evolução ou criação contínua da vida terrena, numa forma de vida mais perfeita (à imagem do Criador), cuja misteriosa singularidade de ser racional e espiritual, quebra os limites da realidade sensível em ordem à transcendência celestial e espiritualização integral da verdade amorosa de Cristo em que se encerra a evolução⁶¹¹. O evolucionismo, nos termos em que Leonardo Coimbra o apresenta, encerra a diferenciação criadora da onipotência divina, que pela sua presença soberana, em contínua força ascensional, possibilita a espiritualização da matéria e o regresso à plural e escatológica unidade da Origem, no pressuposto de que criação e ressurreição são dois momentos da única obra salvífica dos mundos e das almas pela integral eliminação do que neles é a marca de Morte⁶¹².

Leonardo Coimbra defende a união entre o céu venturoso e a terra humilde no amor perfeito e infinito de Cristo redentor, recusando qualquer dualismo maniqueu entre o reino das trevas e o reino da Luz. O reino do amor divino é a totalidade do Universo criado: «O Cristo verdadeiro, o redentor perfeito, diria “eu, que sou o amor, reinarei no mundo”. Amor perfeito tem de ser infinito, alcançar o Universo na sua visão redentora»⁶¹³. Toda a realidade será redimida, retornando à origem do seu fogo espiritual. Dessa maneira, supera a redentora explicação filosófica de Schopenhauer para a pluralidade temporal e efémera do Universo: «Schopenhauer resolve arbitrariamente o problema, suprimindo as individualidades pelo êxtase ascético, pelo Nirvana. Mas isso foi empalmação apenas. // A dificuldade está em achar uma unidade universal, que irmane e justifique as individualidades»⁶¹⁴. Assim, de forma pascaliana, Leonardo descreve a paradoxal condição humana de fragilidade e anseio pela eternidade que se constitui numa cooperação com o projeto redentor de Deus:

⁶¹⁰ Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 262 [25].

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 265 [33].

⁶¹² *Ibidem*, p. 265 [34].

⁶¹³ *Idem*, «Excerto inédito», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 112.

⁶¹⁴ *Idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, p. 175.

Mesquinha a compensação a que outorga a felicidade individual. Resgatar o mundo, iluminar o mundo, acender consciências onde só vemos astros, lançar sobre o Universo corações em labaredas é o sonho do homem, e, porque é o sonho do homem, é o seu dever. O homem é alguma coisa de terrível e sublime. Mergulha no *mistério* como náufrago no oceano. É como o náufrago que se sentisse arrebatado para cima por invencível força, assim o homem sente, no que dentro dele mesmo o *excede*, uma força que o arrebatava para a luz, tanto e tão alto que nas infinitas alturas ele se dissolverá em pura e eterna luz. E esse arrebatamento é o Ideal e esse ideal é a fonte da vida, do progresso e da verdade.⁶¹⁵

A filosofia criacionista anuncia uma eterna Vida de fraterna companhia em que nenhum ser é diminuído ou aniquilado⁶¹⁶. Na precariedade da sua existência temporal e na fragilidade da sua organização social e política, o mundo caminha para a luz da redenção integral. A existência do mal, que Leibniz diz ter origem nos homens pela imperfeição original de todas as criaturas que as torna capazes de errar, e não em Deus bom ou num princípio maligno como pretendia o maniqueísmo, tem por fim um bem maior⁶¹⁷, sendo transfigurado pelo bem, tal como a morte será transfigurada na Vida eterna. Leonardo Coimbra crítica o princípio de predeterminação pressuposto nesta tese pessimista do luterano Leibniz e que terá como consequência mais grave a noção de condenação de alguns às penas eternas para o bem de muitos e para que se realize o pré-estabelecido acerca da consumação do melhor dos mundos. Assim, no sentido da apocatástases de Orígenes e ao contrário do pretendido pelos movimentos milenaristas, o sofrimento e a morte não acabam no Mundo pela encarnação de Deus em Cristo, mas adquirem um novo significado, constituindo-se, não como um fim absoluto de tristeza e desastre, mas como meios para a transfiguração e ressurreição universal no âmbito dos insondáveis caminhos da providência e misericórdia divina que a todos quer conduzir ao seu Amor. A fé revela-se, assim, como a resposta fundamental para o problema do pecado e do mal, cuja origem não está na Vontade criadora, mas sim na liberdade das vontades criadas. A transcendência do Criador não significa uma vida separada e distante das suas criaturas e a redenção não é só para os homens virtuosos desta vida, mas é para todos os seres criados que nesta e na outra vida têm a possibilidade de aderir à cósmica fraternidade universal. A natureza inteira reclama a redenção, cabendo ao homem o dever de exaltar a luz do resgate universal: «E que é seu dever erguer e exaltar essa luz, purificada pelo seu esforço e pela piedade em que o *iniciou* o Nazareno, até que todos os recantos do Universo sejam iluminados

⁶¹⁵ *Idem*, «Excerto inédito», in *Obras Completas*, vol.I, tomo I, pp. 112-113.

⁶¹⁶ Cf. *idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, p. 175.

⁶¹⁷ Cf. G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § n.º XXX, in op. cit., p. 75.

e todas as forças cósmicas fraternizadas»⁶¹⁸. A sociedade cósmica vive na saudosa Esperança do regresso ao Amor de Deus⁶¹⁹.

Na interpretação que Leonardo Coimbra faz do plano salvífico da Criação, o influxo real do Espírito na matéria do sacramento, pela mediação do mistério da encarnação e da ressurreição de Cristo, estende-se a todo o cosmos, pelo que, por via dessa universal espiritualização, toda a realidade material é instrumento e símbolo do Amor Criador, tendo como destino a redenção da plenitude transcendente⁶²⁰. A Graça é o gratuito socorro de Deus ao homem e ao mundo, pela mediação do *Logos*, na unidade da criação temporal e da redenção, para os elevar à realidade sobrenatural e definitiva da Vida plena e imortal do Reino de Deus: a presença da Graça ou do amor de Deus, que tudo sustenta e a que se deve a possibilidade do homem realizar as boas obras, não elimina o livre-arbítrio do homem, mas é sua condição. Pela Graça, que é fruto da liberdade divina, o Universo é integralmente livre⁶²¹, resultando as tentativas niilistas da escravidão e da tirania, dessa mesma liberdade que dá às almas a capacidade de ações boas e más⁶²².

Para Leonardo Coimbra, o acontecimento misterioso da *universal ressurreição*⁶²³ ou *ressurreição integral*⁶²⁴ é uma experiência redentora também de cooperação entre as liberdades humanas e a liberdade divina. A Alegria escatológica do futuro Paraíso celestial, não resultará de uma recusa da vida mundana, mas sim da glorificação da História. A divinização ou plena posseção do Espírito não significa a diminuição da humanidade ou a absorção em Deus, mas significa a máxima perfeição do nosso ser pessoal, à imagem de Cristo no paraíso celestial da universal redenção da nova terra e dos novos céus⁶²⁵. A plenitude da imortalidade resultará da colaboração entre Deus e a ação humana, que pelo cultivo das virtudes morais e cívicas na Graça do Espírito de Cristo Encarnado, prefigura na Terra as delícias do Céu⁶²⁶.

Como realça S. Paulo, a salvação já presente na ação do Espírito de Cristo, embora de forma oculta, espera a sua manifestação definitiva na segunda vinda do Senhor (cf. 1.^a Cor 15, 22 ss) após o juízo definitivo do final dos

⁶¹⁸ Leonardo Coimbra, «A Morte da Águia», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, pp. 184-185.

⁶¹⁹ Cf. *idem*, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, in *Obras Completas*, vol. IV, p. 444 [268].

⁶²⁰ Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, p. 45 [34].

⁶²¹ Cf. *idem*, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 147 [174].

⁶²² Cf. *ibidem*, p. 157 [190].

⁶²³ Cf. *ibidem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 257-258 [316-317].

⁶²⁴ Cf. *ibidem*, p. 62 [61].

⁶²⁵ Cf. Is 65,17; 66,22; Ap 21, 1.

⁶²⁶ Cf. *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 315-316 [391].

tempos⁶²⁷. Em Jesus Cristo, a vida ensombrada pelo pecado e pela morte não se perdeu mas refluuiu, realizando a divinização da humanidade⁶²⁸ e a reintegração das almas e dos mundos decaídos no Amor e na Harmonia originária, aniquilando a realidade fragmentária atual, aumentando o que neles há de vida e eliminando de forma integral o que neles há de Morte: «Cristo é redenção: é, pois, o encerrar do voo das almas no puro amor de Deus, o termo da queda dos mundos físicos no aniquilamento numa espiritualização integral»⁶²⁹.

Na interação entre a presença da Graça, enviada após a ressurreição de Cristo, e o esforço da consciência moral, em contrapor à dispersão e hostilidade do Mal a realização do Bem e da Justiça, a alma pode exceder-se em capacidade teleológica, e, dessa maneira, começar a construir na terra as delícias do céu, prefigurando nas circunstâncias terrenas da sua vida temporal o resultado da força espiritual criadora da saudosa realidade paradisíaca da Origem, que esperamos tudo recapitulará no futuro escatológico da Glória do Fim dos Tempos. Leonardo Coimbra crê na capacidade dos extraordinários excessos da vida moral humana: «Há, sim, um infinito moral para o qual se pode esforçar a consciência e onde, permanentemente e sempre, pode beber a energia, que em contínuo excesso a erga e sublime»⁶³⁰. Na glória de Cristo toda a realidade é transfigurada readquirindo a sua perfeição original:

Antes de Cristo: o homem e o pecado, o homem e a virtude por si inoperante para além de cada e de todas as almas. // Cristo: o homem e a graça, o homem e a natureza capazes de harmonia, readquirida inocência e acordo – a própria matéria penetrável, até à medula do seu ser – ser que foi criado, e não é, pois, pura dispersão – pelas intenções benévolas das vontades amantes. // Depois de Cristo: o homem e o seu esforço, a semente do mérito germinando em glória e eternidade no seio da terra, no âmago do sensível e do múltiplo, transfigurando as almas e os mundos até à beatitude numa contemporânea eficiente, até à harmonia das novas terras e dos novos céus.⁶³¹

6.2. A saudade enquanto conhecimento por conaturalidade e manifestação do Amor de Deus em António Dias de Magalhães

⁶²⁷ Cf. Rom 8, 30; Flp 3, 21.

⁶²⁸ Cf. Leonardo Coimbra, *Jesus*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, p. 262 [25].

⁶²⁹ *Ibidem*, p. 265 [33].

⁶³⁰ *Idem*, «O problema do milagre», in *Obras Completas*, vol. II, p. 133.

⁶³¹ *idem*, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII, pp. 38 [24].

6.2.1. O sentimento da saudade permite o acesso a que dimensões da realidade?

A saudade é um sentimento que é memória ôntica e manifestativa do Ser e é revelação do espírito. A que regiões da realidade este sentimento nos permite aceder? Que dimensões do ser são manifestas no sentimento da saudade? Em que consiste a manifestação da realidade na forma reflexa e simbólica da saudade?

O ser humano está aberto à realidade nos modos fundamentais de sentimento, inteligência e volição. Não se tratam de ações distintas e sucessivas, mas sim de momentos de uma única e primordial ação, havendo uma correlação entre sentir, conhecer e deliberar⁶³². No entanto, há uma intencionalidade específica do sentimento, que não visa a objetividade da análise lógico-científica⁶³³, mas revela a peculiaridade da radicação antepredicativa e pré-reflexiva da existência humana no Ser⁶³⁴.

Enquanto característica fundamental da sua existência, o sentimento revela simultaneamente o modo como o homem é afetado, no sentido de estar triste ou alegre, angustiado ou enamorado, e revela a abertura ao todo da realidade enquanto tal. Para além da manifestação da saudade concreta, relativa à pessoa amada, à família, à terra ou a qualquer objeto, também há o nível da saudade ontológica, em que o sujeito, remetido ao mais fundo de si mesmo, sente-se confrontado com a incomunicável, radical e irrestrita *abertura* ao Absoluto⁶³⁵.

Para além da ordem antropológica e psicológica em que a saudade é referida no plano imanente, ao nível categorial do desejo de possuir os seres que se vão perdendo no mundo, devemos considerar a ordem do plano metafísico-religioso, em que, como refere Leonardo Coimbra, a saudade encerra um alcance ontológico e transcendente, no sentido da lembrança da Pátria divina com o desejo de regresso⁶³⁶.

Neste segundo plano, a saudade não apela apenas para o tempo e não se refere só à memória subjetiva de uma realidade objetiva exterior querida e amada, mas apela para o sentido reflexo do ser e refere-se ao carácter

⁶³² Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, Ourense, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Editorial Galaxia, S.A., 2003, p. 31.

⁶³³ Cf. Ramón Piñeiro, *Filosofía da saudade*, Vigo, Galaxia, 1984, p. 30.

⁶³⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I L'Homme faillible*, Paris, Aubier, 1960, p. 101.

⁶³⁵ Cf. Andrés Torres Queiruga, *Para unha Filosofía da Saudade*, p. 63.

⁶³⁶ Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 327.

espiritual do próprio ser em si no dinamismo simbólico do seu desdobramento manifestativo e plenificador.

Neste sentido, Pinharanda Gomes defende que a saudade é o que tem *suidade*, é o que se é, ou seja, é o ato de manifestação do ser pelo qual o eu a si mesmo se conhece no dinamismo dialético e dialógico da alteridade: «Então, saudade é o que resta, à parcela, do saber do todo; é o que à multiplicidade resta da participação na unidade; é o que o limitado sabe do ilimitado, o que a origem sabe do princípio, o que a existência sabe da essência»⁶³⁷. Só Deus não tem suidade, só Deus não é saudoso⁶³⁸.

Mas neste plano ontológico a saudade também pode ser concebida, não no sentido negativo de contingência, de privação e de *deficiência*, mas como sublinha Manuel Cândido Pimentel, no sentido positivo de *eficiência* na realidade infinita da eterna reciprocidade do uno e do múltiplo, do incriado e do criado. Neste sentido é concebida a saudade em Deus como ação dinâmica de irrestrita criação, por superabundância de Amor, e de perene convocação dos seres ao convívio fraternal. Como bem enuncia o filósofo açoriano, a saudade em Deus consiste no desejo de permanência da relação do ser divino com os seres criados no eterno amor que a origina e sustenta: «No infinito, a saudade mantém perpétuos os vínculos amorosos; possui o saber da unidade que preserva a alteridade, porque a quer eternamente»⁶³⁹.

Neste sentido, a reflexão filosófica acerca da noção de saudade exige uma tematização metafísica na sua estrutura triádica de *teoria do conhecimento*, *ontologia* e *teologia filosófica*. Num primeiro momento iremos identificar a partir da antropologia a dimensão cognitiva e doadora de sentido da experiência saudosa no âmbito mais vasto da racionalidade do real, num segundo momento procuraremos explicitar os elementos da sua radicação ontológica como própria de todo o ser na ação da sua manifestação amorosa, e num terceiro momento enunciaremos o sentido da sua revelação no âmbito da relação religiosa entre Deus, o homem e o mundo. De uma fenomenologia da saudade a uma teologia da saudade.

6.2.2. A razão saudosa enquanto conhecimento por conaturalidade do Ser de Deus

O drama do homem reside na experiência da sua imperfeição e finitude e na ignorância sobre o seu destino e o destino do Universo. A essência da sua natureza é a procura do Absoluto, tateando nas trevas do sofrimento e da morte a luz entrevista da felicidade e da imortalidade. Poderá a compreensão

⁶³⁷ Jesué Pinharanda Gomes, «Saudade e Ser», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986, pp. 376.

⁶³⁸ Cf. *idem*, «Saudade do mesmo e do outro», in *op. cit.*, p. 394.

⁶³⁹ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), p. 92.

acerca do sentimento de saudade ajudar-nos à inteligibilidade do agónico afã de imortalidade experimentado pelos homens?⁶⁴⁰

No projeto da sua auto-realização, o homem procura o bem em geral e tem a felicidade como necessário horizonte. A procura da felicidade constitui o motor último da sua ação. Por isso, há uma constitutiva inadequação do homem consigo mesmo, pois nenhuma fruição o pode satisfazer plenamente. Há uma remissão do homem à totalidade sempre inabarcável do real, que é uma simultânea abertura à possibilidade de ser feliz e à inexorável possibilidade de ser infeliz.

Nos instantes efémeros da beleza, do bem e da verdade faz a experiência prefiguradora de uma vida paradisíaca que parece presente na ausência e não se consegue delimitar. Vive a constante saudade desses instantes de amorosa comunhão cósmica e deseja que o regresso a essa harmonia vaga e efémera adquira uma forma nítida e duradoura. O drama transforma-se muitas vezes em tragédia, quando a sua experiência humanizadora de se possuir em consciência e liberdade não se traduz no reconhecimento de que a sua essência é aceitar-se como dádiva de uma vida de integral dependência de Deus criador e amante, que tem como fim a consumação do mundo na sua beleza eterna e a plenificação da pessoa na fraternidade universal. Mas o caminho pode ser longo e árduo no reconhecimento dessa Relação redentora e divinizadora.

Enquanto participantes do ser infinito, ilimitado e subsistente, os seres humanos, na sua condição existencial finita de relação com os outros seres, fazem a experiência atemática desse Fundamento. Fazem a afirmação vaga de uma infinitude indeterminada da qual se desconhece ainda o carácter espiritual e pessoal. Como diz São Tomás de Aquino, trata-se de um conhecimento geral, primordial e implícito do divino⁶⁴¹, mas que está destinado a evoluir para o conhecimento de um sujeito absoluto, pessoal e criador, que com a sua Providência orienta a História dos seres humanos, e depois para o conhecimento de um Tu que se venera e confiadamente invoca⁶⁴².

Nesse sentido, considera o filósofo cristão medieval que esse conhecimento comum e obscuro, que define como um conhecimento por inclinação ou conaturalidade⁶⁴³ é ainda insuficiente para que o homem atinja a felicidade plena⁶⁴⁴. É necessária uma demonstração racional que explique aquele saber de conaturalidade e permita alcançar um conhecimento mais seguro, determinado e objetivo, deduzindo por analogia as perfeições da Causa primeira, entre as quais o seu carácter pessoal. O sentimento atemático do divino é por natureza obscuro e resistente à clarificação e para se articular na sua unidade

⁶⁴⁰ Cf. Miguel de Unamuno, Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945, p. 46.

⁶⁴¹ Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

⁶⁴² Cf. *idem*, *Summa Contra Gentiles* III, c. 54.

⁶⁴³ Cf. *idem*, *Summa Theologica* II-II, 45, a.2.

⁶⁴⁴ Cf. *idem*, *Summa Contra Gentiles* III, c. 38.

exige a clarificação objetivante da racionalidade. Reconhecemos hoje, no entanto, que este momento atemático da experiência sentimental da realidade não tem apenas uma função instrumental visando a sua superação, mas encerra uma radicalidade essencial na medida em que, em vez de *separar*, como faz o conhecimento objetivo lógico-racional, *une*, manifestando a nossa pertença ao objeto e ao fundamento da realidade que é Deus. O sentimento contribui para o enriquecimento do conhecimento, na medida em que revela a nossa afinidade e a nossa harmonia com a realidade.

De acordo com Tomás de Aquino, a aspiração para Deus, implícita em todos os seres, manifesta-se explicitamente no homem, que criado à imagem e semelhança de Deus, é pela sua natureza intelectual *capax Dei*, capaz de conhecer e amar a Deus⁶⁴⁵. Só em Deus o homem encontra a sua realização plena, porque só Ele, enquanto infinita bondade, pode cumular inteiramente a sua aspiração da felicidade⁶⁴⁶ e a sua saudade da harmonia plena, experimentada parcialmente em tantos momentos da vida e sempre perdida no movimento devorador da História. Um conhecimento que, no nosso entender, não é de perfeita adequação com a essência divina, porque Deus transcende a nossa capacidade de o apreender, não no sentido negativo de enigma, mas no sentido de superabundância e excesso. Recorrendo à linguagem paradoxal do verbo transpredicativo, podemos dizer que o sentimento desta experiência revela-nos um Deus que está presente no mundo e no homem no mistério da sua ausência e na imanência da sua transcendência.

A saudade humana da harmonia amorosa ou o desejo de felicidade, que equivale a desejar ultimamente o próprio Deus, deve-se ao facto da criatura ter inscrita na sua natureza a lei divina ou eterna que a conduz para o seu fim. A criação encerra uma misteriosa Direção de ascendente desenvolvimento que culminará na plenitude da consumação universal. Enquanto as criaturas irracionais realizam inconscientemente a sua atividade numa obediência passiva e natural, as criaturas racionais e inteligentes refletem a lei eterna na medida em que podem conhecer o seu fim e agir livre e conscientemente. Para Tomás de Aquino, a lei divina inscrita no coração do homem e os seus princípios supremos de fazer o bem e evitar o mal constituem o hábito da razão⁶⁴⁷.

Para Jacques Maritain esta lei natural ou moral existe enquanto ordem ideal no ser de cada homem, mas o seu conhecimento está sujeito ao movimento da História e é sempre imperfeito. Para o filósofo francês, o conhecimento desta lei ontológica do amor não se dá de maneira abstrata e teórica pela via conceptual, mas dá-se por inclinação ou por conaturalidade, por isso, há um progresso no modo como a razão tem tomado consciência cada

⁶⁴⁵ Cf. *idem*, *Summa Theologica* I, q.93, a. 4.

⁶⁴⁶ Cf. *ibidem*, *Summa Theologica* I-II, q.3, a. 1.

⁶⁴⁷ Cf. *ibidem*, *Summa Theologica* I-II, q.90-108.

vez menos crepuscular e rudimentar das suas regras primordiais⁶⁴⁸. Contrariando a perspectiva do positivismo jurídico em conceber uma lei natural descoberta através da dedução racional privada da dimensão histórica, Maritain considera que o conhecimento desta lei natural, que participa da lei divina eterna que governa o Universo, vai-se dando na condição temporal e cultural do homem.

Neste conhecimento por conaturalidade, o intelecto não age sozinho, mas conjuntamente com as inclinações afetivas e as disposições da vontade, encerrando uma certa obscuridade que o autor remete para o plano do inconsciente espiritual ou pré-consciente⁶⁴⁹, do qual nasce o conhecimento por *conaturalidade afetiva*, que é do tipo prático e ético⁶⁵⁰, por *conaturalidade intelectual*, devida ao *habitus* próprio do especulativo e do sábio e que progride com o desenvolvimento da inteligência⁶⁵¹, o conhecimento *poético* ou por *criação*, em que se despertam as profundidades criadoras do sujeito⁶⁵² e ainda o conhecimento místico natural e sobrenatural⁶⁵³. O sentimento da saudade é da ordem da afetividade e do amor, embora a sua inteligibilidade exija o recurso à razão mistérica e a sua comunicação exija o recurso ao labor da razão poética, pois o momento pré-predicativo da experiência atemática do Mistério apenas pode ser verbalizado, sem se desvanecer, pela mediação transpredicativa da linguagem analógica e metafórica⁶⁵⁴.

Importa esclarecer que embora estas inclinações tenham algo em comum com o plano vital e instintivo dos animais, em que também se insere o homem, são inclinações essencialmente humanas e como tal situam-se no plano do sentimento e são permeadas pela razão, desenvolvendo-se no decurso da história e da cultura. Há uma progressiva revelação da natureza no decurso da História, que se traduz no progresso da consciência moral e que não pode deixar de estar ligado à organização das estruturas sociais e ao desenvolvimento tecnológico que resultam das escolhas do homem no caminho da sua realização⁶⁵⁵. A vinculação com a realidade incondicional de Deus que fundamenta todas as criaturas tem a forma vivencial e intencional da saudade, revelando o seu carácter afetivo e amoroso. Na intencionalidade afetiva, vinculativa e participativa da saudade, abre-se um acesso específico ao Ser, que pode parecer irreal, se medido apenas com o critério da objetividade e

⁶⁴⁸ Cf. Jacques Maritain, *L'home et l'Etat*, Paris, 1953, pp. 86-87.

⁶⁴⁹ Cf. *idem*, *L'intuition créatrice, dans l'art et la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 217.

⁶⁵⁰ Cf. *idem*, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, pp. 128-129.

⁶⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 29.

⁶⁵² Cf. *ibidem*, p. 135.

⁶⁵³ Cf. *ibidem*, p. 136-137.

⁶⁵⁴ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 45.

⁶⁵⁵ Cf. Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1957, p. 121.

representação cognoscitiva, e que se refere a um saber obscuro, mas vivo e carnal anterior ao jogo dos conceitos e das ideias, o qual se traduz historicamente nas manifestações culturais e sociais da moral, da arte e da religião.

A saudade, enquanto desejo de posse do amor pleno que é inteira verdade e absoluta beleza, pertence, assim, ao plano da experiência antepredicativa do ser, em que o divino se manifesta à alma humana de forma pré-tética, antecedendo o plano explícito do discurso lógico-analítico. De acordo com Tomás de Aquino este conhecimento não pertence à inquirição da razão, que consta do saber de virtude intelectual, mas pertence à relação de conaturalidade com a realidade e que no caso da realidade divina consta da sabedoria enquanto dom do Espírito Santo⁶⁵⁶. Leonardo Coimbra recorre a esta terminologia para caracterizar o conhecimento de quem faz a experiência da presença ausente do Mistério, um saber que não é de compreensão judicativa pelo perfeito uso da razão, mas de experiência e de simpatia que resulta da relação de amor que une o homem a Deus:

(...) o cristão procura na penumbra, mergulha num oceano insondável, mas sabe que não há trevas indefectíveis e tem ainda a certeza de que entre a sua alma purificada, entre o seu espírito e Deus, existe uma profunda ligação, uma integral dependência, um como contacto na penumbra, um conhecimento de conaturalidade.⁶⁵⁷

6.2.3. A saudade como experiência espiritual da contingência no nível ôntico-psicológico de cognição por conaturalidade que é voz do amor entre Deus e o homem

A saudade é concebida por autores, como António Dias de Magalhães, como o sentimento da experiência espiritual do ser contingente, no sentido de saudade da plenitude do Ser: «O estado saudoso é o sentimento espiritual do ser contingente, a revelação, no mais profundo nível ôntico-psicológico de cognição por co-naturalidade, do que, no nível cognitivo da abstração racional e metafísica, definimos contingência»⁶⁵⁸. Neste sentido a saudade parece situar-se mais no contexto de uma metafísica da redenção, que supõe uma cisão ou uma degradação no Ser ou na relação pré-existente dos seres com o Ser, das criaturas com o Criador, que é preciso inverter pelo regresso à unidade originária ou à comunhão perdida, e não tanto no contexto de uma metafísica da criação e da manifestação, que supõe um perene movimento de

⁶⁵⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, 45, a.2.

⁶⁵⁷ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, p. 57 [52].

⁶⁵⁸ António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 266.

ascensão e desenvolvimento do Ser e tem na saudade uma das formas comunicativas dessa plenificação.

O filósofo jesuíta não aceita a noção de saudade associada à noção de reminiscência platônica e à noção de regresso ao estado originário pré-existente de relação harmoniosa das almas ou das consciências com a Consciência divina, como acontece na metafísica de Leonardo Coimbra, que considera a saudade como a lembrança da pátria celeste ou divina com o desejo de regresso⁶⁵⁹, mas associa a saudade à aspiração ou desejo da união do ser espiritual limitado ao Espírito infinito e ilimitado⁶⁶⁰.

A teoria da saudade tem este mérito de inserir a reflexão filosófica na original vivência existencial de ordem espiritual e sentimental no entrecruzamento entre espírito e matéria, promovendo uma visão que abrange o temporal e o eterno, o imanente e o transcendente e não se fecha no desespero e angústia, náusea e absurdo⁶⁶¹. A metafísica da saudade afasta-se de uma reflexão antinômica puramente abstrata e conceptual e procura atender ao centro vital da consciência a partir do qual é possível aceder aos elementos da criação espiritual. Nesta medida, o filósofo jesuíta invoca a noção aristotélica de ser como energia, que é apreendido na própria vivência anímica, e invoca a noção tomista de conhecimento por conaturalidade, que é o conhecimento do espírito em nascente, distinto e não redutível ao conhecimento da especulação abstrata, para defender que a saudade deve ser compreendida neste âmbito em relação com a teoria do ato e da potência e em relação com a distinção entre essência e existência:

Na linha da co-naturalidade – na ordem do conhecimento afetivo – a saudade aparecerá na reflexão como a voz do amor que une o espírito humano ao Espírito divino e a quanto no mundo real ou possível há de espiritualmente solidário e fraterno.⁶⁶²

O ser pleno e incondicional na radicalidade do seu Mistério espiritual não se revela por via da razão pura e do processo de abstração, mas sim na *Experiência* que é a unidade da razão, sentimento e ação e que tem no conhecimento implícito afetivo uma das suas manifestações⁶⁶³. O Ser Absoluto ou Incondicionado resiste às tentativas de integral objetivação e circunscrição do pensamento conceptual científico e metafísico e, por isso, a experiência

⁶⁵⁹ Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», in *Obras Completa*, vol. V, tomo II, pp. 327; 335.

⁶⁶⁰ Cf. António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 267.

⁶⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 267-268.

⁶⁶² Cf. *ibidem*, p. 270.

⁶⁶³ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 689.

concreta que dele fazemos é atemática e implícita. Como diz Joaquim Teixeira, Deus não se confunde com o objeto temático de qualquer experiência sensível ou racional. Não existe nenhuma experiência explícita de Deus. Nesse sentido, afirma que Deus é trans-conceptual e, por isso, «o conceito transcendental de ser não representa Deus, nem com ele se confunde, mas indica-O. Mais que um conceito de Deus, o ser e os outros transcendentais que a ele “materialmente” se convertem são uma perspectiva para Deus»⁶⁶⁴.

A saudade é o modo dessa experiência radical atemática, em que a consciência se dispõe a receber o que do ser se mostra ou se apresenta em sua ocultação e nessa via de pura gratuidade o Ser absoluto se revela como amor. A experiência saudosa, que nos permite apreender a nossa existência na sua essência espiritual, é prévia a qualquer construção filosófica e nessa condição ilimitada de indefinidas possibilidades, que aspira à realização plena sem cisões e degradações temporais, é testemunho de transcendência. A condição vaga, indefinível e misteriosa da experiência pré-predicativa revela a inadequação entre o pensar e o ser e a insatisfação da consciência que aspira à harmonia perfeita e à plenitude do bem, da beleza e da verdade. Esta tensão vital entre ausência e presença do espírito atuante que presentifica a ação pura e total do mundo divino da imortalidade e da glorificação configura-se na conciliação entre o pensamento poético do imaginário vital e o pensamento filosófico de relação formal e reflexão totalizante⁶⁶⁵, que tem na analogia a forma de evitar o panteísmo, por um lado, e a equivocidade absoluta, por outro lado.

Uma vez que somos seres finitos e contingentes, a intuição do mistério divino da Origem, que se dá na experiência da saudade em contacto de penumbra ou conhecimento de conaturalidade, só é possível por analogia e, no entanto não garante o conhecimento da essência de Deus nem a prova irrefutável da sua existência. Tomás de Aquino defende que o nosso conhecimento do fundamento eterno resulta de termos dentro de nós uma luz intelectual que é uma participação criada da luz eterna e incriada⁶⁶⁶. Embora o ser seja conhecido por conaturalidade na graça do Espírito divino, embora os nossos intelectos sejam participações criadas da luz incriada, ainda assim, não existe um argumento ontológico válido para provar a existência de Deus, porque esse conhecimento não é ainda em ato, mas em potência absoluta⁶⁶⁷.

Para o tomista António Dias de Magalhães o sentimento da saudade é ao mesmo tempo o mais universal e indefinível, o mais concreto e vivo e o menos capaz de formulação abstrata, pelo que se trata de uma experiência que não se pode traduzir por um discurso conceptual. É uma experiência

⁶⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 690.

⁶⁶⁵ Cf. António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 272.

⁶⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 84, art. 5.

⁶⁶⁷ Cf. *ibidem*, I, q.2, art.1.

atemática que só pode ser penetrada pela razão mistérica e apenas se pode tornar explícita pela linguagem poética, numa dinâmica que para o autor revela o sofrimento de um eu que não se possui totalmente e depende da doação do Ser: «O sentimento da Saudade ao mesmo tempo é sentimento de ser e não ser: de ser, porque nos sentimos sendo na saudade, de não ser, porque não nos sentimos Ser totalmente, em plenitude»⁶⁶⁸. Neste sentido, a saudade, mais que sentir falta de alguma coisa exterior, revela a incompletude do sujeito, ou seja, revela a ausência do Ser, a privação de uma perfeição que lhe é devida, pelo que «Sentir-se plenamente Ser e saudoso implicaria contradição»⁶⁶⁹.

6.2.4. A saudade como manifestação da Relação amorosa do Ser divino

Ao contrário desta noção de associar o sentimento da saudade à condição de contingência e privação da plenitude de Ser, Leonardo Coimbra associa a saudade também à condição da vida glorificada por Deus, no reconhecimento de que os homens nunca serão Deus e a visão do divino por parte das consciências aumentará nelas o desejo de amor: «(...) suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse e do amor»⁶⁷⁰. Como referimos anteriormente, também Manuel Cândido Pimentel defende esta posição da existência de saudade na vida da pátria celestial, não apenas na alteridade das consciências ou almas imortais e na relação gloriosa das criaturas com o Criador, mas no próprio ser de Deus, que pela sua vontade deseja que as criaturas se mantenham na Unidade do seu Amor e, por isso, veio em seu socorro na Encarnação. Assim, de forma analógica com o desejo saudoso humano, podemos dizer que há um ato de saudade em Deus⁶⁷¹.

Mas a Criação e a Encarnação não resultam de um impulso saudoso, enquanto força necessitante do Amor Incriado, que carece do outro de Si para plenamente ser, mas resultam da ação misericordiosa e super-abundante do Amor divino, que na excedência gratuita de Si mesmo tudo cria livremente para a sua Glória. Porque o Amor divino é pleno e não deficiente, a Criação é por excesso de amor e não por carência do outro para plenamente ser. As saudades que se fundamentam na Saudade não derivam de uma cisão nesta, mas são constitutivas do carácter relacional da sua essência. Nesse sentido, Manuel Cândido Pimentel estabelece uma distinção entre a *saudade insatisfeita*

⁶⁶⁸ Cf. António Dias de Magalhães, «Metafísica e Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 275.

⁶⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 275.

⁶⁷⁰ Cf. Leonardo Coimbra, «Sobre a Saudade», in *Obras Completa*, vol. V, tomo II, p. 333.

⁶⁷¹ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004), p. 89.

correspondente ao nível temporal da condição humana, pelo exílio da vida mortal, e a *saudade satisfeita* que, sem deixar de ser saudade, mantém no estado glorioso da vida eterna a consciência dos laços amorosos que ligam os seres à plenitude da Graça divina⁶⁷².

De modo distinto, António Dias de Magalhães associa a saudade à condição temporal da Criação e explica que nesse sentimento o Ser manifesta-se não apenas como Ideia, mas como realidade capaz de satisfazer a inteligência e a vontade. Uma realidade que é imanente, porque a sentimos na saudade, e que é transcendente, porque nos sentimos saudade⁶⁷³. De igual maneira, no sentimento da saudade dá-se o feliz encontro do conhecimento e do amor e dá-se a consciência do ser como espírito. O homem faz a experiência de querer possuir-se, entrevendo que só o satisfará a unidade do ser, do querer e do conhecer na harmonia espiritual do bem e da beleza. Na passagem do implícito e espontâneo do saber por conaturalidade ao explícito e reflexo do saber filosófico, que confirma a inadequação entre o ser e o conhecer, o ser espiritual dá conta da sua imperfeição e nesse reconhecimento e explicação transcende-a, alcançando a consciência da experiência metafísica que já antes era, mas de forma atemática: «Na reflexão se descobre, de facto, o carácter metafísico da experiência da saudade e se justifica o ser e o conhecer, Deus, o homem e o mundo»⁶⁷⁴.

A consciência metafísica do ser enquanto ser, que é apreendida na experiência concreta e vital da saudade, em que o homem experimenta a sua insatisfação e aspiração de plenitude, exige a afirmação noética e pneumática do Ser necessário ou Deus, não no mero sentido abstrato de incondicionado absoluto e de perfeição plena, mas no sentido religioso e teológico de Deus que é consciência pessoal e puro Amor: «O Ser necessário aparece como puro amar *adorável*, no sentido originário da palavra: Ser pessoal, que nos atrai ao beijo do amor, à aceitação plena»⁶⁷⁵.

6.3. Da experiência atemática do mistério à teologia filosófica da salvação universal em Álvaro Ribeiro

Samuel Dimas

6.3.1. A experiência atemática do Mistério como ponto de partida para

⁶⁷² Cf. *ibidem*, p. 92.

⁶⁷³ António Dias de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in *Saudade e Ser*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, p. 276.

⁶⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 279

⁶⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 281.

a inteligibilidade racional de Deus

A Filosofia da Religião de Álvaro Ribeiro (1905-1981), que inclui a experiência transcendental e atemática de Deus na vivência da fé e da oração e que inclui a reflexão racional teológico-filosófica sobre as formas humanas de aceder a Deus e sobre a caracterização dos seus atributos e da sua revelação misteriosa, fundamenta-se na Antropologia em torno da reflexão crítica sobre a faculdade da inteligência, sobre o questionamento do mal e da morte e sobre o desejo de imortalidade. No seu entender, a religião e a reflexão teológica estão sempre no horizonte do trabalho filosófico, porque aquilo que o pensador procura é a solução para os problemas radicais da existência humana, que se traduz na noção da redenção ou salvação: «só fortalecido com as virtudes teologais consegue dar o pensador a solução teórica, estética e prática aos problemas que atormentam a humanidade»⁶⁷⁶.

Para Álvaro Ribeiro, e ao arremesso das perspetivas positivistas, a filosofia assenta em três áreas fundamentais – antropologia, cosmologia e teologia –, correspondendo respetivamente à indagação dos problemas humanos (tempo), dos segredos naturais (espaço) e dos mistérios divinos (eternidade)⁶⁷⁷. A filosofia reflete a insatisfação do homem consigo mesmo que, na procura daquilo que lhe falta, dirige-se primeiro à Natureza e depois a Deus⁶⁷⁸. Assim, é acerca da estrutura dinâmica da razão humana e do composto de espírito e matéria, na consideração de que a alma forma o corpo e pertence a uma ordem espiritual da realidade, que se desenvolve a reflexão filosófica de Álvaro Ribeiro e a sua afirmação sobre o plano teleológico da criação e da redenção,⁶⁷⁹ na convicção de que só na palavra de Deus encontrará o filósofo resposta plena para as suas questões:⁶⁸⁰

Quem não aceitar o pensamento criacionista, a verdade de que existe um só Deus criador do mundo e também criador das nossas almas, quem não aceitar a verdade de que Deus nos cria para um destino sobrenatural que em parte depende de nós, em suma, quem não aceitar a verdade da vida eterna, jamais encontrará solução exacta dos problemas humanos.⁶⁸¹

Esta antropologia, em que assenta o reconhecimento da experiência religiosa e em que se desenvolve a reflexão filosófica sobre Deus, faz coincidir a razão com a essência espiritual do homem, entendida como energia livre

⁶⁷⁶ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugal Editora, 1955, p. 132.

⁶⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 9.

⁶⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 134.

⁶⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 122.

⁶⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁶⁸¹ Cf. *idem*, *Dispersos e Inéditos*, I, organização e compilação de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 2005, p. 507.

e criadora. Uma conceção antropológica que se afirma criacionista, na linha do seu mestre Leonardo Coimbra, e que concebe o homem como criatura racional de Deus aberta a verdades superiores à própria razão, por oposição àquilo que define como o *racionalismo agnóstico* de Kant⁶⁸². Afirma o autor que «Contra o racionalismo agnóstico de Kant só há o recurso de demonstrar que a razão é flexível, ou animada, o que equivale a reproduzir a crítica de Hegel ou a restaurar a lógica de Aristóteles»⁶⁸³.

A interpretação que Álvaro Ribeiro faz da «ontologia do espírito» de Leonardo Coimbra começa por ser essencialmente antropológica e isso deve-se à particular atenção que o filósofo criacionista dá a uma metafísica da carne, do sensível e da sensibilidade. No entanto, essa visão eminentemente antropológica é ultrapassada por uma visão integral do todo e, portanto, não se detém apenas no sujeito ou na subjetividade, mas pretende aceder à teorese do espírito, para refletir não apenas sobre os problemas humanos e naturais, mas também sobre os mistérios divinos⁶⁸⁴, através daquilo que autor define de *visão beatífica* e que, de alguma maneira, podemos relacionar com a noção de *visão ginástica da Origem* de Leonardo Coimbra.

Seguindo a tradição platónica, Álvaro Ribeiro considera que o homem é um ser de teoria, não no sentido de ensinamento ou doutrina, por oposição à prática, mas no sentido intuitivo de visão ou contemplação das ideias: «Homem teórico será, pois aquele que em vez de dizer, procure ver, aquele que aspire à intuição beatífica de Deus»⁶⁸⁵. O pensamento de Álvaro Ribeiro, distanciando-se da linguagem estreita do sentido comum, afasta-se das conceções empiristas, céticas e pragmatistas, e situa-se na linha de uma reflexão que procura «atingir a mais pura região do espírito»⁶⁸⁶.

Este impulso ginástico do pensamento para além de si, que se liga à categoria criacionista do excesso, é um tema que será transversal na noção de razão dos discípulos de Leonardo Coimbra. A vivência do sentido do ser na *visão ginástica* aponta para um pensamento que emerge do Mistério, que não se reduz ao plano conjectural, porque é anterior à ordem do saber hipotético e categorial do plano cognitivo que se reduz a resolver problemas e a decifrar enigmas⁶⁸⁷. Este entendimento que mergulha o pensamento no Mistério, de ordem inefável e irracional por excesso, iria levar Álvaro Ribeiro a conceber como primeiro saber, aquilo a que ele chama a *intuição beatífica*, abrindo

⁶⁸² Cf. *Idem, A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [1957], p. 25.

⁶⁸³ *Ibidem*, pp. 25-26.

⁶⁸⁴ Cf. *idem, A Arte de Filosofar*, p. 9.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁸⁶ *Idem, A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 26.

⁶⁸⁷ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, vol. II, Actas do colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, INCM, 2005, p. 211.

caminho de luz por entre a obscuridade, para compreender os problemas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos.

Partilhando a tese de Santo Anselmo de que não procura inteligir para crer, mas crê para inteligir, isto é, procura inteligir a verdade que o coração já crê e ama⁶⁸⁸, Álvaro Ribeiro parte da experiência atemática e religiosa da fé em Deus para a compreensão do que seja essa fé e esse Deus em que já acredita, considerando que se fundamenta aí o progresso da razão que tem como mais alto termo a vida eterna de perfeita harmonia com Deus. A partir do reconhecimento de que a obscuridade da noite e da aurora são anteriores à luminosidade da manhã e da tarde, afirma que «quem não aceita a audiência antes da evidência, quem não é capaz de abrir os olhos ao crepúsculo e à alvorada, ignorará até a consistência da livre atividade da razão»⁶⁸⁹.

No entanto, importa esclarecer que não se trata de um saber primeiro no sentido dogmático e impositivo, que dispensaria o esforço racional de conceito e o progresso do conhecimento, porque nestes autores há uma noção de relação dinâmica entre o pensar e o ser que se opõe à noção metafísica clássica da *adequatio*. Para além de pertencer ao âmbito de uma reflexão teológica que é filosófica e não apenas revelada, no sentido bíblico e dogmático, esta visão também não é a do intuicionismo puro de Bergson nem do conhecimento sob espécie eterna de Espinosa, porque advém da relação dialética entre a razão e a intuição e não dispensa o processo judicativo e representativo. Não se trata, pois, de uma visão mística, no sentido de pleno conhecimento do divino, mas também não se trata de uma visão irracional ou puramente imaginativa, por defeito ou incapacidade cognitiva, mas sim de uma visão irracional por excesso, no sentido de trans-racional. Para Álvaro Ribeiro, nesta visão «reside o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão prática»⁶⁹⁰, sendo o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir e o sentir, e que forma esse Universo, que se constitui na relação dinâmica entre o Fundamento e o destino teleológico do Firmamento. Uma realidade a que só se pode aceder pela *visão beatífica* ou *visão mistérica*, que não é de ordem hipotética ou conjectural, mas que é de ordem sobrenatural e divina⁶⁹¹.

Assim, afirmando que não pode haver ciência sem metafísica, porque à ciência não bastam os métodos da observação e da experimentação, Álvaro Ribeiro recusa a separação entre a teologia e a metafísica ou a fé e a razão, desenvolvendo o seu pensamento na relação entre a filosofia e a religião⁶⁹². O autor reconhece que em termos metodológicos, filosofia e religião

⁶⁸⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 20.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁹⁰ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 13.

⁶⁹¹ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 32.

⁶⁹² Cf. *ibidem*, p. 28.

pertencem a domínio diferentes e autónomos⁶⁹³, laborando a reflexão filosófica no distanciamento crítico sobre a experiência atemática da fé e da pertença religiosa, que se dá no contexto cultural. Como diz Jorge Coutinho, um processo de circularidade hermenêutica entre a fé e a razão, a tradição e a reflexão, que se dá na continuidade da proposta de Santo Agostinho retomada por Santo Anselmo acerca do movimento de espiral do «crer para entender» e do «entender para crer» e que se estende à dinâmica ascensional do «crer, entender, saber»⁶⁹⁴. A religião e a fé do mundo atemático e implícito da pertença cultural precedem a filosofia do mundo reflexivo e crítico, porque é nessa experiência da condição existencial que emergem as alegrias e as dores, as angústias e as esperanças que dão origem às dúvidas e às questões: «Só o crente pode ser mestre, só o homem esperançado é capaz de conceber os argumentos, as provas e as demonstrações que iluminam e aquecem as almas dos seus conviventes»⁶⁹⁵.

A teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, enquanto parte de uma Filosofia da Religião, que, por sua vez, também se apresenta como parte de uma Antropologia, tem uma importância muito grande para a filosofia na sua tarefa de mediação entre a religião e a ciência,⁶⁹⁶ no sentido de ascender das formas míticas e fantasiosas da crença às suas formas mistéricas de exigência lógica e analógica, e na sua tarefa de mediação entre a ciência e a religião, no sentido de ascender do reconhecimento da ordem científica das leis da Natureza à ordem lógica filosófica e desta à ideia de Deus, porque a verificação da ordem universal do Cosmos torna-nos aptos a admitir a existência de Deus:

a admissão da ordem universal, ou do determinismo universal, logo encaminha para a aceitação de qualquer teologia. Repelindo o Caos ou o Nada, como princípio do mundo, admitindo o Cosmos ou o Tudo, como fim do mundo, estaremos aptos a aceitar *acima de tudo* a ideia de Deus.⁶⁹⁷

Álvaro Ribeiro procura uma posição de conciliação entre a ciência e a religião, afastando-se do positivismo iluminista que inibe as consciências de compreenderem as virtudes teologais na ascensão da caridade para a esperança e desta para a fé, indispensável para a harmonia das relações sociais, e afastando-se da apologetica que opõe a fé ao saber científico e a reduz a um sistema moral de hábitos e costumes⁶⁹⁸. A lei dos três estados

⁶⁹³ Cf. *idem*, «Filosofia e religião», in *Dispersos e Inéditos*, I, p. 315.

⁶⁹⁴ Cf. Jorge Coutinho, «A teologia de Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, INCM, 2006, p. 157.

⁶⁹⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953, p. 71.

⁶⁹⁶ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 126.

⁶⁹⁷ *Idem*, *A Literatura de José Régio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969, p. 289.

⁶⁹⁸ Cf. *idem*, *Os positivistas: Subsídios para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, livraria po-

de Auguste Comte apresenta o método teológico como o primeiro estágio do desenvolvimento do conhecimento humano, em que os fenômenos são apresentados como resultado de forças divinas; apresenta o método metafísico, como o estágio de desenvolvimento humano que substitui os agentes sobrenaturais do discurso mítico por forças abstratas; e apresenta o método positivo da ciência, como o estágio definitivo do desenvolvimento humano, em que o espírito humano se limita a conhecer as leis dos fenômenos nas suas relações de sucessão e semelhança⁶⁹⁹. De forma precisamente inversa, o pensador português considera que o conhecimento explícito do sentido da realidade começa pela experiência científica, ascende à experiência filosófica e culmina na experiência teológica, apresentando-se o mais alto termo na vida eterna em perfeita harmonia com as leis de Deus⁷⁰⁰. À luz da *visão beatífica*⁷⁰¹ no horizonte divino da teologia, o pensador encontra orientação para responder aos problemas da razão teórica, da razão estética e da razão prática, no reconhecimento de que as leis naturais identificadas pela ciência positiva são prova existencial de Deus legislador e das leis divinas que tudo antecedem: ⁷⁰² «as leis divinas antecedem logicamente as leis naturais e as leis naturais antecedem as leis sociais»⁷⁰³.

A teologia filosófica, enquanto disciplina progressiva e especulativa sobre a existência de Deus e os seus atributos⁷⁰⁴, apresenta-se em Álvaro Ribeiro como coroamento de uma Metafísica que tem na Filosofia do Conhecimento e na Ontologia as outras duas áreas constitutivas: «Não há ontologia, ou teoria do ser, nem gnoseologia, ou teoria da verdade, que se sustente ou aguarde sem a ideia de Deus»⁷⁰⁵. Nesta sequência, afirma que todo aquele que investigue os fins, as causas e as substâncias de acordo com o método aristotélico, até ao estudo lógico dos transcendentais, acaba por identificar a teoria com a teologia⁷⁰⁶.

6.3.2. A relação entre a Teologia e a Filosofia, a fé e a razão, na conciliação entre a autonomia do Mundo e a presença providencial de Deus

Mas esta integração da teologia filosófica na filosofia da religião e esta íntima relação entre a filosofia e a teologia revelada ou entre a razão e a fé,

pular de Francisco Franco 1951, pp. 106-107.

⁶⁹⁹ Cf. Auguste Comte, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?], pp. 20-21.

⁷⁰⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 17.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁰² Cf. *ibidem*, p. 106.

⁷⁰³ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁷⁰⁴ Cf. «Deus é o Ser puramente espiritual, de que os atributos concretizados e depurados constituem a teologia» (*Idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 355).

⁷⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 30.

⁷⁰⁶ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 149.

que o pensamento de Álvaro Ribeiro propõe, levanta algumas dificuldades, porque o autor parece não aceitar o princípio de secularidade ou de distinção entre a lei científica e o dogma religioso⁷⁰⁷ e entre as faculdades gnósicas da fé sobrenatural e da razão natural, criticando São Tomás de Aquino por estar na gênese da separação radical entre estes domínios: «Ao ilustre doutor da Igreja Católica deve a cultura moderna a separação radical dos domínios próprios da teologia e da filosofia, ou a distinção das duas faculdades gnósicas do conhecimento humano, a fé sobrenatural e a razão natural»⁷⁰⁸. No seu entender, esse ambiente de secularidade ou de afirmação da autonomia entre a ordem das leis divinas e a ordem das leis naturais, vivido nas Universidades de então, terá facilitado o advento do racionalismo iluminista que iria reduzir o real ao racional, negando o saber da Revelação sobrenatural, indispensável para a inteligibilidade dos mistérios do sofrimento, do mal e da morte, cuja compreensão se revelam impotentes, quer as ciências experimentais, quer a metafísica:⁷⁰⁹ «Este princípio de separação nítida entre a lei científica e o dogma religioso imperante nas Universidades, facilitou o advento do racionalismo iluminista, característico da Idade Moderna»⁷¹⁰.

A partir do que temos analisado, consideramos, no entanto, que Álvaro Ribeiro não põe em causa a distinção entre o método filosófico e o método teológico, o método científico e a experiência religiosa, e também não nega a autonomia do mundo criado e das suas leis naturais em relação ao Criador e à ordem divina, como está estabelecido no princípio da secularidade ilustrado pela passagem evangélica «a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21). O autor não nega a distinção entre estes domínios, como se pode verificar pela sua preocupação em aplicar a mediação filosófica na interpretação dos dados revelados de forma a evitar a indiferenciação mítica entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, mas recusa a separação deísta e a oposição entre os mesmos, como se Deus estivesse ausente do Universo por ele criado, como se na fé não houvesse qualquer racionalidade ou razoabilidade e na razão não houvesse qualquer trans-racionalidade ou irracionalidade por excesso. Nestes termos, consciente da insuficiência da razão natural e da importância das luzes da Revelação para o conhecimento da realidade e do sentido da existência, condena «aqueles que só admitem a razão como processo capaz de conhecer o mundo natural e o mundo sobrenatural»⁷¹¹.

Dito de outra maneira, condena aqueles que só admitem a razão lógico-científica, porque considera que a realidade encerra dimensões que exigem outras formas de inteligibilidade, tal como aquelas que nos são dadas pela

⁷⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 141.

⁷⁰⁸ *Idem*, *Memórias de um Letrado*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 183.

⁷⁰⁹ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 196.

⁷¹⁰ *Idem*, *Memórias de um Letrado*, p. 183; cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 141.

⁷¹¹ *Idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 116.

razão mistérica de ordem pístico-simbólica e poético-analógica. Nesta medida, devemos dizer que a Metafísica, para além de uma teoria do conhecimento, de uma ontologia e de uma teologia filosófica, deve conter também uma ética e uma estética, porque é na cumplicidade do plano do símbolo e do sentimento que a voz insondável de Deus se revela, quando o discurso lógico-abstrato mais não pode dizer. É na complementaridade entre o conhecimento da inteligência pura ou noética (νοητά) e o conhecimento da percepção sensorial (αἰσθητά) ou sensação (αἰσθησις)⁷¹² que se manifesta a Presença de Deus, pelo que não será exagero se considerarmos a metafísica de Álvaro Ribeiro no plano do seu mais original e amplo sentido, pela cúmplice relação entre o conhecimento intuitivo do Mistério e os diversos planos da manifestação da verdade (ἀληθείς), da bondade (ἀγαθόν) e da beleza e santidade (καλόν)⁷¹³.

A fé, que no caso da experiência religiosa católica, consiste em acreditar na existência de Deus pessoal e criador do Universo que encarnou em Jesus Cristo para redimir o Mundo da morte e do mal, dá-se na cúmplice relação de distintos planos de inteligibilidade: intelectual e racional (*verum*), da vontade e responsabilidade ética (*bonum*) e do sentimento estético da beleza (*pulchrum*)⁷¹⁴. Para Álvaro Ribeiro a relação da razão natural com o sobrenatural do Mistério transcendente não se realiza fora do sentimento religioso e da vida teológica das virtudes da fé, esperança e caridade⁷¹⁵: «O espírito finito que é o homem está em relação com o espírito infinito que é Deus, e por misteriosa que seja essa relação de transcendência, não podemos deixar de a conceber na ordem do pensamento e do sentimento»⁷¹⁶.

No plano do conhecimento ou da procura da verdade, que temos estado a analisar mais detalhadamente, a posição de Álvaro Ribeiro insere-se na tradição judaico-cristã medieval de correlação entre o natural e o sobrenatural, o conhecimento humano e a graça divina. Se, por um lado, a razão carece da fé, para a inteligibilidade integral da realidade, por outro lado, os dados revelados carecem da mediação filosófica para serem corretamente interpretados e depurados das contaminações míticas⁷¹⁷. É no plano desta circularidade, com uma fé que procura as suas próprias razões, depois de a razão se ter alimentado da fé, que se situa o pensamento de Álvaro Ribeiro,

⁷¹² Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983, § 116.

⁷¹³ Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit – Eine Theologische Ästhetik*, Band III, 1, Im Raum Der Metaphysik, Teil 1, Alterum, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965, p. 14.

⁷¹⁴ Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1993, p. 355.

⁷¹⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, p. 193.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 196.

⁷¹⁷ Cf. *ibidem*, *Apologia e Filosofia*, p. 114.

propondo como caminho, na linha anselmiana do *credo ut intelligam*⁷¹⁸, um pensamento racional e filosófico iluminado pela fé, ou como define, «um livre-pensamento que se nutre da fé»⁷¹⁹, e o qual reconhece um excesso na relação entre o pensar e o Ser, não ousando compreender o incompreensível que é o próprio Mistério divino⁷²⁰.

Mas, no exercício de combate ao movimento moderno negativo do secularismo – que é diferente do sentido positivo da secularidade – e de combate ao movimento do positivismo iluminista, o pensador parece reafirmar a não aceitação do princípio da autonomia das realidades temporais em relação ao Criador, tal como vem consagrado na *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (LG 36), dizendo, em termos políticos, que «a distinção entre o que é de César e o que é de Deus significa para o homem religioso a afirmação de que só é válida uma política de direito divino, isto é, convergente para a teocracia»⁷²¹. Quer isto dizer que o autor rejeita a dinâmica da secularização consagrada pelas sociedades democráticas nos princípios de autonomia do Mundo em relação a Deus e de separação entre o poder temporal e o poder espiritual, defendendo o clássico regime teocrático do antigo Israel, da cristandade medieval e dos modernos regimes islâmicos?

Consideramos que Álvaro Ribeiro não rejeita em absoluto o princípio geral da secularidade das coisas profanas e da autonomia da cultura humana, como se pode comprovar pelo facto de reconhecer, no campo do saber, a distinção entre a ordem do conhecimento da fé e a ordem do conhecimento da razão com o uso de princípios e métodos próprios de análise, e por reconhecer, no campo cósmico, a transcendência de Deus no Mundo em contraposição com a perspectiva panteísta que afirma sua identificação com o mundo. Esta posição está bem clarificada quando afirma a transcendência da religião e da Igreja em relação a todas as ideologias:

Jesus não professou qualquer doutrina política, económica ou social, e muito menos defendeu qualquer sistema jurídico semelhante aos que concorreram nas sociedades do seu tempo. A Igreja de Cristo só perde, portanto, em se solidarizar com quaisquer teses alheias, e muito em considerá-las partes alienáveis do seu apostolado⁷²².

O que Álvaro Ribeiro defende, em consonância com a doutrina ortodoxa, é que a autonomia das realidades temporais é inseparável da sua ligação com o Criador e, portanto, trata-se de uma autonomia relativa e não absoluta, na medida em que Deus está continuamente presente em toda a sua obra,

⁷¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 127.

⁷¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 116.

⁷²⁰ Cf. *ibidem*, p. 117-118.

⁷²¹ *Idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 364.

⁷²² Cf. *ibidem*, p. 363.

garantindo a sua subsistência e providenciando a sua redenção. O autor rejeita, não o dinamismo positivo da secularidade que instaura a noção de transcendência insondável de Deus e de sua relação simbólica e misteriosa com o mundo, permitindo o respeito pela liberdade religiosa, mas sim o dinamismo negativo do secularismo laicista que perverte esta dinâmica, porque, ao constituir-se como ideologia, defende que a religião se retire do espaço público e que se remeta ao domínio privado da consciência. A defesa de uma orientação da cultura para o culto apresenta-se em contraposição com o movimento secularista que obsessivamente tende a esvaziar a possibilidade de qualquer relação ou referência ao divino, em nome dos imperativos da razão pura e do naturalismo positivista. O que está aqui em causa é a denúncia do lado perverso da secularização, a partir do momento em que se transforma num processo que procura limitar ou abolir a influência dos valores religiosos no plano institucional da ordem social e económica, transformando-se assim num secularismo intolerante e despótico⁷²³.

Álvaro Ribeiro descreve que no seu tempo existe a classe de pensadores que são antiteístas ou hostis ao pensamento teológico, existe a classe daqueles que são ateístas e respeitam os sistemas religiosos, mas não admitem a sua influência na reflexão crítica filosófica com a consequente neutralidade política, e existe a classe daqueles que admitem a tangência da teologia na filosofia e que por um só ponto de concordância estão convencidos de que entre as duas há uma harmonia pré-estabelecida com consequências concordatárias na ação política⁷²⁴. Apesar de discutível, ao considerar que estas três posições se compatibilizam com o positivismo, embora em graus diferentes, a leitura que importa aqui destacar é que o autor partilha a ideia de que a secularização positivista encerra o lado perverso de se transformar numa teoria e numa visão da realidade que impede o reconhecimento da origem divina do espírito humano, em que a autonomia do mundo passou a significar a ignorância ou a impossibilidade de que só um princípio transcendente o possa manter no ser, e passou a significar a impossibilidade da verdadeira relação da cultura com o culto⁷²⁵. É evidente que a aplicação prática do princípio de secularidade encerra várias dificuldades, essencialmente no âmbito do plano soteriológico, tornando-se difícil de distinguir o que pertence ao plano temporal e eterno, secular e espiritual⁷²⁶, mas a redenção do Mundo, que já se iniciou pelo desenvolvimento intelectual, pela ação moral e pela celebração sacramental, tem a sua consumação plena no regresso de todas as criaturas à harmonia paradisíaca da vida espiritual. Este regresso ao Paraíso

⁷²³ Sobre a diferença entre as noções de «secularização», «secularismo» e «secularidade», pode consultar-se a obra: Samuel Dimas, *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009, pp. 643-678.

⁷²⁴ Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, p. 35.

⁷²⁵ Cf. *loc. cit.*

⁷²⁶ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 118.

futuro celestial é da ordem da ação definitiva e misteriosa de Deus, que se dá num plano que não se confunde com a ordem natural das coisas e depende incondicionalmente do poder e da Graça⁷²⁷.

Álvaro Ribeiro acaba por adotar a fórmula da autonomia relativa entre o divino e o mundano, em que a ligação entre os dois planos, nesta ordem da existência, é feita no âmbito da vasta experiência religiosa, que é uma experiência de religação em que se reconhece a submissão do profano ao sagrado e do humano ao divino. Daí que se compreenda a relação que estabelece entre a teologia filosófica e a religião revelada, porque o discurso racional sobre Deus, embora em algumas correntes de pensamento possa prescindir da fé num dado revelado, não pode prescindir dos elementos atemáticos da experiência do sagrado e dos conteúdos fixados pela forma religiosa. Não existe neutralidade religiosa na gênese da reflexão filosófica sobre a existência de Deus e os seus atributos, porque o divino excede a ordem da racionalidade lógica e manifesta-se e experiencia-se na ordem atemática e vital da existência. O ponto de partida da reflexão sobre Deus é pré-reflexivo ou pré-categorial, coincidindo com a adesão espontânea a uma síntese vital ainda vaga e indefinida, pelo que o horizonte religiosamente neutro pertence apenas ao segundo momento do processo dialético em que se dá a distanciação crítica do método filosófico. Procurando conciliar a teoria da causalidade final de Aristóteles com a doutrina cristã, Álvaro Ribeiro defende que a aspiração do nosso ser à vida eterna⁷²⁸ insere-se no plano redentor do Universo em que tudo é movimento de curso futurista para Deus que é termo da nossa inquietação: «Tudo é explicável pela atracção de Deus na sua santíssima trindade, cujo mistério nos entusiasma»⁷²⁹.

6.3.3. A razão animada, na unidade de sensação, intuição, inteligência e emoção, para a relação espiritual com o sobrenatural

Mas importa insistir na pergunta, a que já começámos a dar resposta com esta análise: podemos falar da experiência religiosa e podemos falar de Deus com conceitos, ou apenas nos resta remeter ao silêncio poético da mística? Poderemos conceber uma faculdade cognitiva que não faça de Deus o absoluto indizível e incognoscível e que não faça de Deus o distante Ausente?

Continuando a procurar responder a este tipo de questões, Álvaro Ribeiro concebe o homem como um ser racional, não de uma *razão pura*, mas de uma *razão animada* ou *almada*⁷³⁰, na medida em que está ligada à *anima* ou *psique* e na medida em que, não se bastando a si própria, «requer um

⁷²⁷ Cf. *idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 369.

⁷²⁸ Cf. *ibidem*, pp. 104-105.

⁷²⁹ *Idem*, *Estudos Gerais*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 172.

⁷³⁰ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p.159. Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 25.

complemento de ordem intuitiva»⁷³¹ que lhe é dada pelo intelecto. Sendo animada, a razão é flexível e, como descreve António Braz Teixeira, está em relação permanente com outras faculdades gnósicas, como a intuição e a imaginação e em estreita e essencial dependência da memória, tanto individual como coletiva⁷³², bem como em procura constante do fim superior da inteligência⁷³³ e do espírito universal: «Ao conhecer-se a si próprio, gnósicamente, o homem adquire a certeza de que pensa e raciocina para se relacionar com o espírito universal, e esta certeza habilita-o a adquirir por consistência aquela virtude a que denominamos fé»⁷³⁴. Nas palavras de Pedro Sinde, este fim superior significa «o espírito puro, ontologicamente anterior à sua manifestação pela alma que é já a razão animada»⁷³⁵, uma razão que «é já uma consequência da encarnação, da materialização do espírito puro»⁷³⁶.

No processo de desenvolvimento da razão ou de ascensão espiritual, o filósofo distingue três momentos fundamentais. Na primeira fase, a razão é meramente discursiva limitando-se a purificar o pensamento de toda a expressão emotiva e volitiva e a ordenar as proposições de acordo com princípios, que não são ainda gnósicos ou ontológicos, mas princípios lógicos, da identidade, da não contradição e da razão suficiente, quedando-se a razão no estrito domínio dos juízos de existência. Na segunda fase, a razão é reflexiva, aplica-se na sua função prática, estética e teórica e formula os juízos de valor de bondade, beleza e verdade. Na terceira fase, a razão exige o estudo dos princípios transcendentais, que decorrem do absoluto, do infinito e do universal e que se situam num plano que excede a reflexão⁷³⁷.

Mas no termo desta ascensão, a reflexão dá-se conta da experiência transcendental ou atemática que antecede o labor lógico e iluminador da razão e dá-se conta da experiência que excede essa racionalidade. Isso deve-se à dimensão espiritual do ser humano, em que a alma exerce uma função mediadora entre o corpo e a razão. Como diz Álvaro Ribeiro, a razão vai à frente da alma para iluminar, mas isso só acontece na unidade de operacionalidade com outros fatores gnósicos, que antecedem e transcendem o discurso, como a intuição, a intelecção, a emoção e o sentimento⁷³⁸. Para Álvaro Ri-

⁷³¹ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, pp. 107-108.

⁷³² Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 253.

⁷³³ A inteligência humana distingue-se da inteligência dos outros seres vivos pela referência a fins supra-sensíveis que lhe podem ser propostos por tradição, intuição ou imaginação. Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 52.

⁷³⁴ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 42.

⁷³⁵ Pedro Sinde, «Álvaro Ribeiro: a razão como condição do homem», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 150.

⁷³⁶ *Loc. cit.*

⁷³⁷ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 99.

⁷³⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 124.

beiro, o conhecimento é de origem experiencial, não no sentido redutor da sensibilidade, mas no sentido integral do contacto com a realidade sobrenatural, porque não há raciocínio sem alma e a alma é muito mais que sensação e inteligência⁷³⁹.

Como também destaca Braz Teixeira, para Álvaro Ribeiro aquilo que caracteriza o homem «é o elemento espiritual, a exaltação das suas faculdades gnósticas e das suas virtudes éticas, assim como é a palavra, a linguagem articulada, de origem sobrenatural, o que radicalmente o separa do animal»⁷⁴⁰. Mas aquilo que mais profundamente o distingue dos outros animais é, não só a consciência de que vai morrer, mas a consciência de que «a morte é seguida da ressurreição da carne, da reencarnação, enfim, da redenção»⁷⁴¹ e que todo o sofrimento apela para um bálsamo que opera sobre a alma e a liberta. Deixando o desenvolvimento desta noção salvífica para o último ponto do nosso estudo, importa adiantar que compreende-se, assim, o sentido da relação unitária entre corpo, alma e razão, no reconhecimento de que amar sem razão significa reduzir o objeto de amor aos seres finitos, particulares e relativos, confundindo o amor com o desejo a cobiça e a ambição⁷⁴².

Como vimos anteriormente, a antropologia de Álvaro Ribeiro considera o corpo como o elemento móvel do composto humano, sujeito à dor e à morte, e concebe a alma como a forma do corpo, como elemento intermediário entre a razão e o elemento carnal, como o elemento que move o corpo e que dá a capacidade do verdadeiro amor, que propõe à consciência um problema humano, um segredo natural e um mistério divino. O amor não se reduz a um fenómeno afetivo, é uma realidade transcendente de que podemos ter ou não consciência, embora revele a sua verdade trans-humana mediante emoções, sentimentos e paixões⁷⁴³.

Isto significa que pela atividade mais pura da alma poderemos compreender o que é o nosso amor a Deus, porque o amor não se confunde com o desejo e não se reduz à amizade: «A amizade na superação para a vida eterna não tem símbolo, mas apenas emblema alado, como a pomba representativa do Espírito Santo»⁷⁴⁴. Como destaca Manuel Cândido Pimentel, a teoria criacionista do cogito encarnado também se projeta nesta noção da «razão animada» alvarina no sentido da tripla dimensão do corpo, alma e espírito. O corpo é considerado a base terrestre da personalidade, o elemento corruptível e móvel do composto: a sede da doença, da dor e do sofrimento, e dos

⁷³⁹ Cf. *loc. cit.*

⁷⁴⁰ António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião, Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, p.18.

⁷⁴¹ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 162.

⁷⁴² Cf. *ibidem*, *A Arte de Filosofar*, p. 125.

⁷⁴³ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 250.

⁷⁴⁴ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 125

três, o único sujeito à morte⁷⁴⁵. E a razão animada, que evita o cousismo do estéril abstracionismo e evita o cousismo do empirismo materialista, é o que permite elevar a dimensão sensitiva animal ao plano humano e divino do verdadeiro amor: «O verdadeiro amor humano é, porém, o amor racional, aquele que integra o finito no infinito, o relativo no absoluto, o particular no universal»⁷⁴⁶.

Defendendo que apenas é filósofo aquele que não se limita a usar princípios dialéticos e heurísticos, mas também usa princípios transcendentais, Álvaro Ribeiro considera que o sábio é aquele que é dotado de *razão completa*⁷⁴⁷ e compreende que a suprema finalidade é participar da vida eterna. Só na dinâmica operativa de uma razão integral, o ser humano se reconhece primeiramente radicado num contexto cultural onde é irrecusável a ordem da crença e onde a aceitação da experiência religiosa é necessária para a aquisição da liberdade, constituindo-se a filosofia como intermediária entre a ciência e a religião: «A religião, sem o complemento ou a mediação da filosofia, tende a dissolver-se no plano da sociologia por incompatibilidade da crença com a ciência»⁷⁴⁸. É a razão que permite distinguir as crenças, que não são legitimadas por autoridade divina e que devem ser transformadas em ciências, da crença que é a fé religiosa e que significa a confiança na palavra de Deus, ou seja, na teologia⁷⁴⁹.

A razão tem pois aqui um papel nuclear no sistema filosófico de Álvaro Ribeiro, na medida, em que, sendo associada ao espírito (*razão animada*) permitia dar resposta ao problema da liberdade, que entendia, não se definir pela vontade nem pela faculdade de escolher entre o bem e o mal, mas sim como a própria atividade do espírito, dependente da verdade, significando que o homem só é plenamente livre quando consegue desprender-se ou desligar-se para se religar com Deus. Mas este movimento não é de pura auto-gnose. A liberdade humana é uma graça de Deus conferida a cada homem e, por isso, ser livre significa escolher de acordo com o grau de aperfeiçoamento da ciência do bem.

A ciência desenvolve-se a partir do princípio da crença, e o raciocínio apenas torna consciente o atemático e o implícito: «A crença promove a razão prática, a razão estética e a razão teórica, explicitando o implícito, libertando o pensamento humano»⁷⁵⁰. Trata-se da liberdade da imaginação que permite ao homem pensar o invisível e o insensível de que se tem notícia pela palavra que se recebe da cultura e que confiamos corresponderem a realidades,

⁷⁴⁵ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», p. 214.

⁷⁴⁶ Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 126.

⁷⁴⁷ *Loc. cit.*

⁷⁴⁸ *Loc. cit.*

⁷⁴⁹ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 30.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 89.

não sendo meras convenções da subjetividade mental⁷⁵¹. No caso da fé, que se distingue dos outros modos de crença, por estar referida à palavra de Deus, é exigida uma certa obediência à Autoridade de quem revela, formula e interpreta os mistérios. Neste sentido Álvaro Ribeiro faz uma crítica aos filósofos mediterrâneos, que por oposição aos filósofos orientais, tenderam a reduzir todos os princípios da razão a princípio dialéticos, transformando o mistério em enigma plenamente decifrável pelo labor da racionalidade lógico-analítica⁷⁵².

No seu entender, a filosofia tem por objeto o estudo das relações do mundo natural com o mundo sobrenatural e nesse sentido se compreende que a noção de *razão animada*, própria do filósofo, exige a doutrina do composto humano, na linha da tradição tomista. Esta *razão animada* no seu conceito e na sua realidade abre-se a aceitar o pensamento inventivo ou criador, típico da tradição que remonta a Leonardo Coimbra, mas também fortemente influenciado pela tese tomista do intrinsequismo do ser. Este intrinsequismo significa que o ser é sempre íntimo ao pensar, que o ser é substante no pensar nas formas do próprio engendramento do próprio pensar.

Antes de Álvaro Ribeiro, o próprio Leonardo Coimbra, naqueles textos em que faz reflexão de aproximação a Tomás de Aquino, confronta-se com esta ideia do intrinsequismo do ser: em toda a obra leonardina, quer pela noção de intuição, quer pela noção da razão, no sentido da dialética da intuição com a razão, esta tese tomista do intrinsequismo do ser liga perfeitamente com a tese da presença contínua e criadora do ser no pensamento. Álvaro Ribeiro recusa a definição clássica do homem como ser racional, porque afirma que o elemento dominante é a essência espiritual e, nesse sentido, o homem é um *espírito animado* ou *razão animada*. Se fosse razão pura ou espírito puro, o homem pensaria sem palavras. Mas o homem recebeu de Deus a aptidão de criar com palavras, reconhecendo-se nelas a mediação entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível⁷⁵³.

6.3.4. A colaboração do homem, pelo pensamento e pela oração, na criação redentora do Mundo

Mas este ascender à liberdade infinita está condicionado pela possibilidade de transformar o género humano durante o processo da redenção e remissão do pecado original. Uma libertação ou transfiguração, que sendo de cada um, é solidária da redenção da humanidade e da redenção de toda a criação mediada pelo verbo divino⁷⁵⁴. Ao admitir a noção religiosa de queda,

⁷⁵¹ Cf. *ibidem*, p. 99.

⁷⁵² Cf. *ibidem*, p. 127.

⁷⁵³ Cf. *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, pp. 49, 63, 77 e 97.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 30, 33; *idem*, *A Arte de Filosofar*, pp. 70 e 195-196.

que resultou da perversão da razão⁷⁵⁵ e da inversão dos meios com os fins, tendo como consequências, o mal, o sofrimento, a infelicidade, a morte e as desordens naturais, Álvaro Ribeiro acreditava que a missão do homem era reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis, no plano primitivo ou original da criação divina, colaborando, assim, no mistério da redenção universal⁷⁵⁶. Uma transfiguração do homem decaído que de acordo com as palavras de António Braz Teixeira «segue um processo natural evolutivo, que é acelerado pela educação, pela graça divina e pelo milagre, e retardado pelo pecado»⁷⁵⁷.

Através do pensamento, ao homem é conferida a possibilidade de participar na criação divina e colaborar no processo da realidade, criando conceitos. O Deus criador espera de cada homem, inteligente, imaginativo e senciante, que também crie a sua obra e o seu mundo aumentando a realidade e realizando a transcensão do natural para o sobrenatural. Embora o pensamento criacionista alvarino recusasse a misteriosa queda em Deus de Sampaio Bruno, acaba por convergir com o seu pensamento ao admitir que ao homem caberia a relevante e decisiva ação na reintegração do mundo para a unidade final no Espírito: «Cada homem é chamado a contribuir com a sua imaginação para a redenção universal»⁷⁵⁸.

No plano cosmológico, o pensamento criacionista do filósofo portuense admitia as limitações da razão na própria dinâmica do real e no processo de a conhecer, só superável com a introdução do elemento teológico. O autor afirmava que a essência da realidade era a energia espiritual dinâmica, pois aceitava que, com exceção de Deus, tudo no mundo se encontrava em movimento. Este dinamismo cósmico que Álvaro Ribeiro perfilhava, inscrevia-se numa ordem universal, cujo sentido último e pleno exigia a teologia entendida como ciência da palavra divina e doutrina sobre a essência, a existência e os atributos de Deus. Para a teologia filosófica de Álvaro Ribeiro, Deus seria um ser puramente espiritual, essente e substante, inteligência pura, separada do sentimento e da vontade, ou seja, realidade absoluta, infinita, universal, única, indizível, invisível e insensível.

Deste modo, no que diz respeito à essência divina, porque é incompreensível, incognoscível e misteriosa, Álvaro Ribeiro partilha com o mestre Leonardo Coimbra que apenas podemos conhecê-la através da revelação, a qual nos permite aceder a verdades que o homem nunca poderia alcançar pela razão natural, verdades superiores, mas não contrárias à razão. Afirmando a

⁷⁵⁵ *Idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 156.

⁷⁵⁶ Cf. *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, Sociedade de Expansão Cultural, 1962, pp. 70, 78 e 193.

⁷⁵⁷ António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, p. 18; *idem*, «Situação de José Marinho e Álvaro Ribeiro na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol. I, p. 24.

⁷⁵⁸ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 324.

necessidade da oração e da revelação para o homem inteligir o Mistério de Deus e os seus desígnios para a humanidade, Álvaro Ribeiro afirma que há verdades que nos foram comunicadas pelas Sagradas Escrituras em termos proféticos e poéticos que a razão não poderia encontrar só por si: «Há verdades que a razão, por mais que procurasse, não poderia encontrar, não porque lhe sejam contrárias, mas porque lhe são superiores»⁷⁵⁹.

Mas a razão filosófica e teológica tem um papel decisivo na exegese dessas verdades de modo a que não sejam interpretadas de forma mítica e supersticiosa e não sejam reconfiguradas filosoficamente, pelo racionalismo deísta, em formas de panteísmo. Sem poderem negar o Ser superior criador de toda a realidade, mas por necessidade de evitar o antropomorfismo associado às religiões do Livro, muitos filósofos acabam por se deixar seduzir pelo panteísmo. Isso acontece no plano dos idealismos, pela indiferenciação entre o plano divino e humano, considerando que tudo é Espírito, mas também acontece no plano dos positivismo e naturalismos, em que pela recusa das conceções personalistas tendem a anular em Deus as criaturas e em constituir uma religião da humanidade, insistindo nos elos biológicos que unem todos os homens e na força comum da Vida e esquecendo a realidade do Espírito que transcende a natureza⁷⁶⁰.

Contra os sistemas gnósticos e panteístas, o que a filosofia cristã traz de novidade, neste plano redentor da humanidade, é a dignidade da corporeidade e a valorização da individuação: «Todos os homens são diferentes, e por suas diferenças se distinguem e separam, não só no plano visível como no invisível»⁷⁶¹. É este princípio de individuação que permite integrar na vida religiosa a ideia de amor, de modo a que a pessoa pela dedicação, pela dádiva e pelo sacrifício, possa atingir a forma plena da santificação. As noções de liberdade, salvação e graça ganham neste contexto uma outra relevância, pois encerram o princípio do projeto pessoal e do amor filial de Deus.

Se a revelação divina se efetua por mediação angélica, não através da palavra, porque nem Deus nem os anjos falam, mas pela atuação intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos homens que falam e escrevem, é por inferência que a razão ascende ao conhecimento de Deus e à possibilidade de um ser absoluto, infinito e universal⁷⁶². Mas a inferência não é prova da existência de Deus, porque o absoluto, o infinito e o universal, escapam à metodologia da prova, situando-se apenas no âmbito do relativo, do particular e do finito. De entre as provas da existência de Deus, Álvaro Ribeiro destaca três. Uma de ordem lógica: todos os raciocínios bem concatenados conduzem à existência de Deus, uma vez que raciocinar é estabelecer mediação entre a razão humana e a razão divina. Uma segunda de ordem axiológica: o homem pensa

⁷⁵⁹ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 114.

⁷⁶⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 111.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 132.

⁷⁶² António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, p. 18; *idem*, *Deus, o Mal e a Saudade*, p. 227.

o valor e ao fazê-lo é levado a reconhecer a existência de Deus, princípio e fonte de todos os valores. Finalmente um argumento de índole religiosa: a oração liga ou religa o ser humano a Deus:⁷⁶³

A oração que nos incita a ascender da Letra para o Verbo, e do Verbo para o Espírito, é, por isso, um processo de culto que rejuvenesce a cultura. A oração mental é o mais puro convívio com o sobrenatural.⁷⁶⁴

Álvaro Ribeiro considera que a atividade da razão, caracterizada pela análise lógica, tem um fim superior de inteligência⁷⁶⁵, que significa o destino do homem ao estado angélico, afirmando que se a «razão é o nome do espírito humano, como inteligência é o nome do espírito angélico»⁷⁶⁶. Para Álvaro Ribeiro, os anjos eram espíritos inomináveis, assistentes e benevolentes, inefáveis e gloriosos que teriam como missão sagrada ser mensageiros de Deus e pelos quais era dada aos homens a revelação dos mistérios divinos e a sua admissão do milagre como fenómeno autêntico de intervenção entre o natural e o sobrenatural, pelo qual a Providência divina prestaria o seu socorro amante ao processo de evolução da humanidade e de reintegração da natureza no seu estado originário. Deus revelava-se por intermédio da palavra inspirada pela mediação angélica àqueles que foram escolhidos para revelarem aos outros homens os mistérios divinos⁷⁶⁷.

6.3.5. A relação entre a ciência, a filosofia, a ética, a estética e a religião na adesão ao Mistério de Deus e à Graça da Criação

As provas mais verdadeiras da existência de Deus encontram-se na oração e na experiência religiosa: «Todo o homem que, elevando a sua meditação ao plano da oração, ousa humildemente pensar o seu louvor glorioso, não tardará a reconhecer que verdadeiramente existe natural mediação entre o pensamento humano e o pensamento divino»⁷⁶⁸. Do carácter misterioso, incognoscível e incompreensível que Álvaro Ribeiro atribuía à essência de Deus, parece resultar uma oposição clara à ontologia do Espírito de Leonardo Coimbra. Se Deus, coisa-em-si, absoluto, infinito e universal, se encontra envolto num mistério inacessível à razão, então não pode haver ciência

⁷⁶³ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, pp. 111-113; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 138.

⁷⁶⁴ Cf. *idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 196.

⁷⁶⁵ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, pp. 69-70.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁶⁷ Cf. *ibidem*, pp. 111-113; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 103; *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, pp. 37, 39 e 93.

⁷⁶⁸ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 113. «A oração que é, para nós, a prova da existência de Deus» (*Idem*, *Apologia e Filosofia*, p. 113.)

filosófica da essência espiritual mas apenas fé religiosa, isto é, crença na palavra de Deus, a única que se encontra legitimada por autoridade divina. Ao contrário, é legítima a fenomenologia do Espírito, enquanto ciência das suas aparições, manifestações, objetivações, atos e obras, isto é, os sinais, símbolos e mitos, através dos quais se pode aceder à essência espiritual⁷⁶⁹.

No entanto, importa sublinhar que também Leonardo Coimbra apresenta a essência de Deus como Mistério. Se pela dialética racional acedemos ao plano do *volume espiritual* e reconhecemos as suas relações de coordenação na ordem da beleza e do bem, a fonte divina e infinita dessa coordenação nas ordens da vida, da beleza e do bem pertence já ao domínio do *hipervolume espiritual*⁷⁷⁰ e só através da *revelação* e do *lirismo metafísico* alguma coisa pode ser dita. Trata-se do plano do perfeito amor de companhia da Consciência-Deus com as sub-consciências⁷⁷¹, que pela nossa finita razão nos leva a podermos falar apenas pelo discurso poético-analógico. Reconhecendo esta inadequação na relação entre o pensar e o Ser de Amor e Excesso, Álvaro Ribeiro afirma que o verdadeiro filósofo, dotado de uma razão integral animada, ao meditar nos problemas humanos, nos segredos naturais e nos mistérios divinos, exprime-se mais vezes por processos estéticos que por processos teóricos e práticos: «Não há só expressão lírica de quem cogita na reclusão da sua subjetividade, mas também expressão dialogada e dramática, preparatória do êxtase épico e entusiasta»⁷⁷². Admite o autor que, concebendo a filosofia essencialmente como o estudo do invisível, insensível e sobrenatural, é normal que o resultado dessa investigação se exprime de forma indireta na arte e na religião, de modo simbólico e poético⁷⁷³.

Mas não se trata de um lirismo qualquer, porque como reconhece Álvaro Ribeiro, a razão estética pela qual a alma se exprime tem a sua forma superior no plano filosófico metafísico, que não se reduz a afirmar a constância das paixões, sentimentos e tendências, nem a afirmar a precaridade da virtude ante os vícios, mas apresenta o itinerário do descontentamento e inquietação do homem na procura do que lhe falta, primeiro na Natureza e depois em Deus⁷⁷⁴. De acordo com Leonardo Coimbra, é no voo do *lirismo metafísico* pela inteligibilidade da analógica e poética razão mistérica que se dá a passagem da análise metafísica das correntes de evolução do volume físico-espiritual

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 65 e 127; *idem*, *Liceu Aristotélico: Lógica e Psicologia*, op. cit., 23-24; *idem*, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 30.

⁷⁷⁰ Cf. Leonardo Coimbra, «O mistério», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 182. Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, 2004, p. 17 [3].

⁷⁷¹ Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 292 [385].

⁷⁷² Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 133.

⁷⁷³ Cf. *ibidem*, p. 139.

⁷⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 134.

do Universo (matéria, vida e memória), para a consideração metafísica do *hipervolume espiritual* da realidade divina, que explica e gere essas tendências evolutivas⁷⁷⁵. A realidade infinita do *hipervolume espiritual* é a Consciência divina, a Memória perfeita, que numa vida de puro amor e inesgotável fraternidade, sustenta todo o Universo⁷⁷⁶. Através da *visão ginástica* ou *visão beatífica*, que advém do plano da experiência-síntese metafísico-religiosa de desinteressada indagação e poética embebedura amorosa, podemos reconhecer a relação da Consciência-Deus com as consciências, em misteriosa Vida de saudosa coeternidade.

Para Álvaro Ribeiro, reside neste sentido de *visão beatífica* ou *ginástica* ou *mistérica* «o princípio superior a que se subordinam a razão teórica, a razão estética e a razão prática»⁷⁷⁷. Uma visão que se apresenta como o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir e o sentir, constituindo a realidade do fundamento e do firmamento. Pela noção de *razão animada*, Álvaro Ribeiro faz coincidir a razão com a essência espiritual do homem, entendida como energia livre e criadora⁷⁷⁸. A mesma coisa, podemos dizer da noção de *razão comovida* de Manuel Cândido Pimentel ou da noção de *razão cordial* de Afonso Botelho, uma razão aberta ao outro de si própria, no reconhecimento de que há matéria pensável que vem do *coração*, do *sentimento*, da intuição sensível e da imaginação compreensiva: «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência»⁷⁷⁹. O movimento da reflexão filosófica, enquanto *Teoria*, é o lugar mais elevado do pensamento meditativo, o qual, através da unidade entre o saber poético-intuitivo ou emocional e o saber lógico-conceptual ou reflexivo⁷⁸⁰, tem como função ver a realidade tal como ela é⁷⁸¹ e tem como objetivo final a visão de Deus ou a sua intuição beatífica no perene dinamismo saudoso do seu Amor⁷⁸².

Citando Octave Hamelin, Álvaro Ribeiro defende que através da categoria de pessoa podemos conceber, de forma analógica, a existência de Deus e usando os processos de medida, correspondência e representação, que se compõem no tempo e no espaço, podemos fazer prova dessa existência, mas sobre a essência de Deus e sobre a sua relação gloriosa com as almas e os

⁷⁷⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 291 [383].

⁷⁷⁶ Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, C, p. 367 [301].

⁷⁷⁷ Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 13.

⁷⁷⁸ Cf. *ibidem*, pp. 107-108.

⁷⁷⁹ Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996, p. 70.

⁷⁸⁰ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «Meditação sobre o Tempo na Experiência Saudosa», in AA. VV., *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, p. 78.

⁷⁸¹ Cf. Afonso Botelho, *Perspectiva Teórica sobre os Descobrimentos*, Lisboa, Edições Leonardo, 1991, p. 35.

⁷⁸² Cf. *idem*, *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1996, pp. 18 e 173.

anjos, nada podemos conceber em termos lógico-demonstrativos, restando-nos o recurso à revelação e à linguagem poética e simbólica:⁷⁸³ «O infinito, o universal e o absoluto escapam à metodologia da prova. Compreende-se que se fale de provas da existência de Deus, porque existência é manifestação, mas ninguém falará das provas da essência de Deus, porque a essência de Deus nos é incompreensível»⁷⁸⁴.

Através do processo de analogia, que é um processo de inferência ascendente que transcende a linha do discurso temporal e espacial, inquirindo dos meios para os fins, dos efeitos para as causas e dos acidentes para as substâncias, chegamos à noção de absoluto, infinito e incondicional. Para Álvaro Ribeiro não é incorreto aplicar este processo de analogia do homem para Deus, o qual não tem de levar ao erro do antropomorfismo, porque o que possa existir de análogo do homem para Deus não tem por termo inferior o que de mais miserável se apresenta aos nossos sentidos, mas sim o que de melhor se esconde na corporeidade humana. Por isso, o atributo da personalidade é aquele que melhor pode caracterizar a realidade de Deus: «Decerto que a personalidade divina será uma personalidade infinita, o que aos mortais parece absurdo, mas impiedoso seria negar a Deus a personalidade, pensar Deus num predicado inferior à personalidade, ainda que lhe concedendo outros atributos infinitos»⁷⁸⁵.

Só concebendo a personalidade de Deus podemos ter esperança que sejam conhecidas as nossas preces e orações. Pela oração, o ser humano reconhece a existência de uma natural mediação entre o pensamento humano e o pensamento divino. Para Álvaro Ribeiro, a oração que é realizada no plano daquilo que Leonardo Coimbra chama experiência religiosa, é a prova da existência de Deus⁷⁸⁶. No exercício da meditação dos mistérios, a razão, iluminada pela fé, transforma-se em inteligência e acede aos limites dogmáticos da autoridade religiosa⁷⁸⁷. No entanto, a contemplação da realidade divina, pela oração, não anula a nossa identidade espiritual, como defende o panteísmo, porque nesta perspectiva a distinção intelectual entre Deus e as almas não se desfaz⁷⁸⁸.

Pela Graça da comunicação de Si mesmo através da Revelação no Espírito do seu Filho encarnado, Deus presentifica-se e anuncia-se aos que o podem ver (*visão ginástica* ou *inversa*) como Mistério transcendente que só o pobre olhar auroral do humilde poe­mar pode alcançar, ou seja, presentifica-se não como um desafio à inteligência para possuir e clarificar como se de um problema a resolver ou enigma a decifrar se tratasse, mas para amar e confiar,

⁷⁸³ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, p. 158.

⁷⁸⁴ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 112.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁷⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁷⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 109.

⁷⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 111.

no acolhimento da sua auto-desvelação enquanto velado e encoberto⁷⁸⁹. Tal como adverte Álvaro Ribeiro, os acontecimentos espirituais do mistério da criação, do mistério da morte e da experiência da Graça, não são uma verdade secreta ou um problema que a ciência experimental possa decifrar e pôr ao alcance dos sentidos externos do homem. Álvaro Ribeiro afirma que a redução do *mistério a problema* se deve à falta de aplicação da hermenêutica estética:

A dificuldade de configurar artisticamente os acontecimentos espirituais, quer dizer, a falta de leitura estética e de cultura imaginativa obriga muita gente a enunciar os mistérios em termos de segredos, e os segredos em termos de problemas, ou, o que é o mesmo, a descer da teologia para a cosmologia e da cosmologia para a antropologia, quando se trata de desvendar a origem da morte.⁷⁹⁰

Pela Revelação da Graça, a que a investigação experimental positivista não pode aceder, o Mistério dá-se à razão e emoção humanas em relação dialógica e discurso poético-analógico, convocando a um convívio que permite compreendê-Lo na sua inobjetividade supracategorial de divina treva. Esta razão é a faculdade que tem como objeto o que compreende sem ser compreendido, o que pode ser acolhido e não pode ser julgado, isto é, o Mistério, que tem como última palavra salvadora, não o conhecimento, mas o amor: a verdade do Mistério é o Amor criador que se comunica e tudo garante no ser pela Graça. A vida do amor encerra uma dimensão mistérica que só pode exprimir-se por alegorias⁷⁹¹ e o amor redentor de Deus revela-se pela Graça da sua presença na glória da Criação, na beleza e harmonia da Natureza, na verdade da ação inteligente, na bondade da ação misericordiosa, na liberdade da ação criadora e inventiva e na revelação da Encarnação e ressurreição, que se constitui como meio redentor: «O mistério da encarnação é solidário do mistério da redenção»⁷⁹².

O homem participa deste Mistério e, por isso, o amor humano participa da realidade transcendente do amor divino: embora se expresse por sentimentos e paixões, o amor tem um carácter ontológico, cabendo à arte, nomeadamente à poesia, a tarefa da sua humanização. Como descreve Álvaro Ribeiro, o amor de Deus imanentiza-se e revela-se na humana plural unidade das ordens corporal, anímica e espiritual da vida afetiva, imaginativa

⁷⁸⁹ No Concílio Vaticano I, Deus vivo e criador, senhor do céu e da terra, é definido como eterno, onipotente, imenso e incompreensível, isto é, infinito em seu entendimento e vontade e distinto de tudo o que existe e pode ser concebido fora d'Ele mesmo. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 3001.

⁷⁹⁰ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada. Sumário de Antropologia*, pp. 328-329.

⁷⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 262.

⁷⁹² Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 202.

e racional, não podendo ser reduzido à vida instintiva, nem podendo ser reduzido à vida judicativa:

Confundir a vida instintiva, a que o sedutor se cinge, com a vida emocional, apenas porque uma e outra se denunciam pelo comportamento fisiológico, equivale a confundir imanência com transcendência. A palavra intervém sempre para humanizar a vida, e é pela magia das palavras, ou pela poesia, que o homem e a mulher se pode assegurar de estarem ou não perante o amor. Sem eloquência não há vida amorosa, e a prova é que para simular o amor em actos de sedução é indispensável recorrer a palavras falsas.⁷⁹³

É a Graça que torna possível que Deus seja experimentado transcendentemente como Mistério indizível e inabarcável e como condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento categorial objetivo: na comunicação de Si mesmo ao espírito criado, Deus permanece essencialmente misterioso, não como uma verdade alheia ao pensamento – entendido este como puro exercício de evidência e decifração lógica e conceptual –, mas como uma verdade que se comunica Mistério à inteligência integral na sua una atividade de conhecer e amar, sentir e imaginar, crer e compreender. Deus é Mistério, não no sentido de obscuridade, mas no sentido de Excesso e Plenitude que a realidade finita da inteligência humana não pode abarcar. Deus não é uma substância, mas é pessoa, ou seja, amor, vontade e inteligência, mas tais predicados são transcendentais, pelo que a relação do homem com Deus criador faz-se de forma simbólica, poética e analógica⁷⁹⁴.

6.3.6. A redenção escatológica: a morte como libertação para a imortalidade do Paraíso através do mistério da ressurreição

Esta mediação estética estará presente na reflexão sobre as realidades últimas do tempo escatológico e da libertação definitiva do homem para a vida eterna da comunhão em Deus, com o recurso à representação imaginária do regresso ao paraíso, mas no reconhecimento de que o seu verdadeiro significado apenas se dá na correlação entre a teologia revelada e a teologia filosófica. A noção de *Paraíso perdido* remete para uma realidade valiosa que a humanidade procura: «*Paraíso perdido*, na acepção portuguesa do termo, é aquele que a humanidade em geral, e cada homem em particular, se esforça por produzir ou procurar»⁷⁹⁵. Uma realidade que significa uma vida plena de amor em perfeita harmonia com Deus e a Natureza, sem o sofrimento dos

⁷⁹³ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 251.

⁷⁹⁴ Cf. *idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 178.

⁷⁹⁵ *Idem*, «Os paraísos perdidos e as ilhas afortunadas», in *Dispersos e Inéditos*, vol. III, Lisboa, INCM, 2005, p. 89.

trabalhos e das doenças, dos ódios e injustiças, que se perdeu e esqueceu e que agora apenas permanece na alma dos poetas:

Um paraíso para sempre destruído ou esquecido só pode persistir em representação imaginária, tão agradável à mente dos saudosistas que da nostalgia para a elegia lavram breves melodias poemáticas. Característica dessa mansão edénica é a inexistência total do trabalho ou castigo, pois nela vivem homens e mulheres de uma limento de graça, em perpétua caridade da Natureza.⁷⁹⁶

O regresso a este estádio de vida humana tão distante no tempo, que é figurado no espaço na representação do regresso às lendárias Ilhas Afortunadas, é concebido por Álvaro Ribeiro como um esforço ou uma ascese do homem, que não é um inútil num mundo feito, mas obreiro de um mundo a fazer, no reconhecimento de que a existência do mundo e do homem não estão absolutamente determinadas, mas vão-se realizando de acordo com os seus desejos, sonhos e ações. Associando o verdadeiro regresso ao paraíso à viagem interior de cada um, no desenvolvimento estrutural da sua auto-transcendência cognoscente e agente, racional e afetiva, noética e pística, o filósofo português apela para a necessária transição da descrição mítica para a reflexão filosófica, recuperando-se a representação simbólica no plano da redenção escatológica, cuja configuração é feita na unidade entre a fé e a razão:

O regresso ao paraíso é viagem mental que aparece verticalmente figurada na comédia de Dante. Admirável transição simbólica para a interpretação filosófica, contentamento para aqueles que distinguem conceitos, e não já imagens, entre Terra e o Céu.⁷⁹⁷

Significa assim, que esta referência do regresso ao «Paraíso perdido» não é apresentada por Álvaro Ribeiro no sentido pretérito de paraíso terrestre, mas sim no sentido espiritual da vida eterna futura, que nos é proporcionado pela experiência religiosa profética e messiânica, cuja fé encerra uma depuração racional da configuração mítica do real: «O paraíso perdido é, afinal, a palavra perdida. Eis por que só um messianismo religioso, profundamente racionalista e isento de mitos, poderá dizer a palavra que a arte não consegue soletrar»⁷⁹⁸. Nestes termos, o autor afirma que para uma correta compreensão da noção de paraíso é necessário ascender da representação mítica da arte para a representação mistérica da fé, resgatando o verdadeiro significado de uma palavra profética que entrou em decadência no uso comum e académico, mas que continua a ser a mais indicada para narrar a insondável glória de Deus:

⁷⁹⁶ *Loc. cit.*

⁷⁹⁷ *Loc. cit.*

⁷⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 90.

Palavra de fé, palavra de profetas e de professores, decadente ou decaída por singular fenómeno de ensurdecimento fonético, já quase não chega a ser proferida, embora permaneça escrita nos livros que verdadeiramente narram a imarcescível glória de Deus.⁷⁹⁹

No âmbito do estabelecimento de uma estreita relação entre a antropologia, a cosmologia e a teologia, Álvaro Ribeiro concebe a morte como uma libertação para a imortalidade, concedida pela incorporação na ressurreição de Cristo, na unidade corporal do conhecimento e das ações, e que no termo último vai exigir os juízos do purgatório e do inferno, considerando esses estados relativos em relação ao Bem e em comparação com a condenação na forma limite do nada, a qual, de igual modo, é impossibilitada pelo socorro divino:

Esses mesmos homens, que dizem não temer as penas do purgatório, nem as penas do inferno, numa afirmação de coragem que é meramente intelectual, deveriam refletir em que para termo da vida terrestre não pode haver maior condenação do que o regresso à não-existência, ao não-ser, ao nada⁸⁰⁰.

Neste sentido, Álvaro Ribeiro partilha a posição de Leonardo Coimbra que afirma só se compreender a incompatibilidade da Caridade com a Justiça e a impossibilidade de um *comunismo soteriológico* e de uma *unanimidade na salvação* numa conceção dualista e materialista do real, em que o Mundo seja visto como Mal e Deus como longínquo. Só se compreende essa incompatibilidade numa posição em que o pecado, considerado como realidade material, não possa ser expiado e redimido na colaboração entre a humildade do arrependimento e da conversão e a Graça do perdão, a qual tem o poder de restabelecer a harmonia perdida⁸⁰¹, tal como se comprova pelo mistério da encarnação de Cristo que vem superar a justiça da Lei judaica com a misericórdia da nova lei do Espírito: «Na doutrina da Igreja, sabemos que Cristo realiza o trânsito da lei para graça, ou da justiça para a misericórdia»⁸⁰².

Perante a realidade desconcertante do sofrimento e da incompreensível disposição da liberdade, que pode conduzir ao mal, reforçamos a convicção de que é o Mistério quem salva na autoridade do Seu Amor, mesmo que nem sempre se compreendam os caminhos do plano redentor: «A Caridade é também Justiça»⁸⁰³. Só a Graça de Deus pode socorrer os homens da perdição

⁷⁹⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰⁰ *Idem, A Razão Animada*, p. 332.

⁸⁰¹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2012, pp. 378-379 [306].

⁸⁰² Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 237.

⁸⁰³ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, in *Obras Completas*, vol. VII,

da dor, do pecado e da morte⁸⁰⁴ e a validade desta afirmação está assente no acontecimento da encarnação de Cristo⁸⁰⁵ e na crença da sua última vinda para reintegrar tudo na harmonia da unidade originária⁸⁰⁶.

A partir da noção de que a língua permite ao pensador apreender as significações universais, captar as essências ideais e intuir o inefável, tendo a faculdade de relacionar a temporalidade do Verbo com a eternidade do Espírito⁸⁰⁷, a teologia da humanidade de Deus de Álvaro Ribeiro afirma que quem praticar a oração admite facilmente que a divindade se revele à humanidade nos termos apresentados pelas Sagradas Escrituras⁸⁰⁸, em que o acontecimento da Encarnação de Cristo condensa o mistério da inserção do Logos na carne corruptível e sofredora, assumindo o mal e a finitude para as redimir⁸⁰⁹, pela integração do finito no infinito, do relativo no absoluto e do particular no universal⁸¹⁰.

Da mesma maneira, Amorim Viana, a partir da leitura de Espinosa, já descrevera a impossibilidade humana de ofensa à Onipotência de Deus: «[...] se uma injúria vil não pode atingir a alma generosa, como hão-de as blasfêmias dos perversos chegar à serenidade do Onipotente? As vistas de Deus penetram até aos últimos confins do Mundo, mas só para aí descortinar o bem e lançar as sementes da sua graça eficaz; o mal é-lhe totalmente inacessível»⁸¹¹. Mostrara também a impossibilidade de Deus se vingar no homem com penas eternas ou com a extinção das consciências, porque o fim da consciência, que está além da morte, é o Sumo Bem, eterna essência do nosso ser em eterna criação: «Supor que a consciência se extingue é, pois, supor que Deus deixa de criar»⁸¹². Deus é garantia da nossa imortalidade em comunhão de amor e não em ausência do mesmo, porque isso contradiz a realidade do próprio Deus:

Aspiramos todos a um fim, que é a ideia que possuímos do Sumo Bem; e essa ideia, que se alarga e se aperfeiçoa progressivamente,

p. 387 [313].

⁸⁰⁴ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 171.

⁸⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 175.

⁸⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 179.

⁸⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 35.

⁸⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁸⁰⁹ Cf. *idem*, *A Literatura de José Régio*, p. 14. A reflexão sobre a noção de Encarnação é mesmo apresentada pelo próprio autor, de forma despropositada e etnocêntrica, como uma das especificidades da filosofia portuguesa: «a superioridade da filosofia portuguesa sobre a cultura da Europa central mais uma vez se afirma ao interpretar o Cristianismo e ao situar o mistério da Encarnação no quadro mais adequado da especulação teológica.» (*Idem*, *Dispersos e Inéditos*, I, p. 508.)

⁸¹⁰ Cf. *ibidem*, *A Arte de Filosofar*, p. 130.

⁸¹¹ Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, INCM, 1982, p. 269.

⁸¹² *Ibidem*, p. 270.

só pode ser a ideia que de nós tem Deus, ideia arquetípica, causal, eficiente, de nós mesmos, essência eterna do nosso ser. Porque as ideias divinas não morrem, são eternas como a substância em que residem, e a imortalidade do nosso indivíduo é tão segura como a do seu autor.⁸¹³

Para Amorim Viana, como para Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, não há Inferno nem Satanás, porque não há criatura que não seja na ação divina⁸¹⁴, embora o primeiro não admita a noção de redenção escatológica, porque concebe a imortalidade ou a *vida eterna* ainda como uma imperfeição. No âmbito do movimento redentor da permanente ação criadora de Deus, desenvolvido pelo criacionismo leonardino que é partilhado por Álvaro Ribeiro, este mistério escatológico da imortalidade das almas e da glorificação da realidade corpórea, representado pela afirmação judaico-cristã da ressurreição universal no Fim dos tempos, é resultado, não apenas de uma divina sanção da moral humana depois da morte⁸¹⁵, mas também de um efetivo movimento do espírito e da matéria para a nutrição do absoluto. Considerando o evolucionismo no plano mais vasto da dinâmica do espírito e não apenas no nível transformista da alteração das espécies animais, Álvaro Ribeiro afirma que todos os homens são chamados a contribuir para a redenção universal, da qual participam os corpos:

Se para além do corpo aparente, que nós vemos ter figuração apolínea, não existisse outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, teríamos sérias dificuldades para entender a verdade católica da reencarnação ou da ressurreição da carne.⁸¹⁶

Também para o cristão católico Álvaro Ribeiro a noção de ressurreição não tem um sentido gnóstico de mera libertação das almas da prisão do corpo, mas tem o sentido de espiritualização da carne em que é salvaguardada a identidade corpórea do ser humano ou a sua individualidade, constituindo-se a glória celestial da vida plena numa fraterna relação de comunhão de todas as criaturas com Deus e não numa diluição panteísta na Unidade indiferenciada do *Absolutus*: «Enganam-se os que vão para Deus, voltando as costas à Natureza. Quem se quiser salvar, há-de salvar os outros. Quem renegar a Natureza renega a Deus»⁸¹⁷. O autor reforça esta ideia, apresentando uma certa continuidade entre esta vida finita da existência terrena da corporeidade material e a vida infinita celestial da corporeidade espiritual: «Todos

⁸¹³ *Loc. cit.*

⁸¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 275.

⁸¹⁵ Álvaro Ribeiro, *A Razão Animada*, p. 333.

⁸¹⁶ *Ibidem*, pp. 330-331.

⁸¹⁷ *Idem*, *A Arte de Filosofar*, p. 188.

os homens são diferentes, e por suas diferenças se distinguem e separam, não só no plano visível como no invisível»⁸¹⁸. As noções de liberdade, salvação e graça, por contraposição com as noções de necessidade e predeterminação, apenas se sustentam numa filosofia que afirme a diferença amorosa de todos os homens perante Deus:

Só o princípio de individuação permite integrar a ideia de amor na vida religiosa, para que a pessoa livre atinja pela dedicação e pela dádiva a forma superior do sacrifício. O amor ao próximo realiza-se no círculo de família, e por dilatação se estende a outros ambientes sociais.⁸¹⁹

Essa continuidade entre a vida temporal da perdição e a vida temporal escatológica de ascensão para a vida eterna celestial é representada pela ideia de «conciliação futurista da República dos homens com o Reino de Deus»⁸²⁰, que começando nos tempos escatológicos da Encarnação de Cristo se plenifica na parusia com a presença definitiva de Cristo após a segunda vinda e com a consumação do mundo e da História através da humanidade glorificada do próprio Cristo. É um acontecimento que começa com a ressurreição de Cristo, a sua ascensão ao Céu e a descida do Espírito Santo, e prossegue na História salvífica da Humanidade, consumando-se o seu final, precisamente, com aquilo que as Sagradas Escrituras designam de *παρουσία*. À consumação deste processo, cuja duração intramundana depende da ação inefável da liberdade de Deus e de que nada sabemos (Mc 13,32), denomina-se parusia de Cristo.

De acordo com a perspectiva ortodoxa, nela se faz patente a todos que o fundamento e ponto culminante deste caminho é a realidade de Cristo ressuscitado, que regressa e por Ele todos serão consumados na salvação ou perdição eterna. No entanto, de acordo com a perspectiva de Álvaro Ribeiro, que segue a noção de restauração do mundo da apocatástase de Orígenes perfilhada por Amorim Viana e Leonardo Coimbra, o retorno de Cristo no dia do juízo não poderá deixar de culminar na salvação universal. O homem é um ente espiritual singular, que subsiste em si mesmo e não se reduz a mero momento ou fator do cosmos, mas que está ligado ao destino da humanidade e do mundo (escatologia individual e universal). O conceito de imortalidade de Álvaro Ribeiro fundamenta-se na fé de que a morte é um momento no processo da libertação dada pela ressurreição universal e não apenas pela salvação de alguns: «Longe porém, de nos satisfazermos com uma soteriologia

⁸¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 132-133.

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 145.

individualista, cremos na solidariedade da salvação de cada homem com a salvação da humanidade»⁸²¹.

A consumação da História e do Mundo em liberdade não é apenas resultado da sua evolução imanente, mas também da soberana disposição de Deus. A parusia de Cristo é manifestação do amor de Deus, pelo que no fim dos tempos a justiça divina aplica-se de modo definitivo a toda a humanidade. Aqueles que viveram no inferno da cisão de Deus, quer na existência terrena antes da morte física, quer no purgatório e no inferno provisório que resultaram do juízo particular no momento da morte terrena, serão confrontados com a Luz arrebatadora da última vinda de Cristo e, nesse momento do juízo final universal, a incomensurável força do Amor iluminará as consciências, e os seus corações serão convertidos ao Bem definitivo e eterno da amorosa Vida em Deus ⁸²².

No dia do juízo final, pelo poder da Graça de absoluta transfiguração do mal em bem, eliminando todos os atos maus pela força do renovado amor, o Mundo será restaurado em Cristo de forma universal (*apokatástasis*), tudo regressando à origem divina⁸²³. À semelhança da teoria da redenção universal de Leonardo Coimbra, inspirada na patrística de autores como Orígenes e São Gregório de Nissa, a filosofia cristã de Álvaro Ribeiro também defende que Homem e Natureza serão reintegrados no Reino de Deus de forma integral⁸²⁴. No seu entender, a redenção estende-se não só aos homens, mas a todas as criaturas⁸²⁵, não pelas teorias do panteísmo e do imanentismo desenvolvidas pelo pensamento gnóstico de autores como Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, mas pela mediação do Mistério da encarnação e ressurreição de Cristo. Podemos confirmar esta ideia recorrendo a uma passagem de Álvaro Ribeiro em que ele identifica essa distinção de perspectivas entre o seu mestre criacionista Leonardo Coimbra e outros pensadores da Renascença Portuguesa: «Fácil é, agora, compreender que, pelo seu repúdio do emanatismo, do evolucionismo e do panteísmo, Leonardo Coimbra não possa ser considerado representante do movimento da Renascença Portuguesa»⁸²⁶. A espiritualização integral de toda a realidade, quando Deus for tudo em todos, dá-se, não de forma necessária e imanente pelo regresso da única realidade divina da sua dispersiva pluralidade à unidade originária, mas pela ação sobrenatural da Graça que de forma misteriosa restabelece todas as criaturas na harmonia divina da Relação, tal como é representado pela imagem do Paraíso.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 335.

⁸²² Cf. Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, pp. 125-127.

⁸²³ Cf. Orígenes, *Peri Archon*, I, 6, 2.

⁸²⁴ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, p. 142.

⁸²⁵ Cf. *ibidem*, p. 158.

⁸²⁶ *Ibidem*, p. 210.

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 do 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 Maria 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 pecando 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, consequentemente, 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 culmina 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 sobrepõe-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 Leonardi-na 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 concepção 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 dialética, 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 é 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 génese do Amor, tal como está indicada no relato bíblico do Génesis:

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 Parménides 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 perfetibilidade 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 Vicens, 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.

orações boas»⁹⁰⁸. Recebidos pelos aldeões da terra a que chegaram, rezaram com eles as orações da sua fé. Daí Dalila dizer: «O reconhecimento, identificação e união fraterna entre os portugueses, através do vasto mundo», faz-se mediante a fé e o carácter missionário das viagens marítimas⁹⁰⁹. Sabedoria, santidade, *caritas*: valores que orientam a realização da igreja, «como missão sem cessar se fazendo no tempo e no espaço (...) realização (...) do corpo místico de Cristo – pela reunião, em seu nome, de alguns portugueses» em vários cantos do mundo⁹¹⁰.

Evidentemente, a leitura de Dalila não é ingénua. A busca do lucro, caracterizou também, para alguns, a procura das riquezas e a violência da conquista. Mas o projeto original, que norteia as navegações, teve um sentido mais amplo, de evangelização e conversão do mundo à vida do espírito. Sofisticadamente preparadas pela Escola de Sagres, as viagens implicavam sólido conhecimento científico e, ao mesmo tempo, submissão a um desígnio maior: o da peregrinação em busca da conversão pessoal e despojamento, em vista da salvação da alma.

O tema da viagem como travessia do espaço e travessia da alma já aparecia em dois textos anteriores de Dalila: *Duas Epopéias das Américas*, de 1974 e *A Nova Atlântida* de 1977.

Em *Duas Epopéias das Américas*, Dalila aborda, em parte do livro, a obra de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*. O romance do autor brasileiro estabelece uma analogia entre travessia do sertão e a aventura da alma, a progressiva expansão da consciência do personagem principal, o jagunço Riobaldo, que o leva a assumir a trajetória do herói, na medida mesma em que seus feitos o conduzem ao um confronto consigo mesmo. Dalila propõe uma analogia entre a travessia do sertão e a travessia do mar, assinalada também por Elizabeth Hazin, especialista brasileira em Guimarães Rosa, que encontrou no acervo de Guimarães Rosa, na Universidade de São Paulo, textos da *Odisséia* anotados por Rosa, na época em que preparava o seu romance, e estabelecendo analogias entre viagem de Riobaldo e a viagem marítima de Odisseu.

No texto de 1977, *A Nova Atlântida*, dedicado à poetisa paulista Dora Ferreira da Silva – editora da revista *Cavalo Azul*, no qual foi publicado o artigo «A Peregrinação» – Dalila estabeleceu uma analogia entre a ação civilizadora dos gregos antigos e a de Portugal, na modernidade. Nos primórdios da civilização ocidental, os gregos buscavam a verdade, tesouro supremo; na modernidade, «os navegantes ibéricos seriam os continuadores de Ulisses»⁹¹¹, estabelecendo laços entre a busca da verdade e a viagem marítima. Primeiro, os cretenses e venezianos, no Mediterrâneo; depois, no Atlântico, os ibéricos.

⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁰⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁹¹¹ *Idem*, *A Nova Atlântida*, Porto, Lello & Irmão. Ed., 1977, p. 14.

Na viagem, metafóricamente se realiza, entre os gregos, o milagre da razão liberta do mito, o percurso do mito ao logos; na península ibérica, dá-se a redescoberta do valor do mito, iluminado pela razão, que desdobra seu significado simbólico. Em Portugal, D. Henrique teria tido um papel análogo ao de Odisseu, entre os gregos: fazer nascer um cosmos do caos. Diz Dalila: «Aqui na Península, o Oriente e o Ocidente, a pré-história e a história, o mito e a razão (...) se unirão no exacto ponto e momento de 1500»⁹¹².

Um capítulo especialmente interessante, no livro, é o intitulado: «Os Lusíadas ou a procura da totalidade», no qual, a partir de Camões, Dalila revê o significado e o papel de Portugal na história, no início da modernidade: unir Ocidente e Oriente, «pela descoberta do caminho marítimo para a Índia»⁹¹³, estabelecendo, assim, uma compreensão una do mundo, pela complementaridade entre os opostos. A pensadora aponta, uma vez mais, analogias entre a saga da viagem marítima portuguesa e as viagens descritas na *Odisséia* e na *Eneida*. Representando seus respectivos povos, o grego e o romano, Odisseu e Enéias têm, nos poemas, papel análogo ao que Camões atribuiu a Vasco da Gama: a viagem não é só um percurso no espaço mas também ascense, iniciação, exposta através das figuras exemplares dos heróis e da travessia do tempo, dos naufrágios e da morte.

Para os portugueses, a terra sagrada que buscavam, espaço do tesouro material e espiritual é a Índia. Chegar até lá supõe a travessia do mar, prova e confronto com o monstruoso, o terrível, assimilado depois ao sagrado abissal, mistério tremendo que é preciso investigar, para ter acesso ao conhecimento.

Conhecimento do caminho das Índias; mas também conhecimento que implica uma abolição do tempo e do espaço, o encontro entre eternidade e tempo. A finalidade da aventura é conhecer a verdade; unir os opostos – Oriente e Ocidente; o serviço de Deus, a difusão da fé; o encontro do próprio centro, pelo cumprimento de um destino espiritual. Na viagem, a Índia é a metáfora da transcendência, do espaço sagrado e paradisíaco. E a missão dos portugueses é «abrir e possuir o mar, e salvar a terra dos homens»⁹¹⁴.

O percurso no espaço, através do mar, é metáfora do sacrifício e ascense, tarefa do herói que vai até o outro mundo – representado metaforicamente pela viagem ao Oriente e o retorno à pátria. Dois paraísos movem a busca: Portugal, no Ocidente, como pátria à qual regressar; a Índia, no Oriente, como terra sagrada, repleta de ouro e especiarias – metáforas das riquezas espirituais. Um duplo percurso: no espaço e na alma, é oferecido ao herói, Vasco da Gama; seu objetivo é a realização de uma obra universal, que cabe a Portugal e seu povo. O mar, físico, é caminho e perigo; o mar simbólico é encontro com o mistério cosmogônico, com o sagrado em seu aspecto

⁹¹² *Ibidem*, p. 19.

⁹¹³ *Ibidem*, p. 109.

⁹¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

primordial. A Índia, o caminho da Índia, é também a tarefa «de reduzir as trevas à luz (...) o desconhecido ao conhecido (...) um caos a um cosmos»⁹¹⁵. É ainda caminho em direção a si mesmo, busca da sabedoria, rememoração e profecia do homem vindouro⁹¹⁶.

Em um texto mais recente, de 1999, *Dos mundos contíguos*, a estudiosa portuguesa oferece uma síntese, a nosso ver, de sua hermenêutica e dos símbolos da viagem. Desdobra, uma vez mais, o significado da viagem, reiterando que o objetivo dos navegadores era busca de saber e de riquezas materiais, mas sobretudo de conhecimento de si mesmos, despojamento perante as perdas e naufragos, auto-superação e obediência a uma missão de carácter religioso: difundir o cristianismo, evangelizar os povos, unir o mundo sob a égide do espírito, da generosidade e do amor.

Alargamento da consciência, procura do paraíso, ressonância de experiências místicas narradas por poetas e santos: as que possibilitam a aproximação entre eternidade e tempo, entendida como *regeneração*, *redenção* da *queda* e do *exílio* – metáforas da condição humana precária e mortal⁹¹⁷.

Na tradição portuguesa, herdeira dos mitos celtas e do sufismo, das tradições medievais – a procura do paraíso é tema constante, entendida como *viagem* às ilhas sem males, extra-temporais. Esses mitos são retomados por Camões em *Os Lusíadas*, de modo que a viagem portuguesa aparece como caminho em direção à Índia, ao Oriente, mas também como metáfora da busca da terra paradisíaca, da riqueza espiritual. O poema de Camões, sublinha Dalila, termina com a entrada dos nautas na terra divina, da juventude eterna, da imortalidade: as *Ilhas Afortunadas*. A viagem se faz com um duplo escopo: *temporal*, descoberta e caminho através do mar; *simbólico*, de redenção e imortalidade, superação do tempo.

Essa temática: de unificação do *mundo*, estabelecendo laços entre o Oriente e o Ocidente; de unificação do *homem*, que alcança a sabedoria, o conhecimento que leva ao mundo suprasensível, à liberdade e ao amor, está presente, diz Dalila, no projeto de Santo Agostinho e de Paulo Orósio; o de construção, no tempo, de uma via para o Absoluto. E se expressa na vida de Portugal, na poesia de Camões, «na profecia de Bandarra, Vieira e Pessoa, no sebastianismo e Quinto Império»⁹¹⁸, como busca do encontro entre eternidade e tempo, superação da morte, vivida na experiência extática como descreveram Santa Tereza, São Francisco e os místicos sufis⁹¹⁹.

A viagem aparece, na tradição e lendas portuguesas, como busca desse estado de consciência alargada, análogo ao êxtase ou ao sonho, que diversos mitos assinalam. Dalila aponta similaridades entre lendas medievais, celtas,

⁹¹⁵ *Ibidem*, p. 125.

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 133 e segs.

⁹¹⁷ Cf. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier/Montaigne, 1960, *passim*.

⁹¹⁸ Dalila Pereira da Costa, *Dos Mundos Contíguos*, Porto, Lello Ed., 1999, p. 18.

⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 25 e 27; 122 e segs.

mitos sumerianos e o entrelaçamento, em Portugal, de mito e história, na figura de D. Sebastião.

O mar, o sono e o sonho, a morte, são metáforas das vias de acesso ao além do tempo, à eternidade. O estado alterado de consciência, que representa o reconhecimento da passagem entre tempo e eternidade, é expresso pelo herói Vasco da Gama, nos Descobrimentos e por poetas e profetas, nos tempos ulteriores. Dalila estabelece uma analogia entre o tempo vivido pelos heróis na Ilha dos Amores, descrito por Camões, e a experiência iniciática dos Mistérios, na Grécia, que implicava o confronto com a morte. Orfeu, poeta e músico, era considerado o fundador dos Mistérios; era um mestre espiritual que conhecia o poder da música «de purgar e elevar o homem (...)»⁹²⁰. É também aquele que enfrenta a morte, desce ao mundo dos mortos e de lá retorna..

Na poesia, na música, a inspiração estabelece o laço entre o homem e o sagrado, o encontro com o real absoluto. Poesia e música, poesia e ascese, poesia e filosofia, são etapas da ascensão do homem na busca da verdade. Na obra de Dionísio Areopagita, na música de Bach, Mozart, Beethoven, cumpre-se, «do lado humano [a] subida à fonte da vida»⁹²¹, análoga à viagem metafórica da alma⁹²².

A aventura marítima aparece, para Dalila, como uma aventura *soteriológica*, busca do mundo arquetípico, que une o passado e futuro. A viagem dos nautas é uma das metáforas que mostram, no tempo e no espaço, a busca do sagrado, do absoluto. É obediência a um mandato do céu, de criação de uma comunidade espiritual; é desindividualização, santificação pessoal, santificação do mundo, levada a cabo por um povo e seus governantes. A ascese que este esforço implicou expõe uma tradição religiosa que inspirou reis e o messianismo português ulterior, de Bandarra a Vieira, até «os poetas e filósofos de *A Águia*, Pascoaes, Leonardo Coimbra e seus discípulos, Álvaro Ribeiro, José Marinho (...)»⁹²³.

O percurso dessa tradição está marcado pela aventura de partir e regressar a uma pátria; ao cumprimento da vida como ascese e redenção, à compreensão do tempo do ponto de vista do eterno, como o *Regresso ao Paraíso*, de Pascoaes, expressaria⁹²⁴, bem como a atuação dos mestres da *Renascença Portuguesa*. Nessa perspectiva, a esperança da unificação do mundo sob a égide do amor, expõe-se contemporaneamente como unidade do mundo de língua portuguesa, como realização do V Império mítico através do Atlântico e da união das raças lusíada, índia e negra, tendo o Brasil, nessa renovação do mundo, papel importante: o de expressar o amor, a sabedoria do coração,

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁹²¹ *Ibidem*, p. 96.

⁹²² *Ibidem*, p. 91 e segs.

⁹²³ *Ibidem*, p. 162.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 170.

a alegria, a liberdade. O projeto é «de instaurar sobre a terra a *Cidade de Deus*»⁹²⁵, «consumação da história, na paz e harmonia universal»⁹²⁶, realizando «a única e vera revolução sobre a terra: a espiritual»⁹²⁷.

Para Dalila, a missão espiritual que parece ter ido assinalada ao povo português é a realização da unidade do mundo sob a égide do espírito, metafórica e historicamente representada pelo diálogo Ocidente – Oriente – de que as navegações seriam um dos marcos, assim como o desbravamento do território do Brasil. Na opinião da pensadora, essa missão foi retomada contemporaneamente pelos pensadores e filósofos de *A Águia* e da *Renascença Portuguesa*.

A partir das afirmações da estudiosa portuguesa, podemos dizer que, em período mais recente, a vinda ao Brasil a partir da década de 50, no século XX, da chamada *Missão Portuguesa*, importante grupo de intelectuais portugueses que tiveram atuação marcante na vida cultural brasileira, atuando na Universidade de São Paulo; na Universidade de Brasília – da qual alguns foram fundadores, como Endoro de Sousa e Agostinho da Silva; na Universidade Federal da Bahia, para citar apenas algumas das universidades beneficiadas com a presença desses metres – parece traduzir uma nova etapa do projeto de unificação do mundo sob a égide do espírito.

O porte dessa atuação, no Brasil, ainda não foi completamente apreciado. Estudos sobre a *Missão Portuguesa* vem sendo feitos na Universidade Estadual Paulista⁹²⁸, na qual foram editadas as primeiras publicações destinadas a considerar o impacto dessa presença.

A própria Dalila, entre 1959 – 1965, viveu no Brasil e seus escritos, publicados na revista *Cavalo Azul*, assim como a dedicatória do livro *A Nova Atlântida* à Dora Ferreira da Silva, mostrou laços estreitos com o *Grupo de São Paulo*⁹²⁹, cujo impacto na vida cultural do país e no estabelecimento de laços com Portugal vem sendo examinados. Certo paralelismo de temáticas e fontes pode ser entrevisto nos escritos de Dalila e Dora Ferreira da Silva e mereceria ser aprofundado.

Em resumo, podemos dizer que, partindo de estudos sobre a viagem dos navegadores, entendida no seu duplo escopo: o de *unificar o mundo*, estabelecendo um diálogo entre o Ocidente e o Oriente, mediante a difusão do Cristianismo; o de *salvar a alma*, realizando missão de cunho religioso, a *viagem* é progressivamente vista por Dalila como metáfora da missão permanente do povo português, representante emblemático da humanidade em busca de

⁹²⁵ *Ibidem*, p. 177.

⁹²⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁹²⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁹²⁸ Fernando Lemos e Rui Moreira Leite (orgs.), *A Missão Portuguesa*, São Paulo/ Bauru, EDUSC/UNESP, 2003.

⁹²⁹ Constança Marcondes Cesar, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, INCM, 2000.

conhecimento e mudança qualitativa de consciência, possibilitando a união entre um saber religioso e a sabedoria do coração.

Examinando, de modo análogo ao procedimento de Eliade, no estudo comparado dos mitos de diferentes povos a expressão e o significado do sagrado, Dalila considera os mitos que narram as viagens iniciáticas dos gregos, dos celtas, dos místicos cristãos e sufis, à luz de tradição neoplatônica de Agostinho e Dionísio Areopagita, quando tratam da construção, no tempo, da *Cidade de Deus*, entendida como tarefa de cada um e de todos os homens. A mudança qualitativa da consciência individual e coletiva é a via da salvação. A pensadora desdobra, assim, os significados simbólicos da viagem como peregrinação no mundo e ascese.

6.6. A distinção entre o tempo mítico grego (angústia da tragédia) e o tempo histórico judaico-cristão (esperança bíblica) na teleologia escatológica de António Quadros

Samuel Dimas

6.6.1. A razão estática e a razão dinâmica

Defendendo a necessidade de conciliar a filosofia ontológica com a filosofia existencial e a filosofia da ação, António Quadros considera que a filosofia substancial e ontológica do Ser e da Existência deverá abrir-se na complementaridade necessária de uma filosofia verbal e energética da Ação e do Movimento⁹³⁰. Só há autêntica razão dinâmica, quando a inteligência é teleológica e se dirige para um *eschaton*, isto é, para um Fim de consumação ou reintegração plena de todas as coisas no Ser⁹³¹, tal como é proposto pela filosofia contemporânea portuguesa da *razão reintegracionista* de Sampaio Bruno, da *razão criacionista* de Leonardo Coimbra e da *razão animada* de Álvaro Ribeiro. Estas últimas, inspiradas nas intuições do movimento da evolução criadora de Bergson, apelam para a atualização das teorias dinâmica e escatológica de Aristóteles⁹³².

Esta linha do pensamento português parte das noções da filosofia aristotélica do movimento, que entende a ação humana como perfectibilidade, a qual se dá na liberdade potencial do movimento infinito do pensamento. O ser altera-se na medida em que caminha para um *telos*, e chegado a esse termo, a essa perfectibilidade, recomeça o movimento numa atividade perpétua

⁹³⁰ Cf. António Quadros, *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 36.

⁹³¹ Cf. *ibidem*, p. 26.

⁹³² Cf. *ibidem*, p. 37.

até à consumação dos tempos. Mas esta conceção de movimento pressupõe ainda uma noção de estabilidade cíclica do mundo e, por isso, a teleologia identificada na tradição filosófica do criacionismo cristão vai exceder a noção clássica aristotélica, apontando para uma dimensão dinâmica futurante de inefável e infinita consumação.

Excedendo esta conceção grega de eterno retorno, a filosofia judaico-cristã, em que se insere a perspetiva de António Quadros, não só insere o homem neste movimento teleológico, tal como se depreende do messianismo judaico do Antigo Testamento, como também caracterizava esta teleologia de escatológica, tal como se representa nos relatos bíblicos do Novo Testamento, com uma promessa de plena e universal redenção, representada pelas noções de Reino dos Céus e Cidade de Deus⁹³³.

Ao descrever a história ocidental deste movimento teleológico, António Quadros afirma que a tese cristã do progresso providencial para um *eschaton* histórico e escatológico não concebe a humanidade de forma abstrata como um todo unitário, mas concebe-a como uma pluralidade de unidades, atendendo ao homem concreto, individual e pessoal, fazendo depender o movimento geral dos homens do dinamismo de cada alma no seu movimento livre de perfectibilidade espiritual⁹³⁴.

Contudo, o novo racionalismo da idade das Luzes vai substituir o *eschaton* religioso pelo *mito* dos anseios inconscientes individuais e coletivos e pela *utopia* e *ucronia* das ideologias políticas e socio-económicas, traduzindo-se nas correntes do positivismo, do pragmatismo e do marxismo. Os ideais de progresso de Voltaire e Condorcet, anti-clericais e anti-religiosos, substituem os ideais do providencialismo cristão e o *Contrato Social* de Rousseau substitui o mistério profético do Paraíso Celestial⁹³⁵, reduzindo à dimensão temporal e natural o desígnio escatológico e sobrenatural de ordem kairológica e eterna.

Estas formas de queda do divino no humano devem-se à razão estática⁹³⁶, cuja origem se situa no fatalismo da tragédia grega e na ausência da filosofia messiânica judaica. Para António Quadros a cultura grega apenas desenvolveu uma doutrina do movimento quando fez a síntese da perspetiva hermético-oriental, que subjaz ao imobilismo da escola eleata e ao essencialismo numerológico de Pitágoras e Platão, com a perspetiva monoteísta-messiânica, que se manifesta na transição de *Aton* para *Adonai*. Esta doutrina de síntese entre a noção imobilista do essencialismo grego e a noção dinâmica do messianismo judaico viria a ser o principal suporte especulativo do cristianismo e o fundamento da toda a filosofia do movimento⁹³⁷, representada pelas cor-

⁹³³ Cf. *ibidem*, p. 39.

⁹³⁴ Cf. *ibidem*, p. 47.

⁹³⁵ Cf. *ibidem*, p. 45.

⁹³⁶ Cf. *ibidem*, p. 51.

⁹³⁷ Cf. *ibidem*, p. 133.

rentes do progresso do conhecimento e do evolucionismo do Espírito e da Natureza.

Para António Quadros o pensamento europeu contemporâneo, nas suas linhas mais marcantes, parece ligar-se mais à filosofia estática de Parménides do que à filosofia dinâmica de Heraclito. Na preocupação em ascender do concreto para o abstrato, do existencial para o essencial, do físico para o metafísico ou na preocupação de passar do pensamento cosmológico jónico para um pensamento ontológico do transcendente e do uno, Parménides e os seus discípulos da escola eleata representam o idealismo mais extremo, concebendo o ser, uno e absoluto, como imóvel e eterno. Nesta perspetiva, o ser é imóvel e o movimento é uma ilusão, porque o testemunho dos sentidos é enganador e o ser é aquilo que a razão postula e concebe, não admitindo as noções de tempo, espaço e de lugar ou de corpo e género. António Quadros partilha a crítica de Leonardo Coimbra e de Álvaro Ribeiro aos argumentos sofisticados de Zenão de Eleia e ao idealismo absoluto que contrapunha a ilusão da vida imediata e do movimento, dada pelos sentidos, à verdadeira realidade da ideia mais pura e da universalidade imóvel do ser, dada pela razão⁹³⁸.

O trágico necessitarismo grego dá-se na alternância entre o ciclo do movimento caótico e o ciclo da harmonia do puro fogo inicial ou da pura razão universal para que tudo tende. A ação humana seria o movimento para uma redenção da pluralidade na unidade, em que, de novo, a discórdia e a cisão dariam origem à queda nos elementos dispersos, nas razões individuais e nos sentidos. Não é inteiramente satisfatória, a conciliação que Platão procura fazer entre Parménides e Heraclito, no reconhecimento da coexistência do móvel e do imóvel, do uno e do múltiplo, do ser e do não ser⁹³⁹.

De acordo com António Quadros, na procura de explicitar o tipo de necessidade que leva a que os fenómenos participem das essências, Platão mais não faz que identificar a existência dos dois mundos – do uno e do múltiplo, das ideias e das aparências, do relativo e do absoluto –, nada dizendo de preciso acerca da necessária interdependência dos movimentos de geração e corrupção⁹⁴⁰. Para o autor português, o movimento é radicalmente uma propriedade cósmica, não podendo ser identificando em todo o seu alcance por pensadores de tendência puramente ontológica e metafísica, pelo que caberá a Aristóteles fazer ascender a intuição de Heraclito a um mais elevado grau de coerência. Em vez da noção abstracta e dogmático-metafísica de destino, absolutamente transcendente ao elemento material, Aristóteles, partindo da existência e das suas categorias cosmológicas, vai considerar uma teoria quaternária de causas para o ser e vai usar as noções de forma e causa final para tentar resolver a antinomia de Platão entre o mundo das essências e o mundo

⁹³⁸ Cf. *ibidem*, p. 137.

⁹³⁹ Cf. *ibidem*, pp. 140-141.

⁹⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 141.

dos fenómenos: a matéria é o ser em potência e a forma é o ser em ato ou o ser realizado. Por sua vez, o que move os seres para a sua realização e perfeição é uma causa final, algo para que tendem, simultaneamente fim e princípio que comunicou o movimento ao seres. Através de um movimento de potencial reintegração, os seres tendem para a própria perfeição, isto é, tendem para o Bem ou para Deus, apoio fixo e imóvel de toda a movimentação⁹⁴¹.

Nesta perspetiva, a essência ideal já não está separada da existência, mas participa dela, simultaneamente de modo misterioso e logicamente necessário. Toda a série de movimentos decorre do primeiro movimento criador e misterioso numa cadeia perpétua de reação. A forma é a realização finita do próprio movimento e toda matéria criada pelo primeiro movimento está em potência de forma. Os seres vão sendo formados pelo movimento e uma vez de posse de toda a sua forma própria, não cessam o movimento, porque depois da forma finita, procuram a forma infinita e imóvel de que misteriosamente participam:

No mais alto da hierarquia dos actos humanos, o acto religioso e o acto especulativo buscam uma transcensão das formas terrenas e humanas, visionando a consumação do movimento absoluto na escatologia de um Paraíso ou de uma Reintegração dos seres múltiplos no Ser uno, imóvel e infinito. E esta causa final, insinuando-se na Alma e na Razão, quer em sentido propriamente religioso, quer numa das suas transformações profanas, quer através dos movimentos plenos, quer através de movimentos de segunda instância, é o móbil consciente ou inconsciente das acções humanas.⁹⁴²

O principal objetivo da filosofia atual deve ser o de garantir o acordo entre os contingentes atos humanos e o necessário movimento do seu princípio e finalidade, pelo que qualquer detenção do movimento no sistema circular da tragédia grega ou no imediatismo pragmático do positivismo moderno, mais não faz que interromper a evolução humana ou o movimento do homem para a sua perfeição, cuja forma ainda é para nós misteriosa.

6.6.2. A saudade como expressão emocional do mito e do mistério e a angústia como expressão emocional da utopia e da ucrônia

O movimento humano existe no plano cósmico, biológico e fisiológico, mas não se esgota aí, ampliando-se até ao infinito no plano espiritual no domínio da vontade racional. A *razão* pensa-se como *natureza*, pensa-se como *psiquê* e pensa-se como transcensão de si mesma, procurando fora de si a causa e o fim da sua realidade misteriosa. Em termos de vida humana isso

⁹⁴¹ Cf. *ibidem*, pp. 144-145.

⁹⁴² *Ibidem*, pp. 145-146.

dá origem a dois tipos de movimento: a) o movimento histórico em que o homem cria realidades supra-naturais como a família, a comunidade ou a pátria, estando dotadas de movimentos próprios; b) o movimento intuitivo, contemplativo, racional ou especulativo, que o homem desenvolve, não prescindindo da história, quando reconhece a carência da realidade sensível, a incompletude do aparente e a insignificação do imediato natural das suas formas exteriores⁹⁴³.

Ao contrário da posição grega, que identificava a natureza, a ação, e o movimento com o *não-ser*, e a ideia e o número com o *ser*, considerando uma cisão entre o natural e o espiritual, que teve como consequência a necessidade inflexível da tragédia, António Quadros considera que há uma correlação entre o movimento histórico e o movimento mental, entre o movimento natural e o movimento espiritual, explicando que o movimento cósmico, entregue a si mesmo ou às formas irracionais, é uma atividade sujeita às leis de um terrível necessitarismo e, que por outro lado, o conhecimento ideal e transcendente, quando não assume o princípio do movimento e não implica a natureza e a matéria, redonda num esoterismo fechado e num racionalismo estático que impede a evolução⁹⁴⁴.

O princípio e o fim do movimento humano não é apenas de ordem ideal, mas manifesta-se no plano existencial pelo modo da saudade e da razão. Mas se, para António Quadros, na obra *O movimento do Homem*, a saudade é expressão sentimental, ontológica, afectiva e volitiva do movimento do homem nas dimensões do mito e do mistério – como realidade pré-racional por distinção com a razão que é atividade puramente intelectual e concebe o movimento através de esquemas mentais –, a *angústia* é expressão da utopia e da ucronia. A *saudade*, embora implique a perda e a ausência, não exclui o desejo e a esperança, porque o mito e o mistério deixam à ação humana uma liberdade de decisão e de iniciativa. De forma distinta, a *angústia*, ligada ao nada e ao não-ser, traduz o desespero de um movimento absolutamente exterior, que concebe o fim como já realizado, julgando-se estar à beira do destino definitivo. A *angústia* é o sentimento típico do drama⁹⁴⁵.

Ao contrário da utopia ou da ucronia das ideologias positivista, pragmatista e marxista, em que se atinge o termo ou o fim último do movimento na organização definitiva e estática de um determinado estado social ou paraíso terrestre, como acontece no sistema marxista em que a Providência se realizará inevitavelmente na história⁹⁴⁶, para o mito e o mistério o Reino do Espírito jamais pode ser interpretado como estado fixo e definitivo. E por isso, em vez de angústia, o sentimento é de esperança, concebendo-se o *te-los* da Idade do Espírito como libertação filosófico-religiosa. O movimento

⁹⁴³ Cf. *ibidem*, p. 151.

⁹⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 153.

⁹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 55.

⁹⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 92.

evolutivo da humanidade para um fim de plena consumação na dimensão infinita do Paraíso Celestial, específico da esperança escatológica cristã, significa uma libertação, que não exclui a passagem por estados transitórios⁹⁴⁷, mas que está insondavelmente para além deles.

Como explica o autor, o progresso do desenvolvimento científico, na descoberta das leis dos fenómenos, limita-se ao estabelecimento de relações invariáveis de sucessão e similitude, ao passo que a realidade conhecida pela filosofia inclui as noções de causa e fim que são trans-espaciais: «Não pode haver barreiras conceptuais e sistemáticas para o espírito de amor à sabedoria que é o próprio do filósofo»⁹⁴⁸. Com a razão estática das ideologias iluministas procedeu-se à degradação do escatológico para o mítico e do mítico para o ucrónico e utópico, em que a escatologia de uma Redenção messiânico-espiritual decai no mito do Paraíso Terrestre sociológico por meio de uma redenção messiânico-proletária e depois decai no mito da Idade de Ouro económica, por meio de uma redenção messiânico-política, para finalmente decair em ucronia comunista, por meio da redenção intelectual-estatal⁹⁴⁹.

Trata-se do regresso das teleologias terrestres e o regresso das configurações míticas do real, fundadas agora no conhecimento absoluto da verdade científica e na razão solar do iluminismo⁹⁵⁰. Na ucronia perde-se o ímpeto do movimento, reduzindo a ideia de futuro a um facto positivo e a ideia de plenitude à dimensão espacial de um Estado prefigurado idealmente mas não realizável. Não é possível pré-conceber um Estado futuro pleno na condição finita da temporalidade: a nossa escatologia deve ser aberta a um futuro infinito, porque não é possível prever o desenvolvimento espiritual da raça humana: «O Senhor do Mundo não é o Estado, mas o Espírito: o Movimento ilimitado para a Verdade e para o Bem»⁹⁵¹. Deste modo, considera o autor que as correntes citadas do positivismo, pragmatismo e marxismo são formas de movimento relativas, derivadas e parciais, ou seja, são movimentos de segunda instância que exigem uma transcensão ou avanço para o movimento pleno, de primeira instância, que os abarcará e superará e que se apresenta como categoria essencial da história existencial humana⁹⁵².

O estado positivo ou científico corresponde a um novo quietismo ou fixismo, fundamentado nos factos e sem fazer a mediação com o carácter transitivo e futurível da vida. O pragmatismo apresenta-se desvinculado de um finalismo transcendente à dimensão imediata e utilitária do fluir transcendental, em que o movimento perde o seu sentido histórico e se detém nos mundos do egoísmo, da economia, do poder e da técnica. O movimento

⁹⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 59.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 104.

⁹⁵⁰ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, p. 239.

⁹⁵¹ *Idem*, *O Movimento do Homem*, p. 106.

⁹⁵² Cf. *ibidem*, p. 107.

revolucionário marxista, procurou resolver este problema da luta de vontades e de poderes económico-políticos, através de uma dialética histórica, na expectativa de que dos diversos conflitos sociais viesse a surgir a sua anulação até se atingir um estado comunista final que poria fim ao movimento pela assunção socio-política das totais possibilidades humanas.

No entanto, esse processo revolucionário fez-se, fundamentado num conceito abstrato do homem e em nome de um dinamismo externo contra o dinamismo interno, isto é, em nome do valor de justiça contra o valor de verdade, representando uma quebra espiritual que é contraditória com o dinamismo ascendente de complexificação da psique e da razão. É na verdade fundamentadora do dinamismo teleológico que a noção social e parcelar da *justiça menor* se amplia à noção de *justiça maior*, a qual já não é apenas social, mas também antropológica e cósmica. É no plano cósmico que se insere o dinamismo autêntico do movimento relativo de primeira instância que tende para a sua completude e que, no caso do Ocidente, é considerado pelo autor como o movimento do Cristianismo⁹⁵³.

6.6.3. Para uma conciliação entre a providência divina e a liberdade humana

A partir da ideia brunina do homem como motor da evolução, tendo em consideração as forças energética naturais e sobrenaturais que alimentam essa atividade motriz⁹⁵⁴, António Quadros recusa a perspectiva evolucionista darwinista que postula um ímpeto cego e irracional, considerando que o movimento evolutivo não se deve ao poder implacável do acaso em que o homem seria um mero acidente ou uma aparição abrupta e contingente na caprichosa marcha da natureza⁹⁵⁵. O pensador admite a ideia recente de que a evolução não procede por variáveis infinitesimais ou por uma cadeia ininterrupta de estados progressivos, mas por mutações genéticas através das quais a vida vai acrescentando o novo ao velho, projetando-se para o futuro por uma contínua negação dos factos estáveis ou fixos mediante saltos prodigiosos, produzindo-se, dessa maneira, famílias biológicas inteiramente inéditas⁹⁵⁶.

Ao contrário da evolução pré-humana que foi detida por uma barreira biológica, estabilizando e não sofrendo modificações apreciáveis, o Homem ultrapassou isso e desenvolveu-se no âmbito psico-social. Assinala António Quadros que pelo homem, na convergência da intelectualidade e da solidariedade, a evolução prossegue o seu movimento, no plano da dimensão do infinitamente complexo, quebrando o processo natural estabilizador pelo

⁹⁵³ Cf. *ibidem*, p. 113.

⁹⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 294.

⁹⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 243.

⁹⁵⁶ Cf. *ibidem*, p. 244.

duplo movimento de interiorização psíquica e de socialização inter-penetrante⁹⁵⁷. No caso do ser humano, a hereditariedade física e a selecção natural que dizem respeito ao plano dos mecanismos biológicos da evolução, tornaram-se solidários dos mecanismos psico-sociais, permitindo reforçar a ideia da noção de evolução natural por via do canal antropológico e da noção de criação ininterrupta do ser e da vida⁹⁵⁸.

A evolução, no sentido ascensional e complexificante, que levou ao aparecimento do ser humano e à transcensão de si mesmo como facto estável e estacionário, pode levar-nos a concluir que há uma Providência cósmica, isto é, uma razão da natureza, que depois de ter conduzido a evolução biológica até à mutação humana, irá conduzir esta a um *eschaton* sobrenatural⁹⁵⁹. Mas o Direcçionismo deste movimento cósmico não se reduz a um absoluto e predeterminado necessitarismo, porque a evolução biosférica, que foi uma longa e inconsciente conquista da nova realidade humana, transformou-se na actual evolução, atividade que passa a depender da consciencialização de um *telos* superior, no último nível de um *eschaton* que dá sentido a todo o movimento cósmico⁹⁶⁰.

Como afirma Teilhard de Chardin, a evolução tem um princípio e um fim, mas este apenas surgirá com a consumação dos tempos quando se der o encontro do Universo, chegado ao limite da sua centração e socialização por compreensão, com outro Centro ainda mais profundo. Mesmo que se tenha esperança ou acredite na Providência supra-histórica, o homem não poderá deixar de se comportar como ser histórico, racionalizando, organizando e consciencializando o sentido da sua presença e da sua ação no mundo. É na dinamização da História e no seu esforço reflexivo de ordem científica, ética, estética, filosófica e religiosa, que o homem se ultrapassa como facto estabilizado e inalterável e se transcende como momento transitivo da evolução universal, projetando-se verdadeiramente para um futuro escatológico. A consumação escatológica do movimento cósmico já não pode deixar de incluir o âmbito da livre ação humana⁹⁶¹.

No plano da conceção mítico-sagrada da História, o tempo é fundado por Deus e não faz sentido falar de um movimento racional e de um aperfeiçoamento gradual da humanidade, nem faz sentido falar num evolucionismo biológico que culmina num evolucionismo antropológico. Mas uma conceção dinâmica da religião que não fique presa à leitura literal dos textos sagrados e aos interesses humanos de circunstância, exige que se faça uma filosofia da história que atribua à História um significado transcendente, como o fez, por exemplo, Joaquim da Flora com as três Idades ou os três Reinos, ou

⁹⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 247.

⁹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 247.

⁹⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 248.

⁹⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 249.

⁹⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 250.

como o fez Dante com a proposta de duas beatitudes, a do paraíso terrestre e a do paraíso celeste. Para este autor, o homem está ordenado a dois fins, um que lhe pertence enquanto ser corruptível e histórico, e outro enquanto ser incorruptível. A superação da condição corruptível com vista a atingir o paraíso terrestre faz-se pelo exercício racional e pela revelação sobrenatural do Espírito Santo.

Para António Quadros, no plano da filosofia da História, à solicitação escatológica do espírito humano, correspondem duas direções fundamentais: a) a interpretação providencialista, que se desenvolve na teodiceia de autores como Vico e Hegel; b) a interpretação progressista, que se desenvolve no racionalismo positivista e ateu de autores como Voltaire, Condorcet, Comte e Karl Marx⁹⁶².

A primeira baseia-se na experiência religiosa, embora de forma secularizada e racionalizada, e admite uma Providência que determina a ação humana e posiciona-se perante o mal, o erro e o pecado, justificando-os por um critério de necessidade histórica. Para Vico o rumo sinuoso da história das nações e civilizações obedece a uma lei rigorosa da Providência, que atua por causas secundárias. Os homens procuram fins particulares e egoístas, mas sem o saberem, obedecem a uma lei superior de forma a realizarem fins universais. Tudo o que o homem faz por meio da sua inteligência e vontade não é fruto da sorte ou da fatalidade, mas é realização do espírito⁹⁶³.

No entanto Vico abandona a ideia judaico-cristã do apocalipse e do *eschaton* final, constituindo uma teleologia circular fundada no mito do eterno retorno: atingido o termo do curso na idade racional, a humanidade entra em crise e decadência e regressa à barbárie inicial, recomeçando tudo de novo. Há um progresso, mas sem sentido, porque cai e morre para logo renascer num movimento perpétuo⁹⁶⁴.

Hegel repudia a ideia de curso e recurso de Vico para admitir o progresso racional na consciência da liberdade para um fim universal. Mas ao contrário da perspetiva cristã da plenificação do homem na parusia eterna trans-histórica, o filósofo alemão considera que o homem realiza-se integralmente na história e é aí que cumpre a sua função sobrenatural no cosmos. Os desígnios universais da espiritual Providência divina, que se atingem e concretizam através dos acontecimentos históricos e dos fins particulares dos homens, são apreensíveis de forma racional: a história é uma marcha necessária e racional do espírito universal⁹⁶⁵.

A consciência da ideia de liberdade progride, mesmo contra a vontade do homem. Através do cristianismo, em que todos os homens se reconhecem livres enquanto tal, aproxima-se o *eschaton* da História, que corresponde à

⁹⁶² Cf. *ibidem*, p. 254.

⁹⁶³ Cf. *ibidem*, pp. 255-256.

⁹⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 256.

⁹⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 257.

identificação da liberdade humana com o espírito divino e da razão individual com a razão universal. A filosofia do Espírito de Hegel é o último passo deste progresso, porque se assume como a consciencialização do princípio absoluto da história⁹⁶⁶.

Esta tentativa de conciliar a liberdade com a necessidade e o livre arbítrio com a providência concretiza-se, de forma muito discutível, através da interpretação da vontade divina em termos de razão humana, através da interpretação da liberdade absoluta em termos de liberdade relativa, através da interpretação da verdade e do logos em termos de espírito do mundo e das nações, através da interpretação do movimento em termos de identificação da vontade subjetiva e da vontade geral do Estado, que surge como a ideia divina tal como existe sobre a terra. A divinização do Estado consiste na ideia de que os indivíduos e as sociedades, dominados pelas paixões, devem aprender a transferir a sua semi-racionalidade para a racionalidade e justiça plena que só o Estado pode representar. A consequência disto é a inversão total da ideia inicial: só alguns homens são livres, os membros dos partidos governantes⁹⁶⁷.

Os filósofos ateístas franceses recusam este plano providencial e propõem o progresso imanente, implicando a marcha da atividade humana para finalidades escatológicas históricas, mas sem fundamentos teológicos. Voltaire refuta a visão cristocêntrica e teocêntrica do curso histórico, apresentada por Bossuet, procurando demonstrar a superioridade da civilização chinesa sobre a judaica. Face às catástrofes, sem justificação teodiceica possível, como aquela que se deu no terramoto de 1755 em Lisboa, a ideia de Providência aparece a este autor como absurda, pelo que a sua filosofia da história transfere a teleologia redentora cristã do paraíso celestial para uma dimensão mais razoável humana do paraíso terrestre, obtida esforçadamente e lentamente pelo progresso das ciências, das artes e da técnica de modo a atingir a felicidade e a iluminação do espírito⁹⁶⁸.

Para António Quadros nenhuma destas filosofias da história consegue assegurar o movimento do homem na história: desde o mito salvífico do eterno retorno de Vico, passando pelo mito libertador do paraíso terrestre de Hegel e pela utopia positiva do Reino do Espírito Santo imanentizado de Voltaire e Condorcet, até à utopia da Idade de Ouro do Estado Comunista de Marx. O pensador português não nega a Providência de que se tem a intuição ou o sentimento transcendental, mas nega a sua racionalização sistemática, reduzindo-a à medida da dimensão intelectual e subjetividade da consciência, e nega a sua institucionalização política, reduzindo-a a uma dinâmica social.

⁹⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 259.

⁹⁶⁷ Cf. *ibidem*, p. 260.

⁹⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 262.

Também não nega o Progresso, mas nega a sua unificação num conceito absoluto e auto-suficiente constituído pelas ciências positivas⁹⁶⁹.

Recusando também as filosofias da história de base científica de autores como Spengler e Toynbee, porque o presente em transe de futuro não pode ser factitivamente sistematizado e nada pode ser reduzido a compreensões provisórias e circunstanciais, António Quadros defende que é mais lógica a interpretação da história do vitalismo criacionista de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, segundo a qual o futuro é irregistrável e está aberto a novas teorias e aplicações práticas económicas políticas e sociais⁹⁷⁰. A filosofia da história não é em si mesma uma ciência, porque funda-se como projeção ou expressão de religiões, ideologias, mitos ou ciências particularizadas: o homem deve libertar-se da tendência para a predestinação que conduz à passividade e fecha o futuro à obediência de uma lei histórica, que afinal é, a-científica⁹⁷¹.

Inspirado na filosofia da liberdade de Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, adverte António Quadros que a irrupção do homem no futuro só pode fazer-se pela vitalização criacionista das estruturas passadas, no exercício constante de uma razão ativa que tenha o sentido da aventura e da descoberta e não procure estatuir para o futuro projeções do passado e sistemas acabados: «o Futuro é uma criação do espírito autónomo e livre, do espírito aberto a todas as possibilidades e virtualidades»⁹⁷².

Recusando subordinar o homem de hoje ao anacronismo do ontem ou do amanhã, o autor caracteriza a teoria das três idades ou três reinos, passado, presente e futuro, como uma análise intelectualizada e abstrata que se opõe à síntese vivente: «passado e presente, memória e experiência, saudade e consciência do mundo são, simultaneamente, realidades que estão chegando e realidades em fuga, comprimindo-se e impelindo ao acto, que é sempre uma irrupção no tempo desconhecido em frente de nós»⁹⁷³.

Recusando qualquer tipo de intelectualização que não tome consciência do seu substrato mistérico e que em vez de se fundar na eternidade do Mistério se constitui na variabilidade da história, e recusando atribuir ao presente o fim último e único da atividade, António Quadros afirma que o que nos move, não é o futuro abstrato da lei científica ou da ucronia, mas sim a realidade autêntica do futuro concreto que a razão vai criando à medida que avançamos no desconhecido. A insatisfação perante o presente e o profundo desejo de o transcender num afã de esperança escatológica, é algo de consubstancial ao ser humano, apenas sendo momentaneamente interrompido no prefigurador ponto mistérico do amor, convergente de tempo e eternidade,

⁹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 262.

⁹⁷⁰ Cf. *ibidem*, pp. 280-281.

⁹⁷¹ Cf. *ibidem*, p. 282.

⁹⁷² *Ibidem*, p. 283.

⁹⁷³ *Ibidem*, p. 284.

da *visão unívoca* de José Marinho ou da *visão ginástica* de Leonardo Coimbra⁹⁷⁴. Uma visão proporcionada na correlação entre a luz do entendimento e a luz da Graça, que nós designamos de visão mística.

O autor diz que é possível e desejável racionalizar o passado enquanto persistência no presente lançado para o futuro, através daquilo que chama uma *duração* eliminadora do tempo cronológico e espacializado⁹⁷⁵. Considera que a única luz que nos pode guiar no labirinto do mundo é a filosofia que torna viável o movimento para o futuro, observando o passado através de uma razão dinâmica e uma vivência saudosa capaz de eliminar a caducidade e a morte. É neste sentido que a vinda de Cristo redentor não pertence a um tempo cronológico, mas a um tempo kairológico sagrado sempre presente, dando-se numa presença que podemos experimentar, sentir e intuir, não para conhecermos o passado, mas sim para nos revelar a Salvação Futura⁹⁷⁶.

6.6.4. A relação entre o movimento providencial divino da Criação e o movimento histórico da responsabilidade humana no plano redentor do Universo

De acordo com esta visão, considera António Quadros que a história se apresenta como uma rede complexa de movimentos de primeira e segunda instância, que se complementam, corrompem e regeneram, contribuindo para uma mesma finalidade escatológica. Movimentos que não têm origem no homem, mas que por ele e nele se desenvolvem e finalizam, enquanto entidade mediadora entre a criação e o Criador. A Criação é o mistério do primeiro movimento, o movimento do Verbo que permanece inapreensível pela ciência positiva, a qual pode assinalar o crescimento e desenvolvimento do ser, mas não pode atingir o seu princípio⁹⁷⁷.

O autor assinala, assim, a Criação como um movimento inicial absoluto de primeira instância e o apocalipse como um movimento final absoluto de primeira instância: no primeiro, antes do Tempo, emerge o ser e nasce a vida, no segundo, depois do Tempo, imerge o ser e cumpre-se a vida. Entre um e outro a História entende-se como evolução, a qual fica dependente dos movimentos relativos de primeira instância que irrompem no mundo e que proveem do invisível para o visível, do sobrenatural para o natural, do puramente espiritual para o impuramente histórico, como por exemplo, a primeira célula ou unidade vital, o homo sapiens ou a encarnação de Cristo⁹⁷⁸. E fica dependente dos movimentos relativos de segunda instância, provenientes do ser vivo humano, que em cada cultura e civilização, procura

⁹⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 285.

⁹⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 287.

⁹⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 288.

⁹⁷⁷ Cf. *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 289.

⁹⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 289.

realizar, cumprir e finalizar os movimentos originários de primeira instância. O movimento de segunda instância, de responsabilidade humana, procura a realização do ato, da forma e da perfeição, que fora propiciado em potencialidade absoluta, mas encontra resistência do mal, isto é, da contingência, da distração e das paixões⁹⁷⁹.

Os movimentos gnósticos representam a apetência cristã da luz da verdade e os movimentos sociais fazem progredir o sentido cristão de paz e amor. Mas, restritos e sem puderem triunfar em definitivo, os movimentos sucedem-se, combatem-se e anulam-se dialeticamente. No entanto, inspirando-se na noção leonardina da experiência síntese metafísico-religiosa do estágio último da consciência humana individual e civilizacional, que prefigura na terra a espiritualização integral da realidade celeste, e na teoria de Sampaio Bruno acerca do movimento como início e fim de tudo, proporcionando o regresso da pluralidade temporal à unidade eterna do espírito homogêneo⁹⁸⁰, considera António Quadros que todos os momentos de segunda instância recuperarão o seu sentido construtivo, quando uma *síntese humana final* reunir a totalidade das virtualidades implícitas no movimento da primeira instância, mediante uma filosofia lógica, gnosiológica e espistemológica dedicada à Ação e ao Movimento⁹⁸¹.

Apesar das múltiplas resistências, o homem tem a liberdade de realizar, com sentido ativo e criador, os fins superiores da Vida e da Verdade:

Se o mistério do movimento de primeira instância, absoluto ou relativo, nos fala de uma liberdade inefável, a fenomenologia do movimento de segunda instância fala-nos de uma liberdade humana conceptível e projectável. Assim, à luz do duplo movimento, transcendente e histórico, se conciliam necessidade e livre arbítrio. Deus precisa dos homens, como os homens precisam de Deus. A Unidade inicia misteriosamente a pluralidade, mas atribui-lhe o movimento para a evolução, no termo escatológico da qual estará porventura, ainda uma outra Unidade⁹⁸².

Como se depreende desta conclusão acerca da colaboração da humanidade no plano redentor do Mundo, António Quadros partilha com Sampaio Bruno, por um lado, a noção de providencialismo, ou seja, a noção da intervenção ou comunicação misteriosa de Deus transcendente e misericordioso na história dos homens pela profecia, pelo milagre e pela oração e, por outro lado, a noção heterodoxa de degenerescência de Deus.

⁹⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 290.

⁹⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 315.

⁹⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 291.

⁹⁸² Cf. *ibidem*, p. 294.

Para António Quadros, Deus precisa dos homens porque, à semelhança do concebido por Sampaio Bruno, Deus não é todo-poderoso: em consequência de um mistério insondável, deu-se uma queda em Deus, pelo que o espírito homogéneo e puro diminui-se na diferença heterogénea, surgindo o mundo e a humanidade por emanção divina. Pelo facto de Deus não ser atualmente onipotente, dá-se o primado existencial do sofrimento, da guerra, da injustiça, do pecado, da opressão e da morte⁹⁸³. Privado da assistência perfeita de Deus onipotente, o mundo é sujeito ao mal, simultaneamente ontológico, cósmico e antropológico. No entanto, esta condição não é absoluta, porque a realidade separativa do Universo encerra a aspiração de regressar à perfeição do Homogéneo inicial⁹⁸⁴.

Nesta dinâmica de regresso à Unidade originária, o Cosmos e a Humanidade vivem um drama existencial que também é o drama de Deus, mas este drama tem o Homem como protagonista épico e herói-salvador. Se é verdade que o socorro divino do Ser decaído já se manifesta no átomo e na direção do movimento, só no homem, através da razão, é que se manifesta de forma superior esta missão redentora da Natureza e do Mundo. Só o ser mais consciente e responsável pode lutar contra este mal. António Quadros partilha com Álvaro Ribeiro a noção de que a reflexão filosófica é movimento de transcensão mental para um fim último escatológico, afirmando que o homem é um ser para a redenção em Deus-Espírito⁹⁸⁵.

Pela operatividade da razão, o homem liberta-se, libertando os outros seres. Constitui-se como ser peregrino do Além, levando consigo a natureza inteira numa teleologia escatológica de re-união com o Divino, que se concretiza de forma prefiguradora numa virtualidade pré-divina que se projeta de forma superior na relação entre o exercício filosófico teorético e ético e a contemplação orante da Graça⁹⁸⁶.

O Homem não está sozinho neste esforço de reintegração da pluralidade do cosmos na unidade perfeita da infinitude, sendo auxiliado pelo próprio Deus através do plano Providencial. Para Sampaio Bruno, em que a causa final prima sobre a causa eficiente, a providência realiza-se na colaboração do espírito puro diminuído, que é Deus, com o espírito alterado, que é o homem. Na libertação do homem dá-se a reintegração do espírito no absoluto de si⁹⁸⁷. A plenitude harmoniosa da Natureza realiza-se quando o Deus diminuído e as suas emanções se reunirem no além espaço e no além tempo

⁹⁸³ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982 p. 267.

⁹⁸⁴ Cf. *idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (julho/dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa, p. 19.

⁹⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 50.

⁹⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁹⁸⁷ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, p. 267.

do futuro⁹⁸⁸. Mas esta vida plena futura significa a diluição dos seres no Ser *Absolutos* ou o regresso à indiferenciação originária ou significa a plenificação da *Relação* das consciências com Deus-Consciência? Para Leonardo Coimbra, o Fim do homem significa a relação fraterna das criaturas com o seu Criador, sem perda de identidade, enquanto que Para Sampaio Bruno, a Unidade final e plena será a de haver Deus e só Deus⁹⁸⁹.

Será que para o António Quadros d'*O Movimento do Homem*, a influência maior é a de Sampaio Bruno, em que o Fim da redenção parece fazer diluir a pluralidade na Unidade superior, no sentido em que tudo será reabsorvido no homogéneo originário⁹⁹⁰? Que Unidade originária é esta? A valorização do movimento histórico de segunda instância tem um carácter provisório, na medida em que a sua plural dimensão criadora e inventiva é subsumida na libertação absoluta do movimento absoluto da primeira instância?

Se não conhecêssemos outras obras do autor e se não soubéssemos da profunda vivência cristã de António Quadros à época em que escreveu esta obra, que se traduziu numa fecunda ação evangelizadora enquanto dirigente nacional do movimento da Igreja Católica «cursos ou cursilhos de cristandade», como o ilustra o artigo que escreveu na *Verbo*, poderíamos ser tentados a reduzir esta libertação absoluta à perspectiva gnóstica da imanência da diluição no Uno ou do regresso ao homogéneo, como um regresso ao mesmo sem a ascensão em espiral que o verdadeiro movimento dialético da ação criadora encerra.

Se em Sampaio Bruno não é verosímil que o regresso à Unidade originária seja o regresso ao mesmo, em António Quadros não há dúvida que a reintegração escatológica de toda a realidade não significa o retorno à condição inicial. Mas significa a ascensão ao excesso da *Relação* criadora na comunidade perfeita do Paraíso celestial. O futuro é uma construção que resulta da colaboração entre a ação divina e a ação humana e toda a criação participa dessa plenificação, nada ficando de fora do movimento espiritualizador. Ao contrário da escatologia mitológica do Padre António Vieira, em que não há distinção lógica entre os planos imanente e transcendente da cidade dos homens e da cidade de Deus, a escatologia de António Quadros considera que a presença providencial de Deus na história respeita as categorias terrenas e a especificidade do ser humano com o seu livre arbítrio⁹⁹¹.

Não há necessidade histórica, através de um mecanicismo cego de causa e efeito, sem lugar para a liberdade e para o furtuito, como os intérpretes materialistas de Hegel quiseram fazer crer. A história passa de teleológica a escatológica, porque os pequenos movimentos relativos do mundo aspiram

⁹⁸⁸ Cf. *idem*, *Uma Frescura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990, p. 50.

⁹⁸⁹ Cf. *idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, p. 50.

⁹⁹⁰ Cf. *idem*, *O Movimento do Homem*, p. 316.

⁹⁹¹ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, pp. 57-59.

a coordenar-se entre si, revelando a marcha providencial do homem para os seus fins últimos universais da Parusia, na realização plena dos valores do bem, da justiça, da liberdade e da verdade⁹⁹². A providência significa um plano divino para a história que é justo, bom e misericordioso, uma direção teleológica e sobrenatural que redime a criação do sofrimento e da morte⁹⁹³.

De acordo com a necessidade providencial, o homem encontra-se a caminho, sendo chamado a contribuir com a sua razão, emoção e imaginação, para a consumação desse fim misericordioso de redenção integral ou universal⁹⁹⁴. Mas esta necessidade é inseparável da liberdade humana, pelo que o caminho passa sempre pela opção entre o bem e o mal, a verdade e o erro, a justiça e a injustiça e pelo que o destino escatológico não pode ser predeterminado. A futuração escatológica, possibilitada pela profecia, é aberta e não admite metas fixas, encerrando um movimento de progressiva evolução corporal, psicológica e intelectual ou espiritual⁹⁹⁵. De acordo com a razão dinâmica, o Mistério judaico-cristão inclui, no plano divino da criação redentora, o movimento esforçado da livre ação humana. O destino social, histórico e escatológico do homem concretiza-se num horizonte de misteriosa liberdade.

6.7. Pinharanda Gomes – Peregrino do Absoluto

Elísio Gala

É a escatologia, conceito que no domínio da reflexão manifesta várias vias de meditação do que sejam os fins últimos do Homem e do Mundo. Recebe, quando referida aos fins últimos do Homem a designação de *Escatologia Individual* e apresenta-se matizada em múltiplas concepções, orientais, hindus, gregas, islâmicas e judaico-cristãs.

Quando referida aos fins últimos do Mundo ou do Universo, recebe a designação de *Escatologia Geral* ou *Universal*.

A relação entre ambas não é estanque. E não o é por duas ordens de razões: porque o Homem sendo um ser no Mundo, nele se descobre como um ser para a morte. A vivência da dor e da perda, se lhe aviva a aguda consciência da sua finitude torna-o em simultâneo, irmão – num comum destino – dos seres que o rodeiam e que na multiplicidade das suas formas sempre evanescentes e sua renovação constituem o primeiro indício de uma esperança.

⁹⁹² Cf. *ibidem*, p. 205.

⁹⁹³ Cf. *ibidem*, pp. 246-247.

⁹⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 289.

⁹⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 292.

Sendo as ações do Homem referidas a um tempo (presente, passado e futuro) e a um espaço, parecem as mesmas estar subsumidas aos campos da sociologia e da política que, na ânsia de responder às humanas aspirações de regeneração lhe apresentam, quantas vezes por processos revolucionários, soluções messiânicas imanentistas e utópicas (sobretudo o comunismo e o socialismo), sempre distantes do partilhado bem, da ambicionada justiça, da desejada paz.

Variadas abordagens decorrentes da filosofia política foram situadas numa esfera messiânica ampliada: as patentes em mitos como os das *Ilhas Afortunadas* e da *Atlântida*; as de feição mais alegórica e teórica como a *República* de Platão, a *Política* de Aristóteles, a *Utopia* de Thomas Morus e a *Cidade do Sol*, de Campanella; as situadas já no âmbito da reflexão cristã como *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho da *Da Instituição Real*, de Jerónimo Osório.

No Portugal do séc. XVII surge o Messianismo associado ao paradigma do Quinto Império, idade de justiça, de amor e de paz, simbolizada na esperança de um reino não utópico, porque situado no tempo e no espaço. Já no século XX e no desencanto da promessa da República, o Messianismo da lusitanidade apresenta, quanto a Pinharanda Gomes duas grandes vias afirmativas: a do super-Camões com Fernando Pessoa e a da esperança de um vindouro Infante de Sagres, na visão proposta por Álvaro Ribeiro.

O Messianismo⁹⁹⁶ assume-se no essencial como teoria da esperança de uma Humanidade degrada, caída ou perdida. Esperança num Messias que devolverá à Humanidade o *Paraíso Perdido*, a *Idade de Ouro*, a *Paz Perpétua* ou o *Reino de Deus*. É nesta forma messiânica que se manifestam os atributos propriamente escatológicos e soteriológicos (atinentes à salvação). Uns e outros, predcados do finalismo grego trabalhado não só pela esperança salvífica islâmica como e sobretudo pela esperança salvífica judaico-cristã.

Na busca de sentido, tendo-se experimentado nas suas capacidades e limitações, na sua capacidade de criação e de destruição, não pode o Homem deixar de reconhecer-se como o único ser responsável (isto é, a quem se podem pedir respostas e responsabilidades) pelos caminhos simultaneamente criativos e destrutivos em que a sua inteligência se manifestou ou deteve perplexa.

Sendo o Homem um ser para a morte, o seu futuro há-de perceber-se à luz de um princípio ou de um fim último da História, de uma reflexão sobre os princípios e fins da História, de uma Filosofia da História. No caso da civilização ocidental, esta filosofia muito ficará a dever à tradição judaico-cristã, à expectativa do Reino de Deus, começado em Cristo e completada no fim do Mundo e à doutrina dos novíssimos – morte, juízo, inferno e paraíso, fim do mundo e ressurreição dos mortos.

⁹⁹⁶ Jesué Pinharanda Gomes, «Messianismo» in *Meditações Lusitadas*, Lisboa, Fundação Lusitada, 2001, pp. 249-253.

Esta tradição doutrinal que com maior propriedade se denomina de providencialismo histórico teve em Portugal sempre uma constante: em D. Duarte, em Jerónimo Osório, em Frei Bernardo de Brito, na tradição messianista e sebastianista, na futurologia de Padre António Vieira. Sendo o futuro o terceiro termo do tempo histórico não se pode reduzir a história ao estudo do passado e do presente. Saber a História Universal

consiste em explicar as causas do passado, interpretar os meios do presente e profetizar os fins futuros. Ou seja, pensar a história segundo as regras do silogismo e da lógica formal, pois nenhum pensamento se conclui sem duas premissas e um termo conclusivo, ou, não há silogismo, sem princípio, meio e fim. (...)

Mas a escatologia do espírito e o saber das causas vão testemunhando que não há natureza sem espírito, que não há matéria sem natureza, que não há pensamento sem razão, que não há particular sem universal. Que a História universal é o projecto do que há a pensar, nunca o facto do que já se pensou. (...) Que, enfim, contra a causalidade materialista, só a causalidade espiritualista sobreviverá. Pensar o contrário é aceitar necessariamente o marxismo: a necessidade superior à liberdade, o termo económico e o termo social superiores ao termo cosmológico.⁹⁹⁷

Tudo parte de um princípio – aspeto em que Aristóteles jamais foi contestado – trate-se de um problema aritmético ou de um estudo filosófico. Pinharanda Gomes, procurando unir de modo especulativamente harmónico a metafísica grega e a teologia eclesiástica, pensador e historiógrafo da consciência geral europeia⁹⁹⁸ e em particular das três tradições da alma portuguesa nas suas distintas raízes constitutivas⁹⁹⁹, encaminha o seu pensamento na direção ao Absoluto, distintamente nomeado por diversos pensadores, mas a quem o crente, buscando a maior perfeição de todas quanto concebeu chama tão simplesmente Deus¹⁰⁰⁰. Entre a Filosofia e a Teologia¹⁰⁰¹, que o mesmo é dizer, entre o amor da sabedoria que busca, persegue e interroga as ideias e o amor, ou a piedade de Deus, que suplica exemplo ao divino modelo

⁹⁹⁷ *Idem*, «Frei Bernardo de Brito, Teórico da História Universal» in *Meditações Lusitadas*, op.cit., pp. 196-197.

⁹⁹⁸ Cf. *idem*, *A Alma Cristã da Europa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2011; *Idem*, «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, pp. 191-202.

⁹⁹⁹ Cf. *idem*, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999; *Idem*, *A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000; *Idem*, *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991;

¹⁰⁰⁰ Veja-se a propósito: *Idem*, «Fé e Razão» in *Imagens de Literatura e Filosofia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2006, pp. 212-218; «Só Deus sabe o que é ser Deus» in *Imagens de Literatura e Filosofia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2006, pp. 219-226;

¹⁰⁰¹ Veja-se a propósito: *Idem*, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992.

da piedade que transforma pedras e move montanhas, entre a Filosofia e a Teologia, dizíamos, se situa a vida, a obra e o pensamento de Pinharanda Gomes, ainda quando plenamente cômico da tríade original que dá o ser à filosofia: a teologia, a cosmologia e a antropologia. Unidas no mesmo saber e a todo o custo evitando a separatividade que torna o cosmismo em crítica das ciências, o humanismo em ciências antropológicas e o teísmo em história das religiões ou em ciências do espírito¹⁰⁰².

Com o propósito de pensar a relação Filosofia / Teologia, numa das suas principais obras, denominada *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*¹⁰⁰³ é estudada e apresentada uma antologia da ideia de Deus na filosofia portuguesa contemporânea, isto é, do modo como alguns filósofos portugueses (quantos exprimiram o pensamento universal nas categorias, modos e atributos da filologia portuguesa) nos últimos cem anos procuraram entender, pensar, afirmando ou negando a ideia de Deus. Mais, é claramente estabelecida a distinção entre teologia e teodiceia e não menos claramente apontado o firmamento da filosofia e da teologia... a verdade, a beleza e a bondade.

A tradição portuguesa genuína sempre entendeu claramente essa distinção. Para Sampaio Bruno, a teologia é superior, dela dependendo a teodiceia, porque Deus seria uma ideia (pensada na teodiceia) que importaria tornar uma verdade (na teologia). Na linha matricial de Bruno e por outros páramos de luz, Leonardo Coimbra entendeu também que uma teodiceia, sem o garante de uma teologia, como salutar a experiência religiosa, se encontra destinada à nulidade do saber, e, no sucessivo tempo da história, José Marinho interrogativamente adianta e afirma se uma filosofia é subsistente sem teologia (Marinho diz mesmo teologia, não teodiceia), enquanto, por outro lado, um Álvaro Ribeiro chama a atenção de quantos para a superior valia da teologia, a ponto de afirmar que, na tradição portuguesa, a distinção entre filosofia e teologia se torna desnecessária porquanto, em toda a filosofia pensada pelos portugueses existe ou subsiste uma teologia, algumas vezes revelada, e porque ambas se propõem atingir os céus da verdade, da beleza e da bondade.¹⁰⁰⁴

Seja em movimento horizontal, seja em ascese vertical, muitos foram pois os modos como o interrogar humano se encontrou no pensamento português face aos insolúveis mistérios do imenso e do eterno.

A reflexão acerca do trinómio Igreja/ Cultura/ Mundo será sobremaneira substancial no curso da vida do autor. O ponto de partida do itinerário da

¹⁰⁰² Idem, «Saber e Humanismo» in *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, pp. 51-54.

¹⁰⁰³ Idem, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Livraria Sampedro, 1974.

¹⁰⁰⁴ Idem, «Teodiceia e Teologia» in *Pensamento e Movimento*, op. cit., p. 137.

mente para a verdade, será o Homem, o Homem nu e despojado, carente de pão, de palavra e de silêncio¹⁰⁰⁵, vivendo e filosofando para fora de si mesmo, em processo de ascese, iluminadora do sofrimento, convidando à identificação com o *milagre*, a *aleteia* e o *apocalipse*¹⁰⁰⁶, à libertação da floresta de enganos, tendo por bordão a filosofia. E interrogando-se no seu íntimo sobre o que é e o diferencia. Eis o fundamental e escatológico interrogar.

O dever da filosofia e do seu amante, o filósofo, é o dever de percorrer, de atravessar até ao fim a floresta de enganos, querendo o ser da verdade e a verdade do ser, semeando a misericórdia¹⁰⁰⁷, não se abandonando aos enganos das estruturas grupais, nos diversos modos da sua manifestação: os fixismos da crença, as militâncias ativistas ideológicas, os economismos absolutizados. Tudo quanto o afasta da filosofia.

Não há genuína filosofia sem exercício real da razão; não há exercício real da razão sem hombridade; não há hombridade sem aquele postulado exercício da razão, que é ascese e catarse, ascetismo do corpo e atletismo da alma. Não há possibilidade de filosofia sem razão, e não há possibilidade de razão sem hombridade. Para cultivar a filosofia é necessário ter atingido a idade adulta – ser velho, no bom sentido do adjetivo – a madurez da idade do corpo, a catarse dos pequenos defeitos que nos levam a evitar os caminhos da verdade, a pureza das intenções, esse estado de virtude que não se compromete em negócios, e que, racionalmente ama a consolação do saber, pelo simples amor do saber.¹⁰⁰⁸

A ordem aristotélica da política como arquitetónica da vida social a que se subordina a economia tendo como seu núcleo a ética sofreu nos nossos tempos profunda alteração. Ao que hoje assistimos é a uma economia, melhor, a uma finança absolutizada subordinando a política aos seus interesses, dificilmente atendendo, quando não combatendo os imperativos que da ética lhe chegam. Em boa verdade, mais do que correntes de ideias, os partidos políticos são para o nosso filósofo, correntes de interesses que na sua total atenção ao mandar e ao ter, desatendem ao que mais importa, ao pensar, à filosofia. «A cracia é carcereira da arquia»¹⁰⁰⁹. Talvez por isso o raro interesse de muitos pela filosofia, o desejo de alguns pela política, o interesse da maioria pelas finanças.

¹⁰⁰⁵ Cf. *idem*, «Teoria do Pão e da Palavra» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 13-28; «A Palavra e o Silêncio» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 29-43.

¹⁰⁰⁶ Cf. *idem*, «Sofrimento e Ascese» in *Pensamento e Movimento*, op. cit., p. 171.

¹⁰⁰⁷ Cf. *idem*, «O Semeador da Misericórdia» in *Meditações Lusitadas*, op. cit., pp. 254-257.

¹⁰⁰⁸ *Idem*, «Idade e Hombridade» in *Pensamento e Movimento*, op. cit., p. 116.

¹⁰⁰⁹ *Idem*, «A Filosofia na Terra do Desterro» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 182.

Nasce a filosofia – rememorando aqui o *Simpósio* de Platão – de um excesso e de uma indigência. Ora, tanto os fixismos da crença, como as militâncias ideológicas e os economismos absolutizados apresentando-se como meios opiniosos de dominação dos espíritos – pela incapacidade em que os coloca de enunciar teses e especular sobre as mesmas – matam tanto aquele excesso como aquela indigência. Criada uma «opinião pública» com esta natureza, dela resultarão ortodoxias, heterodoxias e paradoxias todas inconsequentes porque não aferidas pelo princípio lógico da identidade. Todas estas formas de opinocracia, todos estes lugares comuns são ainda assim suscetíveis de se tornarem úteis para o filósofo, são o seu primeiro material de análise, assim ele o sujeito metodicamente a apertada e rigorosa análise lógica. Fazendo uso da arte que em si compõe os movimentos da indução – subindo do específico e particular para o genérico e universal – os movimentos da dedução – descendo dos universais para os particulares – e os movimentos da educação – que compõe em cadeia os dois movimentos anteriores, fazendo uso de tal arte, dizíamos, o filósofo evita a queda na onda da opinião, sofrendo como consequência a pena de ser posto de parte, sitiado, isolado ou insulado, emparedado vivo, quando não assassinado, garantia última da autenticidade da filosofia.

O caminho para Pinharanda Gomes é claro e faz-se com a bússola da esperança e da misericórdia, isto é, da queda para a ascensão: do íntimo do Homem e das ordenadas e temperantes virtudes do mesmo, passando pela reflexão do que seja o ensino e a educação, meditando o que seja Portugal, uma ideia de pátria e o espírito europeu, culminando na assunção da Pátria e no desejado mundo novo.

A Liberdade segundo a Verdade, a Igualdade segundo a Justiça, a Fraternidade segundo o Amor, temos, assim, os princípios filosóficos da Verdade, da Justiça e do Amor, iluminando os complementos históricos da Liberdade, da Fraternidade e da Igualdade, que são os actos da Nação em obediência à Pátria. Da qual nos resta o inacessível ao poder das armas e dos políticos: o amor do saber. Com ele, haverá assunção da Pátria.¹⁰¹⁰

O filósofo desenvolve uma profunda reflexão sobre o possível lugar de Portugal na Europa – analisando com particular profundidade o que seja o chamado *espírito* ou *ethos* europeu – e no Mundo¹⁰¹¹. Várias são as valências pelas quais a Europa é entendida no pensamento de Pinharanda Gomes: um lugar físico, um continente, isto é, um lugar que contém distintos conteúdos; um continente de pátrias nascidas do caldo greco-latino e judaico-cristão; a que se cifra no ato português de «fazer cristandade» europeizando o orbe pela

¹⁰¹⁰ *Idem*, «Carta a Todos Nós» in *Meditações Lustadas*, op. cit., pp. 275-284.

¹⁰¹¹ Cf. *dem*, «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 191-202.

unidade da fé cristã; a da Europa unida, seja pelo europeísmo diferencialista respeitando as autonomias regionais na assunção de que a unidade só se pode sustentar na diferença, seja pelo europeísmo unicista dissolvente das pátrias numa única matéria. Aqui reside um perigo:

Uma abordagem por via indutiva permite inferir que, se a Europa actual, mesmo admitindo direitos constitucionais, caminhar no sentido de um centralismo absorvente e detractor das culturas regionais, há-de ser causa de neo-nacionalismos, sobretudo os de origem periférica, não somente os que estão activos, mas de outros que o centralismo pode suscitar. Europa, do ponto de vista material é mais um conjunto do que uma unidade.¹⁰¹²

Quanto ao *espírito* ao *ethos* europeu, considerando-o termo mais subjetivo do que objetivo, distingue cinco Europas¹⁰¹³: helena, eslava, muçulmana, mediterrânica e nórdico-germânica, acrescentando que só depois do Império e do Cristianismo é que se pode falar de um *ethos* europeu¹⁰¹⁴ radicado em três matrizes, as situadas em penínsulas: Grécia, Itália e Hispânia, com as suas duas vertentes, a Ibéria e a Lusitânia. Subsistem contudo as interrogações: o que é o *ethos* europeu? Não podendo ser uma soma de parcelas há-de ser um elo imanente à diversidade: à diversidade das línguas (que são várias, literária e filosoficamente garantidas), das matrizes étnicas (caldeadas ao longo de séculos e de que Portugal é um exemplo por excelência), das múltiplas religiões. Para o filósofo, esse elo do *ethos* europeu radica atualmente na necessidade, em particular nas que mais claramente se manifestam: a que se encontra associada à economia e portanto à necessidade de produção e distribuição de bens; a que se encontra associada ao saber horizontal da cultura – pensamento pensado por oposição à filosofia, ao pensamento pensante – e portanto à necessidade exaustiva e exclusivamente humanista de irmanar os povos culturalmente. Ora, se a Europa é o que é hoje em dia, é-o indubitavelmente devido ao *ethos* do Cristianismo.

A Europa devém o protótipo do *humanum genus*, sinonimizando as ideias de *Christianitas*, ou *universitas Ecclesiae* – comunidade de cultura, comunidade social e comunidade de fé, um corpo místico

¹⁰¹² *Idem*, «A Alma Cristã da Europa» in *A Alma Cristã da Europa*, Lisboa, Fundação Lusitana, p. 19.

¹⁰¹³ Cf. *idem*, «Portugal, Possível e Impossível», op. cit., p. 196. Aqui realiza uma caracterização não tão completa das diferentes Europas, mas rica no desenho do próprio a cada uma delas: «*mediterrânica*, greco-latina e católica; a *nórdica*, germânica e protestante, com índole pagã; e a *interior*, eslava e bizantina. A Europa bárbara identifica-se, na geografia, com a Europa nórdica, enquanto a Europa clássica se identifica com a Europa mediterrânica, em que Portugal dispõe de um lugar distinto, por ser no espaço da matriz clássica, mas estar voltado ao Atlântico».

¹⁰¹⁴ Cf. *ibidem*, «A Alma Cristã da Europa» in *op.cit.*, p. 24.

ordinato ad unum, ou, na feliz expressão leonardina, uma *sociedade de mónadas religiosas*, mónadas estas que são, alfim, os *povos eleitos* no planeamento da ordem universal. O Cristianismo operou no meio dos povos, não como poder dominador, mas como poder redentor: *Os povos deram um abraço universal, comungando na mesma ideia, e tendo nesta a mais simpática eucaristia.*¹⁰¹⁵

Apesar das várias vias de conformação – na arte e nas letras, nas ciências e no culto, na caridade e nos múltiplos caminhos de orar e de viver o espírito cristão – o século XVI se assistiu ao fechamento de caminhos da unidade cristã europeia com as guerras tribais que ocorriam na Europa Central, viu também abrirem-se os caminhos marítimos à Cruz de Cristo, num convite à Fraternidade¹⁰¹⁶ e à construção de uma Nova Europa ou de um Novo Mundo, firmado no amoroso fio da Caridade ativa.

Situa-se neste ponto o criticismo de quantos questionam ser a Europa a forma da civilização cristã, chegando mesmo a concluir pela inexistência desta última, dado o radical contraste entre o Cristianismo paradigmático e o Cristianismo civilizacional. O problema é muitas vezes colocado em termos da relação do Humanismo com o Cristianismo, cabendo a interrogação se este se reduz àquele, ou se é algo mais para além do que é ser homem. As doenças geradas dentro do Humanismo – quais constantes repetições do rapto da Europa – como o humanismo antropolátrico e o laicismo, se não são de todo evitáveis, são ainda assim suscetíveis de ser tratadas, pelo exercício da liberdade e responsabilidade convocadas pelo mistério da Redenção.

Com o laicismo é proposta a recusa da vida religiosa, o abandono de Deus, limitando-se a existência individual à esfera mundana do Estado e à idolatria de distintas espécies de secularismo, tais como: o economismo (reduzindo a vida a relações de interesse), o sociologismo (visando a substituição pela Sociologia e a Política, da Teologia e da Religião), o temporalismo (enclausurando a esperança ao tempo histórico). Acompanham-se estas manifestações de secularismo, em paradoxais buscas de fé sustentadas em sincretismos e superstições, num esvaziar da vida privada cada mais exposta aos olhos

¹⁰¹⁵ *Idem*, «Portugal, Possível e Impossível», op. cit., pp. 196-197; Cf. para a descrição deste sentido de desterro, de esperança iludida e de caminho proposto para o renascer de Portugal, «A Esperança Iludida ou Bruno e o 31 de Janeiro», in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 133-141; e «A Tensão Doutrinal na Génese da *Renascença Portuguesa*», in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 143-157; Cf. também *idem*, «Interpelação e Consolação do Triste Reyno da Lusitaina» in *Meditações Lusíadas*, op. cit., pp. 13-43. Aí, na clara, actual e terrível descrição da situação portuguesa, há apesar de tudo, como é timbre do pensamento de Pinharanda Gomes, lugar para a esperança, para o cumprir-se Portugal: «Mas é ainda possível retomar a promessa: instaurar o mundo em Cristo, aceder à paz de Cristo. Dar o abraço fraternal uns aos outros. Escolher a amizade dos homens, mesmo que tenhamos de abandonar ambições. A paz é urgente. A justiça também», op. cit., p. 43.

¹⁰¹⁶ Cf. *idem*, «A Carta do Achamento do Brasil e a Dignidade Humana» in *Meditações Lusíadas*, op.cit., pp. 163-174.

públicos. Mais do que o ateísmo militante, a fonte principal da atual corrosão da alma para o filósofo parece ser o indiferentismo de onde dimana um Cristianismo ateu.¹⁰¹⁷

Este factor define-se como uma aceitação genérica dos factores culturais cristãos em termos de Moral e de Direito, mas esvaziado do conteúdo ético e religioso, como se a conformação cristã herdada não fosse mais do que um acessório, uma *accidentia* imprescindível.¹⁰¹⁸

Que é então o *ethos*, qual é a consciência da Europa? E existirá tal *ethos* e tal consciência entre os europeus?

Facto é que o projecto da União Europeia caminhou, não pela via do sagrado, mas pela via do economismo, da união aduaneira e industrial. O economismo é sempre conjuntural (...). O sonho do cognominado «Pai da Europa», Roberto Schuman (fal. 1963) não era o acordo de interesses: era o compromisso numa ideia intemporal, por isso que procurou levar às iniciativas tendentes à integração europeia, o sentido do pensamento político e social da Igreja, quer dizer, o sentido da Cristandade que, alfim, a Europa oficial tem rejeitado, por estar envolvida numa construção unicista e economicista sem referência à construção moral (...).¹⁰¹⁹

Para Pinharanda Gomes, o Cristianismo é a *ratio* da união, fazendo seus os preceitos da *lectio* do Cardeal Saraiva Martins subordinada ao tema «A Europa do Futuro no Pensamento de João Paulo II. O Decálogo da nova Europa». Preceitos para chegar a uma verdadeira Europa, assim esboçados:

1. Europa sem nacionalismos, mas das Pátrias, que para ela contribuem com o que é seu, de cada uma. 2. Europa «casa comum», encontro de troca de dons, respiração a dois pulmões (Oriente e Ocidente). 3. Validação das raízes cristãs, sob pena de perda de referência da história, da cultura e dos valores. 4. Reconhecimento da laicidade, tendo presente as esferas da intendência temporal (César) e espiritual (Deus), conforme à lição evangélica; 5. Primazia da pessoa e da sacralidade da vida humana; 6. Reconhecimento da prioridade da dignidade humana, que é anterior a qualquer agir político; 7. Primado da liberdade na justiça, nenhum Estado de direito sendo, caso não proteja e promova a liberdade da cidadania, pois o homem só é homem na medida em que for livre; 8. Princípio da subsidiariedade: as sociedades de ordem superior não devem interferir nas de

¹⁰¹⁷ Cf. *idem*, «A Alma Cristã da Europa» in *op.cit.*, pp. 35-55.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 55.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, p. 52.

ordem inferior, mas antes devem apoiar estas, tendo em vista o bem comum; 9. Princípio da solidariedade: tudo pôr ao serviço da prol do comum, recriar a dinâmica da dádiva e da partilha, em justiça e na paz. 10. Envolver as novas gerações na construção de um mundo novo, firmado na vida sacramentada, e orientada para os melhores fins da Humanidade.¹⁰²⁰

É percorrendo estes caminhos que o filósofo, pés descalços na terra – isto é, despojado de todo o ter e de todo o haver para melhor pesquisar das origens – ereto e vertical, olhos postos nas núpcias do céu, reflete sobre a morte, o juízo, o inferno e o paraíso, o fim do mundo e a ressurreição dos mortos. Ao fazê-lo de modo tão rico na sua obra e vida exemplar, corporiza o modelo da filosófica ascese – na linha de filósofos como Sampaio Bruno, Amorim Viana, Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro – assumindo a regra segundo a qual «filosofia portuguesa é o acto de filosofar em português, com toda a carga de existenciais que o português transporta para o acto de filosofar»¹⁰²¹.

A arte da leitura implícita na filosofia portuguesa significa, na acepção que mais nos parece convir ao filósofo em apreço, a capacidade de ler em todo o lugar onde o sopro, sopra, contemplando todos os homens e seres. Daqui decorre ser o universo o melhor livro, visto compendiar tudo quanto é e não é letra, abrindo assim caminho às formas de sabedoria sem interferência de letras, onde para muitos – e um desses é D. Duarte – reside o «muy grande e sootil entender».¹⁰²²

Partindo, como o Rei-Filósofo do estudo da vida, da leitura de bons livros e da audição atenta das palavras dos mestres, Pinharanda pensa por si mesmo. Que o mesmo é dizer, pensa situadamente na sua terra natal e num limite relacional – seja um lugar, cultura, tempo ou vida – a partir do seu sentir sincero e verídico ser, do particular para o universal, tão atento aos enigmas da vida humana como às regras formais de exame da vida do pensamento, tão atento à lógica como à gramática, movido pela mais direta curiosidade. Mais do que querer mudar o mundo, de operar uma transformação na sociedade ou de implantar um reino de justiça – tarefas próprias às ciências políticas, sociais e religiosas – à filosofia incumbe gerar e assitir as ciências, tal como ao filósofo incumbe filosofar. Libertar-se, para poder libertar os demais seres – no que reflete a lição de Sampaio Bruno¹⁰²³ – o filósofo deve instruir na verdade sapiencial, seja «como problema da arte de filosofar»¹⁰²⁴ ensinado no

¹⁰²⁰ *Ibidem*, pp. 64-66.

¹⁰²¹ *Idem*, «A Filosofia na Terra do Desterro» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 181.

¹⁰²² *Idem*, «Do “Sootil Entender”» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 45.

¹⁰²³ Sampaio (Bruno), *A Ideia de Deus*, Porto, 1902.

¹⁰²⁴ «a arte de filosofar, qual seja a arte de viajar, sem pressa, da ignorância para a sofia, mediante os módicos recursos, ou instrumentos, pelos quais o discípulo de sofia pode vir autónomo e capaz de uma definição videncial e vivencial.» (*Idem*, *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 185.)

colégio das artes»¹⁰²⁵, seja como «o problema da autonomia do pensamento e da liberdade assumida no próprio espírito»¹⁰²⁶. Eis a singularidade em que se radica o pensamento do nosso filósofo, a sua escola, o que constitui o que lhe é próprio na terra que também parece assumir como a «mais antifilosófica do planeta»¹⁰²⁷.

O filósofo vai fundo, ao qualificar com o atributo de revolucionário, o país real – não o oficial – por contraposição a uma Europa reacionária. E vai mais fundo ainda quando considera as duas tradições entre as quais vive Portugal: a reacionária tradição do Sebastianismo, que apesar do seu carácter messiânico perspectiva dominância, decadência, cativeiro e desterro e a revolucionária tradição dos Descobrimentos, de um novo Infante de Sagres pelo qual se perspectiva quanto seja ascensão, liberdade e conhecimento da prometida terra¹⁰²⁸.

A viagem deste peregrino absolutamente radicada na matriz do que seja Portugal, padece das suas dores e das suas expectativas, que o leva a perguntar, após o desterro de Portugal iniciado em Alcácer-Quibir «Quando virá a aurora, a madrugada de sonho? Ninguém procure adivinhar os dias. *Vox populi*: o futuro a Deus pertence»¹⁰²⁹.

É perante as adversidades que a filosofia se dá serviços e desafios a cumprir e a prestar:

¹⁰²⁵ Álvaro Ribeiro, *Liceu Aristotélico*, Lisboa, S.E.C., 1962; assim como *Escola Formal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1958; e *Estudos Gerais*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.

¹⁰²⁶ José Marinho, *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, B.N.L., 1981, p. 16.

¹⁰²⁷ Jesué Pinharanda Gomes, «A Filosofia na Terra do Desterro» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 177. A reflexão sobre o que seja a Pátria, no que lhe é próprio e portanto distintivo, nas suas dores e esperanças, é veio fundamental da obra de Pinharanda Gomes a carecer de meditação atenta na luta contra o esquecimento. Abate-se este sobre nós. A leitura destes textos tem efeito vivificador em corações frios e espíritos adormecidos: Cf. *idem*, «Prelúdio Ibérico ao Pícaro», in *Meditações Lusitadas*, Lisboa, Fundação Lusitana, pp. 47-59; *idem*, «O Corpo da Pátria», op. cit., pp. 47-59; pp. 61-71; *idem*, «Notas a Portugal Despojado», op. cit., pp. 73-117; *idem*, «Recapitulação Breve do Iberismo», op. cit., pp. 119-127; *idem*, «Barca D'Alva ou o Espírito Henriquino», op. cit., pp. 143-159; *idem*, «As Crianças ao Deus Dará», op. cit., pp. 267-270.

¹⁰²⁸ Jesué Pinharanda Gomes, «Portugal, Possível e Impossível», op. cit., p. 199.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, pp. 196-197; Cf. para a descrição deste sentido de desterro, de esperança iludida e de caminho proposto para o renascer de Portugal, «A Esperança Iludida ou Bruno e o 31 de Janeiro», in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 133-141; e *idem*, «A Tensão Doutrinal na Génese da Renascença Portuguesa», in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 143-157; Cf. também, *idem*, «Interpelação e Consolação do Triste Reyno da Luzitaina» in *Meditações Lusitadas*, op. cit., pp. 13-43. Aí, na clara, actual e terrível descrição da situação portuguesa, há apesar de tudo, como é timbre do pensamento de Pinharanda Gomes, lugar para a esperança, para o cumprir-se Portugal: «Mas é ainda possível retomar a promessa: instaurar o mundo em Cristo, aceder à paz de Cristo. Dar o abraço fraternal uns aos outros. Escolher a amizade dos homens, mesmo que tenhamos de abandonar ambições. A paz e urgente. A justiça também», *ibidem*, p. 43.

Em primeiro lugar, ser filosofia contra tudo e contra todos, mesmo quando os suportantes hajam de pagar impostos pelos quais vivem os inuteis. Em segundo lugar, proceder à rediagnose das linhas de apuramento sapiencial que se constituem como paradigmas do essencial: o messianismo fundamental, – seja ele revelado em múltiplas formas: messianismo, atlantismo, sebastianismo, astralédia, Quinto Império; seja ele revelado na forma informal e universal da saudade e da esperança. Em terceiro lugar, renovar com actualidade – força de acto, para aqui, e para agora – as grandes orientações das vias septiviais: saber falar, saber pensar, saber escrever, saber calcular, saber viajar, saber medir e saber harmonizar. Em quarto lugar, oferecer ao mundo do nosso temo a grande visão da enciclopédia e, por fim, propôr uma nova classificação de todas as ciências.¹⁰³⁰

Este é, poderíamos dizer, um desafio à santidade, desafio que, tal como outrora, cada um de nós enquanto português é chamado a encarnar, dando com a sua presença, testemunho da Esperança que em si reside.

Aqui chegados, não podemos deixar de transcrever a belíssima sùmula em que Pinharanda Gomes reflecte obre os fins últimos do Homem Português no Mundo, sùmula titulada «Liturgia», com que finda o texto *Portugal, Possível e Impossível*:

A águia finca as garras no rochedo, mas os seus olhos fitam a distância. Os pés em terra, sempre preparada para o vôo. Com ela, a pomba. Mais leve e branca, se possível, com os pézinhos em terra, os olhos para além. Poisa em terra, na ânsia do vôo, cruzando o céu.

A pomba é o símbolo de Portugal.

A Pomba é o símbolo do Espírito Santo.

Portugal é o símbolo da Pomba, e

Portugal é o símbolo do Espírito Santo.

As três colunas do templo do Espírito Santo: a Saudade, o Quinto Império, o Messias, que aguardamos em jubilosa esperança. Por eles, neles, e com eles, o Paraíso, mais do que reganhado, ao modo inglês (*Paradise regained*) será recriado.

A saudade, memória da noite que passa, é também expectativa do dia que vai nascer, aurora de sol, parto de natureza. A saudade é o advento do que está por vir ao seu anseio. Potencia o acto. Como a águia, os pés fincados na memória, as asas em busca do oculto. E, como a pomba, enternecida de amor.

O Quinto Império ainda não é o Reino do Céu, mas assume-se como reino divino implantado na terra, nele se configurando o trabalho de quem, tendo corroído o Paraíso, se comprometerá a devolvê-lo à sua original beleza para que, no fim dos tempos, quando

¹⁰³⁰ *Idem*, «A Filosofia na Terra do Desterro» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., p. 186.

o Senhor vier, nada ter que dizer, porque o Paraíso estará tal como estava no fim do sexto dia, antes do divórcio cósmico, e do pecado das criaturas.

O Messias está certo. Resta saber da hora, e do tempo, e do lugar. Mas essa hora, esse tempo, e esse lugar, que há-de ser preparado pelos homens, não fará parte do humano calendário. É do tempo que se não mede.

Nesse dia celebraremos a missa sobre o mundo. No altar do mundo, a missa de louvor de toda a humaniade. A liturgia já não celebrará os mistérios da paixão e da morte. A literatura litúrgica arquivará as orações de súplica. Tudo será liturgia de louvor. Cantaremos e adoraremos, ter-nos-emos associado para amar e, desse modo, já desnecessário será pedir, suplicar. Só louvaremos, pela liturgia do louvor, como anjos reboando, pombas brancas, no azul celeste, entoando glórias à Vida.¹⁰³¹

Somos pois chamados a um desafio. O desafio de, pelo diálogo convivente, por um modo de pensar e de filosofar, por um modo de estar e de viver – mais do que por um desejo de a mim tornal igual – nos fazermos ao largo (Lucas 5, 4) e ao além, em serviço de uma Humanidade cuja queda ainda não tocou o fundo.

6.8. A intuição de Deus e a linguagem mítica e mistérica da sua manifestação na Teodiceia criacionista de António Braz Teixeira

Samuel Dimas

6.8.1. Introdução: a que condição da experiência do Ser corresponde o mito?

Na herança criacionista de Leonardo Coimbra e da sua filosofia da redenção, António Braz Teixeira é um admirador confesso da filosofia patrística das Escolas de Alexandria e da Capadócia e do pensamento cristão agostiniano anti-maniqueísta de autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves, na repulsa pelas posições gnósticas e esotéricas que insistem no absurdo de fazer coexistir eternamente o mal e o bem, ignorando o poder absoluto do Amor misericordioso de Deus.

Assim, a sua filosofia encerra uma natureza essencialmente teodiceica e desenvolve-se no aprofundamento das questões de Deus, do mal, da saudade,

¹⁰³¹ *Idem*, «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, op. cit., pp. 200-201.

e da relação entre a razão, o mito e o mistério, na cultura portuguesa contemporânea¹⁰³². Assumindo-se como criacionista de inspiração franciscana, desenvolve uma metafísica que, embora ainda associada às noções ontológicas e antropológicas de queda e de redenção, já não admite a proposta maniqueísta da coexistência eterna entre o paraíso e o inferno e, em diálogo com Gregório de Nissa e com Leonardo Coimbra, apresenta como sentido da existência a salvação universal da humanidade e a redenção integral do Mundo no Amor infinito de Deus.

Enquanto cristão teísta, que não recusa o mistério do Deus pessoal trinitário e da sua ação providencial pela presença do Espírito, desenvolve uma hermenêutica da filosofia luso-brasileira, que, no plano metafísico e religioso, não abdica de uma clara distinção entre a via pluralista teísta de autores como Silvestre Pinheiro Ferreira e Leonardo Coimbra, a via monista panteísta de Autores como Domingos Tarroso e Antero de Quental, a via monista pantiteísta de autores como José Maria da Cunha Seixas, a via monista e gnóstica emanativa de autores como Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, a via pluralista deísta de autores como Amorim Viana e a via ateuísta de autores como Basílio Teles¹⁰³³.

Partilhando com Leonardo Coimbra e com Afonso Botelho a ideia de que a perfeição não é um absoluto, mas a mais vasta relação de infinito amor¹⁰³⁴, que se manifesta e recria permanentemente no dinamismo misterioso da eterna alteridade, a sua filosofia da saudade já não se centra no movimento circular de um regresso à origem da pré-existência platónica ou origenista, mas sim de um regresso a Deus na plenitude e felicidade da comunhão futura, tal como bem identifica nas teorias teístas cristãs da saudade de Manuel Cândido Pimentel e de Andrés Torres Queiruga¹⁰³⁵. Trata-se de uma metafísica criacionista da Saudade que, ao contrário da teoria origenista do regresso à pré-existência da primeira criação no mundo espiritual, seguida por Leonardo Coimbra, prefere a visão de Gregório de Nissa sublinhada por Maria Cândida Pacheco, no sentido de uma visão espiralar do tempo em constante desenvolvimento que se estende para além da consumação do Mundo no eterno dinamismo da relação das criaturas com o Criador. É indubitável a sua recusa das metafísicas da reintegração, em que os seres se diluem no *Ab-solutus* e perdem a sua identidade e individualidade pessoal.

Assim, António Braz Teixeira desenvolve uma Teodiceia que se fundamenta na experiência do Absoluto indecifrável¹⁰³⁶, a qual se realiza através da

¹⁰³² Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 15.

¹⁰³³ Cf. *ibidem*, p. 16.

¹⁰³⁴ Cf. *idem*, *Ética, Filosofia e Religião – Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 2000, p. 11.

¹⁰³⁵ Cf. *idem*, *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, Quidnovi, 2006, pp. 91, 148.

¹⁰³⁶ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in AA. VV, *Convergências e*

instância superior da inteligência que encerra uma intuição intelectual do invisível¹⁰³⁷. A razão que preside à sua reflexão filosófica excede a abstração formalista e a experiência empírica, para se fundamentar numa harmonia gnósica entre sensação, intuição, sentimento, intelecção, imaginação e crença¹⁰³⁸. Trata-se de uma razão que integra o contributo das diversas formas da experiência, como a ética, a estética, a metafísica e a religiosa, ascendendo do numinoso do mito até à sublimidade do mistério sagrado pela união mística¹⁰³⁹.

Mas esta perspetiva exige o esclarecimento de duas questões fundamentais no pensamento do autor. Em primeiro lugar: esta intuição intelectual corresponde à contemplação *sub specie aeternitatis* da filosofia de Espinosa, que Dalila Pereira da Costa associa à união mística¹⁰⁴⁰, e segundo a qual é possível um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus, ou corresponde à experiência atemática e transcendental do ser em que Deus se revela misteriosamente de forma implícita¹⁰⁴¹? Em segundo lugar: o mito é concebido como uma forma alegórica de explicar a realidade espiritual da experiência imediata do mistério do ser originário, que é subjacente ao devir histórico, através de uma realidade concreta e com o recurso à analogia e à poesia por meio de imagens e metáforas, ou, de modo distinto, é concebido como uma forma tautegórica de uma presentificação de si mesma no drama ritual de deus, homem e natureza, e é concebido como uma forma teogónica da realidade divina da Origem que vem a ser no mundo?

6.8.2. A experiência intuitiva e transcendental do ser de Deus

Na procura de responder à primeira questão, devemos começar por esclarecer que o pensamento de António Braz Teixeira enquadra-se na linha dos seus mestres Leonardo Coimbra e José Marinho que defendem o carácter interrogativo e aporético da Filosofia, na relação de inadequação do pensar com o ser. A filosofia não tem a pretensão de possuir a verdade de forma definitiva e absoluta, porque no seu entender não é um corpo de doutrinas nem um acervo de conhecimentos ou conjunto de soluções, mas sim uma atividade interrogativa que reconhece o carácter provisório das respostas¹⁰⁴².

Afinidades, Homenagem a António Braz Teixeira, Lisboa, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008, p. 172.

¹⁰³⁷ Cf. António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.^a ed ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002, p. 19.

¹⁰³⁸ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 11.

¹⁰³⁹ Cf. *loc. cit.*

¹⁰⁴⁰ Cf. Dalila Pereira da Costa, *A Nova Atlântida*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1977, p. 359.

¹⁰⁴¹ Cf. B. Espinosa, *Ética*, parte II, prop. XLVII, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992, p. 251.

¹⁰⁴² Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa,

Assim, recusando atribuir à filosofia o carácter solucionante da ciência positiva, o autor de *Sentido e Valor do Direito* também partilha com Leonardo Coimbra e Miranda Barbosa a ideia de que há progresso na atividade reflexiva ou especulativa, assumindo a noção judaico-cristã de sentido linear do tempo histórico e da respetiva continuidade dialógica no desenvolvimento da cultura de que a filosofia é produto:

(...) há progresso em Filosofia, quer na descoberta de novos problemas filosóficos ou na melhor formulação ou dilucidação ou maior aprofundamento de problemas já conhecidos ou identificados, quer na invenção de novos métodos ou na descoberta de novos campos de reflexão, quer no alargamento dos horizontes da actividade especulativa.¹⁰⁴³

Através da especulação, o ser humano adquire uma representação ou imagem mental do mundo e de si mesmo, refletindo sobre o próprio ato de pensar num processo contínuo de questionamento espiritual. A partir do espanto e da admiração perante a realidade, o homem é levado a interrogar-se sobre si próprio e, nesse âmbito, sobre a sua origem e o seu destino, incluindo o questionamento sobre a vida e a morte, o mal e o amor, a justiça e a liberdade até à interrogação radical sobre a verdade do Mistério do Ser, que é identificado com Deus simultaneamente transcendente e imanente, manifesto e insondável¹⁰⁴⁴.

A partir desta definição de *Filosofia* que encerra uma relação cúmplice entre a ontologia e a hermenêutica na linha contemporânea de autores como Heidegger e Gabriel Marcel, podemos prosseguir para o entendimento da sua *Teologia Filosófica*, que em diálogo com Cassirer, Maria Zambrano, Eudoro de Sousa, Vicente Ferreira da Silva, António Quadros e Afonso Botelho, atende à relação matricial com o mito e o mistério mediante o recurso à linguagem poética. Ao contrário das ciências que procuram conhecer as leis ou relações em que os aspetos particulares e fenoménicos da realidade se manifestam, para António Braz Teixeira a Filosofia procura o ser enquanto ser, não se esgotando na ontologia, mas abrindo-se a uma metafísica que exige reflexões antropológicas, gnosiológicas e teológicas¹⁰⁴⁵.

Partilhando com Delfim Santos, na linha de Nicolai Hartmann, o carácter aporético da Filosofia¹⁰⁴⁶, no reconhecimento de que não há uma identificação plena entre o pensamento e a realidade, António Braz Teixeira refere-se ao mistério do Ser, não como *irracional por defeito*, no sentido de absurdo

INCM, 2003, p. 16.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹⁰⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 20.

¹⁰⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 22.

¹⁰⁴⁶ Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, Porto, 1939, p. 52.

e contraposto à razão ou no sentido de enigma que o deixará de ser quando for decifrado pela racionalidade lógico-analítica, mas como *irracional por excesso*, no sentido leonardino de transcender a capacidade de conhecimento lógico-conceptual, exigindo a compreensão analógica e transpredicativa ou trans-conceptual do lirismo metafísico e da revelação¹⁰⁴⁷.

Dessa maneira recusa conceber a perspectiva ontologista de um conhecimento absolutamente adequado e perfeito da essência divina. O autor partilha a visão hermenêutica e fenomenológica contemporânea de filósofos como José Enes, de que a experiência do Mistério de Deus oculta-se no discurso racional lógico-analítico das ideias claras e distintas, mas revela-se no discurso racional analógico e comunica-se na linguagem metafórica mito-poética na dialética da presença-ausência. Assim, tendo em consideração a diferença ontológica entre transcendência e imanência, António Braz Teixeira pressupõe a possibilidade de uma união mística que, no entanto, não significa o acesso à verdade definitiva e absoluta da eternidade imutável de Deus, mas significa uma aproximação de ordem analógica que encerra o carácter provisório e finito das respostas à procura de sentido¹⁰⁴⁸. O reconhecimento da noção de progresso na atividade especulativa, que desenvolve e aprofunda problemas anteriormente identificados e que descobre novos campos de reflexão¹⁰⁴⁹, comprova esta ideia de que a verdade integral do ser não se dá de forma absoluta e definitiva no instante intuitivo de uma iluminação divina, mas exige a dialética intuitivo-racional na dinâmica histórica de perfectibilidade que se desenvolve pela correlação entre o mérito e a graça. Como defende Leonardo Coimbra, essa experiência pré-categorial ou matinal do mistério originário de ser (Alegria) torna-se consciente na reflexiva e interrogativa atividade cognoscente (Dor), mas apenas pode ser compreendida como dádiva divina pela ascese estética, moral e religiosa que permite reconhecer o seu valor de princípio criador e de fim escatológico plenificador ou redentor (Graça)¹⁰⁵⁰.

Desta forma, podemos compreender que a união mística, de que fala António Braz Teixeira, corresponde a uma experiência transcendental ou atemática de pré-compreensão que nos dá a evidência do Ser e do sujeito que se interroga, mas que exige uma posterior formulação lógica e analógica para que se possa tornar consciente e objeto de conhecimento. Neste sentido, partilha com José Marinho a noção de que a *intuição fulgurante da verdade*, que se dá na experiência atemática ou transcendental do incondicionado, só se torna efetiva depois da anuência da compreensão racional¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁷ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 27.

¹⁰⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 16.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹⁰⁵⁰ 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, p. 209.

¹⁰⁵¹ Cf. José Marinho, «Razão e Irracional», in *Presença – Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII,

Embora se trate de uma evidência acerca do ser de Deus, continua a ser um conhecimento experimental e inadequado, porque não corresponde à intuição contemplativa que Deus tem de si mesmo, a qual não é experiência porque o ser de Deus não é distinto e coincide totalmente com essa mesma contemplação¹⁰⁵². Como refere Johannes Lotz, através desta intuição intelectual torna-se possível a experiência do ser subsistente ou absoluto, que não se encontra circunscrito por limites como acontece com o ente, mas trata-se de uma experiência que se dá, não no sentido ôntico-objectivo, mas no sentido transcendental ou ontológico, enquanto realidade supra-objectiva que prefigura o *Tu* absoluto da experiência religiosa¹⁰⁵³. Nesta reflexão de auto-experiência, na realidade espiritual do Eu, o conhecimento manifesta-se a si mesmo, naquilo que se pode chamar de uma identificação entre o sujeito e o objeto¹⁰⁵⁴ ou de uma unidade relacional originária entre o sujeito cognoscente e o objeto de conhecimento¹⁰⁵⁵.

António Braz Teixeira identifica o Mistério do Ser com Deus, que simultaneamente se patenteia e oculta¹⁰⁵⁶, no sentido de um Irracional por excesso que fundamenta e constitui a razão. Por isso, a compreensão do Mistério incondicionado do Ser não se faz pela logicidade da razão pura, mas na Experiência, que é unidade da razão, intuição, sentimento e ação. O Incondicionado não se dá a conhecer como objeto conceptualmente circunscrito na explicitação científica ou filosófica abstrata, mas sim de forma implícita na experiência atemática e transcendental¹⁰⁵⁷. A realidade de Deus é trans-conceptual, pelo que não é passível de experiência explícita, pois não se confunde com o objeto temático de um qualquer conhecimento sensível ou racional. Neste sentido, os transcendentais de Uno, Verdade, Bem e Incondicionado, não representam nem se confundem com Deus, mas apenas O indicam¹⁰⁵⁸.

Se a essa verdade analógica pré-conceptual e trans-conceptual for acrescentado o dado gratuito da revelação, o fundamento originário pode adquirir a verdade teísta de um Deus pessoal. E de facto, ao contrário da metafísica positivista e atesta de autores como Teófilo Braga, a metafísica de António

n.º 1, série II (novembro de 1939), p. 46.

¹⁰⁵² Cf. Johannes B. Lotz, *La Experiencia Transcendental*, trad. de José Luís Zubizarreta, Madrid, BAC, 1982, p. 50.

¹⁰⁵³ Cf. *ibidem*, pp. 146-147.

¹⁰⁵⁴ Cf. Dalila Pereira da Costa, *A Força do Mundo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1972, p. 21. Cf. Johannes B. Lotz, *La Experiencia Transcendental*, p. 57.

¹⁰⁵⁵ Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O pensamento criacionista de Leonardo Coimbra, in *O Ser e os Seres*, Lisboa, 2007, p. 355.

¹⁰⁵⁶ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 20.

¹⁰⁵⁷ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 689.

¹⁰⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 690.

Braz Teixeira não concebe Deus como uma criação emotiva do homem para explicar o inexplicável, refletindo a concepção de divindade do seu contexto histórico-social¹⁰⁵⁹, mas como Deus pessoal da revelação cristã simultaneamente transcendente e imanente que tudo governa de forma providencial¹⁰⁶⁰, para a fraternidade escatológica e universal das consciências¹⁰⁶¹.

6.8.3. A relação da razão com o irracional de si mesma na experiência do Mistério do ser

Deste modo, a racionalidade não se garante a si mesma como órgão do conhecimento, mas pressupõe um ato prévio de *crença*, por um lado, numa correspondência, ainda que limitada e parcial, entre a razão humana e a racionalidade do real e, por outro lado, na atividade cognoscente que pressupõe a relação da razão com o irracional de si mesma no sentido já enunciado de *irracional por excesso* em suas formas de sensação, intuição, imaginação, sentimento, memória, crença, mistério¹⁰⁶². Assim, a teoria do conhecimento de Braz Teixeira recusa as tradicionais posições racionalistas ou intuicionistas de oposição entre razão e intuição, como se um plano fosse redutível ao outro ou como se houvesse razão pura e irracional puro, partilhando com o seu mestre José Marinho a noção de correlação entre estas duas dimensões no sentido em que o irracional não é apenas a fonte obscura da qual a razão procede, mas está presente na razão mesma¹⁰⁶³. É com esta razão senciente, comovida, cordial e mistérica que desenvolve a sua especulação, no labor de configuração de uma realidade plural que encerra múltiplas regiões de ser e existir.

A racionalidade não está integralmente realizada, mas é um processo no seio de uma realidade que incessantemente se dissolve e refaz, na contínua procura noética da verdade e ética do bem. Para José Marinho, a filosofia mais não é do que trazer para o labor minucioso e demorado da reflexão, na sabedoria difusa da existência sensual e comum dos homens, a verdade atemática e antepredicativa que está firme na origem imutável da intuição intelectual banhada pela luz divina. Se por um lado, pelo carácter divino da nossa natureza, a racionalidade da *compreensão* só se torna subsistente ao reportar-se à *apreensão* da verdade absoluta como sua verdadeira fonte, por

¹⁰⁵⁹ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, Lisboa, Zéfiro, 2014, pp. 18-19.

¹⁰⁶⁰ Cf. *idem*, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 19

¹⁰⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 54.

¹⁰⁶² Cf. *idem*, *A Experiência Reflexiva – Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009, p. 86.

¹⁰⁶³ Cf. José Marinho, «Razão e Irracional», in *Presença – Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII, n.º 1, série II (novembro de 1939), p. 45.

outro lado, a apreensão ou *intuição fulgurante da verdade* só se torna efetiva depois do consentimento da compreensão laboriosa¹⁰⁶⁴.

É na distância do labor racional de irrecusável interrogação e procura de sentido expresso no discurso conceptual, que exige a ascensão para o labor metafísico e analógico do discurso trans-conceptual, que se dá o reconhecimento da experiência antepredicativa da intuição intelectual do Mistério expressa de forma original e edénica no tremor da emoção estética ou da fé religiosa. A luz divina deste irrecusável encontro inconsciente permanece obscura enquanto não se juntar a essa apreensão irracional a clarificação racional da compreensão, a qual nos permite concluir que desde logo tudo acontece na unidade plural da atividade pensante que é ao mesmo tempo sensitivo-emocional, intuitivo-intelectiva, lógico-racional e deliberativo-racional.

O pensamento de Braz Teixeira situa-se, pois, na órbita do autor da *Teoria do Ser e da Verdade*, que define a correlação entre a intuição e a razão nas representações luminosas e obscuras do mundo e cujo processo só termina no acesso à verdade suprema quando se der a realização plena do ser humano no seio do Bem supremo, e na órbita do autor do *Criacionismo*, que define esta diversificada atividade cognoscente de *razão experimental*, num processo dialético que ascende da experiência biopsicológica à experiência metafísica e religiosa. Nestes termos, considera que a Filosofia é uma teoria no sentido de uma intuição intelectual ou visão espiritual do invisível, não na perspectiva de Espinosa ou Bergson de possibilidade de instantâneo, imediato e perfeito conhecimento da essência do Absoluto por vibração simpática, mas no sentido leonardino de relação inadequada entre o pensar e o Ser que se constitui num conhecimento de forma tangencial ou assintótica, porque a contemplação do Mistério do Ser pela visão ginástica da experiência antepredicativa da emoção estética e da fé ou da experiência transpredicativa da expressão analógica da arte e da metafísica é ainda um olhar da razão intuitiva que vê na *luz intelectual*¹⁰⁶⁵.

Socorrendo-se do conceito de *visão unívoca* de José Marinho, anteriormente invocado, também considera que a compreensão da verdade da realidade no plano da racionalidade dianoética do discurso conceptual pressupõe uma prévia apreensão intuitiva trans-sensível e pré-categorial ou atemática do Ser, a que Leonardo Coimbra chama de movimento da inteligência em *ato primeiro* que também denomina de *visão ginástica*¹⁰⁶⁶, e a que José Enes chama de experiência antepredicativa reconhecida no discurso metafórico da poesia metafísica. Por isso, invoca Álvaro Ribeiro para dizer que a essência

¹⁰⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 46.

¹⁰⁶⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 281 [228].

¹⁰⁶⁶ 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, 1964, p. 207.

da atividade filosófica do pensamento, em que o ser se revela como Mistério, está mais próxima da Poesia e da Religião do que da Ciência¹⁰⁶⁷.

Una e universal na busca da verdade do Ser, a filosofia é diversa e plural nos caminhos que percorre, isto é, nas suas formas e expressões, constituindo-se como condicionada pela cultura e pela língua em que se expressa e, por isso, a filosofia também é individual e nacional pelo carácter radicado do pensar e do agir humanos:¹⁰⁶⁸ «(...) a vida do espírito e a actividade especulativa se processam numa determinada e concreta situação cultural e envolvem sempre um diálogo, expresso ou tácito, com outros pensadores e com as ideias vigentes na sua circunstância espiritual»¹⁰⁶⁹. Nesse sentido, defende que as divergências de interpretação de determinado autor não decorrem necessariamente de eventuais insuficiências ou limitações, mas sim da diferença de perspectivas do diálogo com a sua obra, no reconhecimento de que o trabalho filosófico não tem como objetivo estabelecer uma ortodoxia interpretativa ou uma visão monolítica definitiva, mas sim um diálogo especulativo em permanente abertura e sujeito a revisão, tal como o exige qualquer atividade hermenêutica¹⁰⁷⁰.

E por outro lado, a Filosofia não detém um género literário próprio e único para exprimir o seu discurso, como adverte Braz Teixeira citando Julian Marias no reconhecimento de que ao longo da História se expressou de forma *poética* como em Parménides, Nietzsche, Fernando Pessoa ou Teixeira de Pascoaes, de forma *dialógica* como em Platão, Leão Hebreu e Leibniz, de forma *aforística* como em Heraclito, Pascal ou José Marinho, em forma de *reflexão ou máxima moral* como em Marco Aurélio ou Matias Aires, em forma *autobiográfica* como em Santo Agostinho e Descartes, em forma de *ensaio* como em Bacon, Locke ou António Sérgio, em forma de *tratado* como em Aristóteles, Espinosa e David Hume, em forma de *comentário* como em Averróis e Pedro da Fonseca, em forma de *suma* como em Tomás de Aquino e Pedro Hispano ou em forma de *sistema* como Hegel, Cunha Seixas e Leonardo Coimbra¹⁰⁷¹.

Assim, no entendimento de que a natureza filosófica de determinada obra não se avalia pelo género literário, mas sim pelo carácter especulativo que encerra na procura de sentido para os problemas do viver e do agir, considera que o relevo que a imagem e a expressão poética assumem na filosofia portuguesa está em consonância com uma «razão aberta às dimensões gnósticas e sóficas do sentimento, da intuição, da imaginação e da crença»¹⁰⁷². António

¹⁰⁶⁷ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, 1955.

¹⁰⁶⁸ Cf. António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 32.

¹⁰⁶⁹ *Idem*, *Diálogos e Perfis*, Lisboa, Europress, 2006, p. 193.

¹⁰⁷⁰ Cf. *idem*, *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994, p. 15.

¹⁰⁷¹ Cf. *idem*, *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 33.

¹⁰⁷² *Ibidem*, p. 34.

Braz Teixeira enquadra-se no âmbito de uma tradição filosófica de autores como José Maria Cunha Seixas, Antero de Quental, Sampaio Bruno, Amorim Viana, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, José Marinho, Álvaro Ribeiro e Afonso Botelho que abordam um conjunto de problemas teodiceicos de que podemos referir os seguintes: a relação entre razão e fé; o valor do conhecimento científico; a ideia de Deus; o problema do mal; a relação entre a providência divina e a liberdade humana; o conhecimento analógico; a relação entre transcendência e imanência; queda e saudade da origem; criação e emanção; redenção e consumação; panteísmo, pantiteísmo e teísmo; mito e mistério.

Neste âmbito ganha particular relevância a metafísica da saudade como reflexão noético-emocional sobre a lembrança da perdida condição originária de perfeição e harmonia e sobre o desejo de regresso a esse bem ausente, no horizonte mais vasto da relação entre a eternidade relacional e criadora do amor divino e a temporalidade histórica do Mundo que encerra as múltiplas formas de sofrimento e morte:

É precisamente, no enigma ou no mistério da origem, que, para o sentir e pensar dos portugueses, Deus, mal e saudade encontram a sua essencial relação, pois é do que real ou simbolicamente se designa por queda ou, em religiosa linguagem, se denomina pecado original, que o mal e o sentimento saudoso procedem.¹⁰⁷³

6.8.4. Uma teodiceia ou teologia filosófica que se ocupa da religião natural e da religião revelada para conceber a ideia de Deus

De acordo com estes pressupostos que, como refere José Marinho, fazem da escatologia um tema nuclear do pensamento português¹⁰⁷⁴, a Teodiceia de António Braz Teixeira, que inclui a reflexão sobre os atributos divinos e sobre a sua relação criadora e redentora com o mundo e com o homem, não se restringe ao plano da racionalidade ou da religião natural, como defende Gonçalves de Magalhães, mas partilha com Silvestre Pinheiro Ferreira o recurso aos dados da revelação judaico-cristã¹⁰⁷⁵, nomeadamente aqueles que são fornecidos pelas suas narrativas míticas. Assim o confirma quando no prefácio da sua obra *Deus, o Mal e a Saudade* defende que para se compreender a filosofia luso-brasileira contemporânea é necessário aplicar uma racionalidade que exceda o racionalismo fechado e formalista da ciência e da experiência empírica e se abra ao significado gnóstico da sensação, intuição,

¹⁰⁷³ *Idem*, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 12.

¹⁰⁷⁴ Cf. José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, p. 233.

¹⁰⁷⁵ Cf. *idem*, *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, p. 77.

sentimento, imaginação e crença, que resulta, não apenas da experiência estética, ética e filosófica, mas também de uma «(...) experiência religiosa, que, partindo do numinoso dos mitos, ascende à sublimidade do sagrado e do divino ou se eleva à união mística»¹⁰⁷⁶.

O seu discurso racional sobre Deus, para além de não prescindir da experiência atemática do sagrado nas formas criadas da verdade, beleza e bondade e nos conteúdos fixados pela forma religiosa da tradição cultural em que se insere, também não prescinde da fé no dado revelado. Assim, António Braz Teixeira enquadra-se na perspectiva contemporânea da hermenêutica transcendental de que não existe neutralidade religiosa na reflexão filosófica sobre a ideia e sobre a existência de Deus, porque esta está radicada na cultura e não pode prescindir da crença ou não-crença daquele que com ela se confronta nessa reflexão. Na recusa da possibilidade de uma razão pura, a reflexão acerca do princípio absoluto divino não pode ser feita sem a integralidade da nossa experiência consciente, que se dá na pluralidade dos seus níveis biopsicológico, científico, ético, estético, metafísico e religioso. É esta radicação teísta na dinâmica vital ontológica de íntima relação entre o *bios* e o *logos*, *existência* e *reflexão* que permite à interrogação filosófica, que se distancia da imediatez experiencial, não situar o divino num plano lógico e estéril de ideias abstratas e vazias.

6.8.5. Colaboração do homem na ação divina de redenção e plenificação do Mundo

Nestes termos, Deus é identificado como primeiro princípio que dá existência, valor e sentido a toda a realidade e como fonte do próprio labor reflexivo em amor e interminável esforço de ascensão à Sabedoria. Mas a eterna e absoluta plenitude do Espírito divino encerra uma ação relacional e pessoal que não é passível de apreensão apenas pelo labor lógico-analítico e conceptual da especulação humana, mas exige também uma reflexão analógica e um discurso trans-conceptual de ordem poética. Não se trata de uma posição fideísta de oposição entre razão e fé e de adesão aos mistérios de Deus apenas pela via da experiência vital do desejo de imortalidade, pela via do sentimento da experiência puramente contemplativa ou pela via extrínseca do testemunho da Revelação religiosa, mas trata-se de uma abertura à luz da graça que não dispensa a racionalidade judicativa, porque partilha com Leonardo Coimbra a ideia de que uma revelação que não se faça conteúdo do próprio processo dialético do pensamento na compreensão e justificação da verdade, torna-se uma imposição despótica, injustificada e falsa¹⁰⁷⁷.

Na linha teísta de Silvestre Pinheiro Ferreira e de Leonardo Coimbra, por distinção com o deísmo de Amorim Viana, o pantiteísmo de Cunha Seixas

¹⁰⁷⁶ *Idem*, *Deus, o Mal e a Saudade*, p. 11.

¹⁰⁷⁷ Cf. *idem*, *Diálogos e Perfis*, p. 202.

e o panteísmo de Domingos Tarroso, a teodiceia ou teologia filosófica de António Braz Teixeira pressupõe a crença no acontecimento cristão da Encarnação da Ressurreição que permite aceder a uma relação concreta com o divino, transfigurando o abstrato *Ideal* de Platão e o *Absolutus* do idealismo radical de Schelling na realidade viva de uma Pessoa que configura o abraço da eternidade e do tempo, na relação interior e espiritual de cooperação com as livres vontades dos homens e na relação cósmica com toda a Criação. A relação de Deus pessoal e criador com o mundo não se dá no plano materialista e empírico de uma identificação panteísta com a natureza, mas no plano ontológico e pessoal de uma atividade relacional de infinito Amor que é fonte e harmonia de todos os seres, memória universal que garante a ordem do Todo e a plenitude do Espírito que é finalidade moral e metafísica¹⁰⁷⁸.

Em diálogo com a tese Leonardina da imortalidade integral da pessoa e da espiritualização integral do Mundo¹⁰⁷⁹, considera António Braz Teixeira que a singularidade do pensamento português é a de ter revelado o dinamismo teleológico da relação entre Deus, o mal e a saudade e, ao mesmo tempo, de ter mostrado que a liberdade humana, assistida pela presença da graça divina, colabora nesse desígnio criador e redentor, detendo instrumentos para minorar o mal e contribuir para a restauração da original e fraterna harmonia entre todos os seres, representada pela narrativa mítica do livro do Génesis sobre o Paraíso¹⁰⁸⁰.

Pela relação analógica da transcendência imanente de Deus abscondito, em contraposição com panteísmo emanatista da metafísica da degradação e da restauração de Sampaio Bruno que considera o fim escatológico como reintegração abstrata do heterogéneo no homogéneo originário da Consciência absoluta de Deus e só Deus, a metafísica da criação e da plenificação de António Braz Teixeira defende que o mal é redimido da ausência de bem e toda a Criação é consumada e plenificada no fogo amoroso da Glória eterna que significa a relação harmoniosa de todos os seres. À pergunta de como consentiu Deus o afastamento das consciências do seu seio de amor, de como consentiu o mal e a morte e de como restaurará todas as criaturas na plenitude, sem perderem a sua singularidade e originalidade, António Braz Teixeira não responde com a justificação de ateísmo, como acontece com Basílio Teles, mas responde com a afirmação teísta de um mistério que só poderá ter resposta no Mistério de Deus, pela certeza de que todo o Universo será consumado e plenificado no seu Excesso de puro e infinito Amor¹⁰⁸¹.

6.8.6. A narrativa mítica traduz a experiência ante-predictiva do ser

¹⁰⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 201.

¹⁰⁷⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, p. 24

¹⁰⁸⁰ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade*, p. 12.

¹⁰⁸¹ Cf. *idem*, *Diálogos e Perfis*, p. 206.

originário que não é da ordem da lógica explicativa do devir, mas da ordem imutável e inefável do Mistério

A identificação desta relação espiritual teísta é um contributo decisivo para encontrarmos a resposta para segunda questão enunciada na introdução e, nesse sentido, podemos dizer que para Braz Teixeira o mito não corresponde a uma fase infantil ou atrasada do desenvolvimento intelectual humano, precedendo a consciência filosófica e científica, à maneira da lei dos três estados de Comte (mítico ou religioso, filosófico e científico)¹⁰⁸². O autor d'*A Teoria do Mito* partilha com José Marinho a ideia de que a narrativa mítica tem como função traduzir a experiência do ser originário, que não se situa no domínio dos factos nem do logicismo explicativo. O pensamento mítico não é pré-lógico nem pré-científico, mas está presente em todas as sociedades e em todas as idades do mundo. O homem, enquanto espírito encarnado, é um mitificador, porque para além das faculdades da razão e da vontade, também tem a faculdade da imaginação. O homem não é apenas inteligência e deliberação, mas também é emoção, e o conhecimento da realidade não pode ser feito à margem da sensibilidade e da simbolização.

A dúvida que surge, é se o mito é concebido no plano tautológico ou alegórico? Isto é, se não correspondendo a uma fase primitiva e pré-lógica de dar inteligibilidade à realidade, tem apenas uma função explicativa ou hermenêutica da origem divina e do fim escatológico da existência, por via da sensibilidade e da analogia poética, ou se tem uma natureza irreductível de presentificação da própria realidade divina na sua unidade indiferenciada com a natureza e com o homem?

Para José Marinho, o mito não é uma forma meramente alegórica para traduzir, de forma sensível, verdades inteligíveis ou para sugerir realidades superiores misteriosas que a reflexão filosófica não pode atingir. O mito não é uma história extraordinária para dizer o divino, com uma linguagem de transcendência que pode ser falsa em termos científicos, mas que é verdadeira enquanto sugestiva de uma outra vida superior e misteriosa. O mito não é apenas uma metáfora ou uma forma hermenêutica e dialética, mas é concebido à maneira de Schelling, como tautegoria, ou seja, como uma expressão espiritual de uma experiência vivida e pensada, como o relato de uma vivência concreta e singular de íntima unidade com Deus e a natureza. Desta maneira, partilha com o filósofo alemão a recusa em reduzir o mito à invenção poética ou à fantasia estética, no plano da mera arbitrariedade, porque considera que encerra uma necessidade demonstrável de carácter teogónico, em que o próprio Deus *vem a ser* pela passagem consciente da sua unidade à pluralidade¹⁰⁸³. José Marinho apresenta esta ideia através da sua metafísica

¹⁰⁸² Cf. Auguste Comte, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?], pp. 20-21.

¹⁰⁸³ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in

da cisão, segundo a qual emergimos eternamente da divina união para a multiplicidade do incerto e contingente, mas a todo instante essa união é restabelecida no dinamismo vital do nosso ser e pensar: «o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente»¹⁰⁸⁴.

Para José Marinho, o mito, que exige ser compreendido pela sensibilidade, apenas se reduz a alegoria quando é explicado de forma racional, ou seja, quando se traduz em mitologia. Assim, o gesto e o rito constituem a tradução concreta da verdade do mito, que contém sentido completo em si mesmo, sem precisar de ser sinal de outra verdade ou de remeter para outra realidade fora dele de dimensão ontológica ou cosmológica. De modo distinto da lenda ou da fábula, que radica na condição provisória do contexto histórico-cultural, o mito é a relação primigénia de harmonia que preexiste à relação atual de cisão entre o homem e Deus¹⁰⁸⁵.

Como destaca Braz Teixeira, em diálogo com o seu mestre, o mito fala da experiência do homem com o mistério divino do Ser¹⁰⁸⁶. Trata-se de uma sabedoria que precede o conhecimento racional e é transversal a todas as culturas, porque na sua dimensão *a-lógica* ou *supra-lógica* revela a intrínseca e permanente relação do ser do homem com o ser de Deus e, por isso, constitui-se como o irracional no seio da própria razão. Ao contrário da verdade lógico-analítica, que é dada no devir do ser que provém da queda ou da cisão, a verdade mítica manifesta o que está implícito ao ser e saber de modo originário e permanente numa unidade intemporal e prévia à cisão entre sujeito e objeto, Deus e mundo¹⁰⁸⁷. Toda a tematização do discurso lógico-analítico só se pode realizar se nessa explicitação estiverem preservados o ser e o saber implícitos do mito¹⁰⁸⁸, que não pertencem ao plano filosófico e científico. Para que tal aconteça, a linguagem usada na compreensão não pode ser conceptual e abstrata, mas tem de ser poética e simbólica: «(...) o mito marca a relação com o estável, falando em verbo escuro do implícito, do que subjaz imóvel no seio do devir, lembrando em Osíris, Prometeu, Paraíso Perdido, a cisão ou ruptura que é origem do próprio devir»¹⁰⁸⁹.

Depreendemos daqui que para José Marinho, o mito, enquanto realidade que está antes e além do tempo, é a linguagem da experiência indiferenciada do Ser e da plena identidade entre o humano e o divino, no sentido em

Ausgewählte Schriften, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 25-26.

¹⁰⁸⁴ José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 76.

¹⁰⁸⁵ Cf. José Marinho, «Sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *Obras de José Marinho*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2006, p. 65.

¹⁰⁸⁶ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 56.

¹⁰⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 57.

¹⁰⁸⁸ Cf. José Marinho, «Sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *Obras de José Marinho*, volume VII, p. 67.

¹⁰⁸⁹ *Idem*, «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, p. 339.

que se apresentava na vida do homem primitivo por via de uma *totalidade experiencial* de uma relação direta com os deuses e de uma ligação íntima com o universo sagrado¹⁰⁹⁰. Mas tal perspectiva não significa um panteísmo? A metafísica imanente de José Marinho dá uma resposta clara a esta questão: «todo o ser é Deus e não há senão Deus»¹⁰⁹¹. À semelhança das Metafísicas da degradação e da restauração de Eduard von Hartmann e de Sampaio Bruno, a finalidade da ação manifestativa de Deus não é a redenção integral do homem e do mundo, tal como se apresenta na metafísica da criação de Leonardo Coimbra, mas é a Sua própria realização redentora pensando-se e sentindo-se a si mesmo no homem¹⁰⁹². E à semelhança de Eudoro de Sousa, a realidade que o mito ilumina não pertence à ordem problemática e enigmática, suscetível de resolução e decifração, mas sim à ordem inefável do rito primordial e do mistério, na condição dramática de indistinção ou indiferenciação entre o divino, o humano e o natural¹⁰⁹³. Assim, fica a pergunta: poderemos nós associar a teoria do mito de António Braz Teixeira, que se fundamenta numa perspectiva teísta de Deus, com as teorias do mito de José Marinho ou de Eudoro de Sousa que se fundamentam nesta visão monista e panteísta de indiferenciação originária?

6.8.7. O mito traduz a relação de harmonia entre Deus, homem e natureza, anterior à cisão e queda

Começam aqui as dificuldades. O problema não está em conceber o mito como expressão gnósica dessa íntima experiência com o ser originário divino, mas sim em compreender o significado ontológico e teológico dessa relação. Julgamos que a resposta pode ser encontrada no próprio José Marinho, quando associa a narrativa mítica à narrativa saudosa e afirma que elas evocam o passado remoto e preanunciam o remoto futuro num autêntico presente que traduz de forma simbólica e sensível a separação entre Deus e o homem, independentemente da tradição religiosa, ética, estética e filosófica:

E assim desde a tradição egípcia, à religião grega e ao cristianismo, uma comunidade simbólica assinala uma verdade permanente. Nela vive o homem, e, em graus diversos, todo o mito, toda a lenda, toda a forma de poesia ou narrativa saudosa ou irredutivelmente atraída pela esperança imperitura, rememora a separação entre Deus e o

¹⁰⁹⁰ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 59.

¹⁰⁹¹ José Marinho, «Aforismos sobre o que mais importa», in *Obras de José Marinho*, vol. I, Lisboa, INCM, 1994, p. 367.

¹⁰⁹² Cf. José Marinho, «Significado e Valor da Metafísica», in *Obras de José Marinho*, vol. III, Lisboa, INCM, 1996, p. 251.

¹⁰⁹³ Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 80; 93.

homem, a queda a dor e a morte, preanuncia o restabelecimento da harmoniosa unidade.¹⁰⁹⁴

Para Braz Teixeira como para Marinho e para Afonso Botelho¹⁰⁹⁵, há apenas um mito que é o de Origem e para os três este traduz a relação misteriosa de harmonia entre Deus e o homem nessa condição ontológica de plenitude, anterior à queda ou à deterioração que instalou o mal, o sofrimento e a morte. No entanto, os elementos que encontramos na metafísica teísta de António Braz Teixeira não apontam para a realidade da Origem no sentido da indistinção panteísta referida por Eudoro de Sousa na sua metafísica ontofânica da Excedência¹⁰⁹⁶ e referida por José Marinho na sua metafísica da degradação ou da cisão do Uno. O mito em Braz Teixeira não corresponde à indiferenciação divina nos termos em que se desenvolve na mundividência antiga pré-axial, dos rituais mágicos de coadjuvância da ordem cósmica e da ordem social¹⁰⁹⁷, mas corresponde à harmonia relacional entre Deus e as suas criaturas nos termos apresentados pela metafísica teísta da criação sugerida por Leonardo Coimbra. Assim, associa o mito de Origem do Paraíso Perdido à memória dessa vida de graça entre Deus e o homem, antes da queda, caracterizando-a, não com os termos de indistinção ou indiferenciação, mas com o termo *relação*¹⁰⁹⁸, que como sabemos é a categoria fundante de todo o criacionismo leonardino. Há pois aqui uma necessidade de reconciliação do mito pagão com o mistério cristão, superando a perspetiva de oposição apresentada por António Quadros.

Aliás, tal como identifica Eduardo Abranches de Soveral, uma das tarefas mais importantes de Eudoro de Sousa é precisamente justificar a substituição da exegese alegórica do mito, introduzida pelos filósofos cristãos, pela exegese simbólica do mito no sentido tauteológico de Schelling¹⁰⁹⁹, que não significa o mero sinal de remissão extrínseca para outra coisa, mas significa o todo¹¹⁰⁰, através da procura de conciliar a conceção teísta de Deus transcendente ao homem e à natureza com a conceção panteísta das religiões cosmobiológicas de que o mito é expressão adequada¹¹⁰¹. A solução proposta

¹⁰⁹⁴ Cf. José Marinho, «Nova Interpretação do Sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, Lisboa, INCM, 2003, p. 147.

¹⁰⁹⁵ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 149. Cf. Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 107.

¹⁰⁹⁶ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004, p. 60.

¹⁰⁹⁷ Cf. Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, 3.^a ed., Paris, Félix Alcan, 1918, p. 77.

¹⁰⁹⁸ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 59.

¹⁰⁹⁹ Cf. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mytologie*, Paris, Gallimard, 1998.

¹¹⁰⁰ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p. 107.

¹¹⁰¹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Filosofia e Mito-sofia em Eudoro de Sousa», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 242.

por Eudoro é superar o dualismo cristão que incide na transcendência e o monismo gnóstico que incide na imanência pela tese de que ambas as concepções são complementares, no pressuposto de que o real se desdobra em vários horizontes e pode ser dito por uma nova *mito-logia* em que haja a convergência dos elementos míticos e lógicos¹¹⁰².

Partilhamos a necessidade da realização desta convergência, que no entanto não pode ser dada pela razão mítica que reduz essa unidade ao Indiferenciado, atribuindo mais uma vez prevalência à imanência, mas terá de ser dada pela razão mistérica que, no pressuposto do carácter analógico da realidade, concebe o condicionamento mútuo entre unidade e diversidade como expressão da plenitude de ser, no plano da experiência inter-pessoal e espiritual, por contraposição com a noção de exclusão mútua entre unidade e diversidade, identidade e diferença que resulta do conhecimento abstrativo e conceptual preciso e unívoco e é expressão da deficiência ontológica¹¹⁰³.

Nesta tese da «coincidência de opostos»¹¹⁰⁴, que não se pode representar pelo conhecimento lógico conceptual, mas apenas pelo conhecimento originário analógico, a natureza perfeita e absoluta de Deus é concebida simultaneamente como imanente e transcendente à realidade. E essa realidade acontece em tal perfeição, que quanto maior é a unidade ou identidade no ser maior é a sua diversidade e diferença. Desta maneira fica superado o monismo panteísta sem ceder ao dualismo gnóstico, tal como explicita Dalila Pereira da Costa no reconhecimento de que «Só pela absoluta alteridade é possível a absoluta identidade»¹¹⁰⁵. A partir do princípio, não compreendido pelo pensar comum e pela razão analítica coisificadora, de que há uma realidade em que os opostos coincidem e, no propósito de evitar a dualidade ontológica, defende Eudoro de Sousa que o Deus inefável de Além-Horizonte Extremo constitui o vértice triangular do Todo que no Aquém-Horizonte inclui Homem e Natureza e que pode ser inteligido através da mediação da Trans-objetividade que se dá na luz obscura do drama ritual religioso (mito), da experiência analógica filosófica e da experiência poética do amor¹¹⁰⁶.

No mesmo sentido, através de uma noção analógica do real, António Braz Teixeira considera que o mito refere-se ao que está na origem e permanece em todo o ser no tempo e no devir histórico, evocando a ausência do bem originário intuído com esperança de restabelecimento dessa harmonia perdida. Também neste aspeto, o autor está em consonância com Marinho, recorrendo ao próprio texto do autor da *Nova Interpretação do Sebastianismo*,

¹¹⁰² Cf. Eudoro de Sousa, «Teísmo, Cosmologia e o Princípio da Complementaridade», in Anais do III Congresso Nacional de Filosofia, 1959, São Paulo, pp. 491-498.

¹¹⁰³ Cf. Béla Weissmahr, *Teologia Natural*, Barcelona, Herder, 1986, p. 146.

¹¹⁰⁴ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p. 292.

¹¹⁰⁵ Dalila Pereira da Costa, Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade – Antologia Teórica e Aproximação Crítica*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 111.

¹¹⁰⁶ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, pp. 132-133.

para caracterizar essa primordial unidade perdida, não de realidade exclusivamente divina como acontece no homogêneo de Bruno, aparentemente replicado na *Teoria do Ser e da Verdade*, mas para a caracterizar de «comunidade divino-humana»¹¹⁰⁷, o que significa uma valorização ontológica da alteridade e da individualidade ao arrepio das metafísicas monistas e gnósticas que a consideram com resultado de uma degradação emanativa do Espírito.

Ao contrário de conceber o Cristianismo como uma decadência das formas míticas religiosas anteriores, António Braz Teixeira valoriza as passagens de Marinho em que, paradoxalmente, se refere à religião cristã como um lugar em que ainda brilha o sinal da perdida relação de harmonia entre Deus, o homem e a natureza¹¹⁰⁸. Nos mesmos termos, Eudoro de Sousa admira a liturgia da Igreja Católica pela importância que dá à integralidade do homem, no sentido em que o drama ritual compromete de igual maneira o corpo e a alma, valorizando o natural e o sobrenatural, a carne e o espírito¹¹⁰⁹. Na realidade simbolizante do drama ritual, o Homem e o Mundo deixam de ser coisas-objetos e passam para o horizonte da trans-objetividade no limiar do Absoluto ou do *Mysterium Tremendum* que pertence ao Horizonte Extremo da Realidade¹¹¹⁰.

No entanto, se em Braz Teixeira o mito cristão do Paraíso perdido simboliza essa harmonia relacional perdida de que o homem tem saudade, em José Marinho esse mito já é decadente, porque não pertence à idade divina da plena indiferenciação, mas sim à idade humana da separação, traduzida teologicamente pelos conceitos de criação, transcendência e imanência, e, por isso, inserindo-se já no processo de desmitificação. Nessa medida, e embora de forma implícita, a posição de António Braz Teixeira parece recolher de Afonso Botelho esta prévia distinção entre mito e mistério para afirmar que a Origem não é o mito mas o mistério, a que todas as formas de pensamento e de conhecimento regressam, sejam elas míticas, científicas ou filosóficas, e parece recolher de José Marinho a noção de comunidade divino-humana¹¹¹¹. Em Eudoro de Sousa a noção de distinção entre mito e mistério não é tão clara, pois o mito é concebido como a própria vivência, manifestação, expressão ou atualização do mistério. A distinção que aparece de forma mais evidente é entre *mítica* e *mistério*, como sublinha Braz Teixeira ao dizer que a *mítica* em Eudoro é a primeira forma de dizer o mistério indecifrável¹¹¹².

¹¹⁰⁷ António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 60; José Marinho, «Nova Interpretação do Sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, p. 270.

¹¹⁰⁸ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 61. Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomíia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006, p. 337.

¹¹⁰⁹ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p. 133.

¹¹¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 138.

¹¹¹¹ Cf. Afonso Botelho, *Ensaio de Estética Portuguesa*, Lisboa, 1989, pp. 65-70.

¹¹¹² Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 82.

A mítica ou a mitologia é já relato, em poema e em discurso, desse mistério originário que se presentifica ou manifesta simbolicamente ou taute-goricamente no drama ritual do mediador horizonte da trans-objetividade. Nesta maneira, o mito parece ser concebido como presença ou co-presença de deus, homem e mundo. No entanto, esta interpretação, que se pode fazer do explanado por de Eudoro de Sousa, não deixa de enunciar uma certa distinção entre mito e mistério, identificando este com o indecifrável *Mysterium Tremendum* do Extremo-Horizonte apenas acessível em fulgurações ofuscantes também elas constituídas de Mistério¹¹¹³. Braz Teixeira dá conta desta diferença ontológica ao identificar que em Eudoro o Ser divino está oculto no Extremo-Horizonte e transcende o plano das teogonias, cosmogonias e antropogonias que são via de acesso do aquém-horizonte, no plano mediador da trans-objetividade, a esse Real Absoluto e Indiferenciado Excesso¹¹¹⁴.

Eudoro é explícito: por um lado, «o mito é teofania (...) ontofania, ou, melhor, cosmofania e antropofania»¹¹¹⁵; por outro a lado, a linguagem mitológica é relato ou «linguagem do mistério, e este, por sua vez, ténue (mas não enganador) reflexo das Fulgurações Ofuscantes do Ser, ou da Caótica Excessividade, ou do Deus que, oculto, habita lá por cima dos três patamares das teogonias, das cosmogonias e das antropogonias, mediante os quais se abriu algum acesso do Além-Horizonte para o Aquém-Horizonte»¹¹¹⁶; e por outro lado ainda, este intangível Deus Absoluto e Secreto, que é o Ser Fonte Inexaurível de Tudo, mora no abismo do Além-Horizonte Extremo¹¹¹⁷ e é identificado como o *Mysterium Tremendum*¹¹¹⁸. Assim, o mito que pertence ao segundo horizonte da mediação trans-objetiva no «enredo do drama ritual em que se representa a origem»¹¹¹⁹, e que pode ser dito de forma poética ou discursiva na linguagem da sensibilidade que é silêncio na linguagem da inteligibilidade (mitologia)¹¹²⁰, está além do primeiro horizonte da objetivação, mas está aquém do terceiro e extremo horizonte do Ser de origem que é inefável e inexaurível Mistério¹¹²¹. Como tal, o mito não é apenas uma narrativa alegórica, mas é o próprio culto religioso enquanto «representação dramática da presença da divindade no homem e no mundo»¹¹²². Devemos concluir que, em rigor, Eudoro identifica o mito com o mistério, mas só no sentido horizontal da representação diversa da presença de Deus que

¹¹¹³ Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p. 113.

¹¹¹⁴ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 84.

¹¹¹⁵ Eudoro de Sousa, *Mitologia, História e Mito*, p. 49.

¹¹¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 119-120.

¹¹¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 113.

¹¹¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 136.

¹¹¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 188.

¹¹²⁰ Cf. *ibidem*, p. 289.

¹¹²¹ Cf. *ibidem*, p. 272.

¹¹²² Cf. *ibidem*, p. 321.

transcendente ou excede o próprio mito, como aquela que acontece nos «cultos místéricos»¹¹²³. Pela participação no drama ritual ou culto dos mistérios dá-se a presença inefável e indizível do mistério nas formas de sensibilidade, natureza, morte e vida¹¹²⁴.

O recurso à noção de «coincidência dos opostos» e à noção de «presença», bem como à indicação de que Deus está além do plano das manifestações teogónicas e cosmogónicas, que culmina com a representação da triangularidade simbólica da complementaridade, parece evidenciar o esforço do autor em superar o puro indiferenciado panteísta da mitologia clássica, para uma noção mais próxima do panenteísmo plotiniano do Uno inefável que não se identifica totalmente com o múltiplo, mas esse caminho não terá sido concluído. Por isso, no contexto deste debate permanece a pergunta: encerra a teoria do mito de António Braz Teixeira a continuidade desta procura de conciliação da perspectiva tauteológica e simbólica do mito, referente às visões religiosas cosmogónicas, com a perspectiva alegórica relativa às visões teístas cristãs? Dito de outra maneira, contém esta conceção de mito a noção de unidade e identidade entre Deus, homem e natureza, num sentido analógico que evite o panteísmo?

Antes de respondermos, importa acrescentar que a distinção entre mito e mistério dá-se em Afonso Botelho, na linha de António Quadros, não apenas no plano vertical entre o Mistério de Deus transcendente e os mistérios ou mitos religiosos em que se presentifica temporalmente, mas também no plano horizontal da pura significação histórica: se o *mito da revelação primordial* está na génese das cosmologias antigas, das utopias humanistas do renascimento, dos milenarismos messiânicos do barroco e das ideologias naturalistas e panteístas do séc. XIX, numa comum perspectiva monista de mundo sacralizado; o *mistério da origem da revelação cristã* apresenta em qualquer época o Deus transcendente e absoluto que é origem e destino de todas as coisas, constituindo-se o regresso definitivo à Pátria apenas na consumação escatológica¹¹²⁵. Como acrescenta o autor, para a metafísica cristã Deus não se revela de forma tauteológica ou teogónica no mito, tal como aparece nas diversas formas idolátricas do politeísmo e do panteísmo, mas revela-se diretamente no mistério da encarnação e indiretamente pela ação do Espírito Santo¹¹²⁶. Ora, será esta a perspectiva mais adequada à metafísica teísta da transcendência de António Braz Teixeira, reconhecendo que, sendo transcendente e intemporal, o Ser divino nunca pode ser temporalizado nas teofanias?¹¹²⁷ Bom, se é, no sentido espiritual em que se dá na liturgia sacramental da Eucaristia, já não estamos em presença de um ritual mítico, mas

¹¹²³ Cf. *ibidem*, p. 321.

¹¹²⁴ Cf. *ibidem*, p. 335.

¹¹²⁵ Cf. Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, p. 142.

¹¹²⁶ Cf. *ibidem*, p. 146.

¹¹²⁷ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 94.

sim mistérico, porque a união com o divino dá-se pela Graça do Espírito Santo e não anula a sua transcendência.

Nesta perspectiva, Deus não se manifesta de forma mítica, «vindo a ser» e «a pensar-se» na própria natureza e na consciência humana, mas revela-se de forma mistérica simultaneamente imanente e transcendente no acontecimento histórico da encarnação e na realidade inefável da presença espiritual pela Graça sobrenatural e pelo dinamismo teleológico da realidade criada. O regresso à origem, sugerido pela *razão mítica* dá-se, na gnose monista, pelo retorno ou pela reintegração de Deus decaído e cindido na Unidade perfeita e absoluta, ou na gnose dualista, pela separação definitiva entre a matéria e o espírito, enquanto o regresso à origem sugerido pela *razão mistérica* dá-se pela ressurreição dos homens na vida eterna de Deus e pela recapitulação da História e do Mundo no destino final da glória celestial numa relação de fraternidade que plenifica a identidade individual das criaturas. O paraíso terreno da razão mítica que prevalece na mundividência do Antigo Testamento é substituído pelo paraíso celestial da razão mistérica que prevalece na mundividência do Novo Testamento, através da novidade introduzida na revelação histórica de Cristo. À luz da revelação de Cristo e assistidos pela graça do Espírito, compreendemos o Éden como imagem, não da condição anterior de que decaímos, mas da condição futura a que estamos destinados de acordo com o plano de Deus para a Criação¹¹²⁸. Como não é uma mera compreensão lógica, poderíamos dizer mítica, mas como nos é dada pela intuição e pela fé de Cristo, é mais adequado dizer mistérica. É uma compreensão, não no mito de Cristo, que não tem significação, mas uma compreensão no mistério de Cristo, que por sua vez, radica no sumo Mistério da Trindade.

A revelação do mistério de Deus através do mito da origem, ilustrado pela narrativa do Paraíso perdido, continua atual, não no sentido de um regresso a uma condição perdida, mas no sentido da esperança numa condição a que estamos destinados: a comunhão de todos os seres na vida da plenitude divina. A configuração mítica do real fundamenta-se numa visão monista que encerra as noções de cisão no Ser, queda, degradação emanativa e restauração da unidade perdida, ao passo que a configuração mistérica do real fundamenta-se numa visão pluralista que pode admitir ou não a noção de queda ou cisão, não no Ser mas na relação com o Ser, e que se centra nas noções de criação, redenção e plenificação. Mas será também esta a compreensão de António Braz Teixeira?

O autor da *Teoria do Mito* reconhece na imagem primordial do mistério a origem ou o radical impulso imaginal e especulativo do mito e da filosofia¹¹²⁹. Julgamos não estar enganados ao identificarmos no seu diálogo com

¹¹²⁸ Cf. Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, p. 113.

¹¹²⁹ Cf. António Braz Teixeira, «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in AA.VV., *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002, p. 253.

Marinho a distinção que faz entre a noção de narrativa mítica que é originária, porque fala simbolicamente do mistério da origem na relação do homem com uma natureza secreta e com a inefável vida divina, e a noção do mito que é originário, porque para além de falar do mistério da origem é a própria origem de todas as formas culturais e civilizacionais de conceber, conhecer e imaginar¹¹³⁰. Nesta perspetiva, aproxima-se mais de Marinho, de Eudoro ou de Afonso Botelho?

A originária unidade do Ser revelada pelo sentimento da Saudade, de que nos fala Afonso Botelho, deve-se à memória edénica da relação plena entre Deus e as criaturas¹¹³¹ e não à unidade abstrata de um homogéneo absoluto. Para este autor, como para Leonardo Coimbra, a realidade da origem não é a indistinção mítica da unidade divina, mas é a diferenciação mistérica do Amor¹¹³² na relação intra-divina e na relação com as suas criaturas. O mito que se dá na unidade da inteligência teórico-sentimental com a graça da revelação divina não é a condição originária, mas é uma realidade intermédia que se constitui como iniciação à realidade fundante e originária do Mistério transcendente de Deus¹¹³³. Esta noção de mito como realidade de mediação já está presente em Eudoro de Sousa, só que aí tem um carácter não apenas gnosiológico mas também ontológico e espiritual.

6.8.8. Conclusão: o mito como narrativa simbólica sobre o sentimento saudoso da relação de harmonia na vida do Mistério transcendente de Deus

Agora já estamos em melhores condições de compreender o projeto metafísico de António Braz Teixeira apresentado de forma sucinta no prefácio à sua obra *Deus, o Mal e a Saudade*, no qual a razão mistérico-poética se constitui como instrumento hermenêutico adequado da experiência humana, nomeadamente em relação à sua forma mais elevada que é a experiência religiosa, em que «(...) partindo do numinoso dos mitos, ascende à sublimidade do sagrado e do divino ou se eleva à união mística»¹¹³⁴.

Mas porquê mistérico-poética e não mítico-poética, se é de uma teoria do mito que estamos a tratar no autor? Porque de acordo com o diálogo estabelecido com autores como José Marinho, Eudoro de Sousa e Vicente Ferreira da Silva, que têm do mito uma noção tauteológica e simbólica e não alegórica ou meramente significativa dos anseios psicológicos e religiosos associados

¹¹³⁰ Cf. *idem*, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 56.

¹¹³¹ Cf. Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990, p. 160.

¹¹³² Cf. *ibidem*, p. 24.

¹¹³³ Cf. *ibidem*, p. 177.

¹¹³⁴ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 11.

a um determinado contexto histórico-cultural, o mito institui uma relação de indiferenciação entre o divino e o mundano que não se coaduna com a metafísica pluralista e teísta de António Braz Teixeira. A não ser que se inclua o projeto de António Braz Teixeira numa nova mito-logia, como lhe chama Eudoro de Sousa, que faça a síntese entre a visão cosmogónica panteísta e a visão cristã teísta. Cremos, no entanto, que, seja qual for essa nova solução, já não pode ser designada de mítica porque é consensual na história da nossa cultura conotar a configuração mítica do real com uma visão indiferenciada do divino, humano e natural. Teremos de designar de outra maneira para que se compreenda o seu verdadeiro significado e julgamos que a distinção entre mito e mistério, mítico e mistérico, introduzida pela filosofia cristã de que Afonso Botelho nos faz eco, é um bom princípio.

Acontece no entanto um facto curioso: nunca António Braz Teixeira se apropria do mito como forma de dizer o mistério da Origem nesse sentido monista e panteísta de indistinção, mas sempre no sentido de uma relação originária e harmoniosa entre o divino e o humano que preserva a identidade pessoal. No seu entender, a origem da interrogação metafísica não se encontra apenas no plano psicológico e categorial do espanto perante a diversidade infinita do Universo cósmico e dos seus enigmas como o sofrimento, o mal e a morte, mas encontra-se no plano ontológico mais radical do Mistério de Deus, em que o ser e a sua verdade simultaneamente se revelam e ocultam. Este mistério da Origem, que consiste no Espírito divino em sua absoluta e eterna plenitude, oculta-se no plano da racionalidade lógico-analítica e da explicação objetiva, mas revela-se no plano do pensamento analógico e do discurso trans-conceptual que constitui a experiência noético-emocional da saudade. Por ela, o mito concebido como uma relação do permanente e imutável na contingência do devir, só evoca o bem originário da comunhão divino-humana, simbolizado na narrativa do Paraíso, se adquirir as noções teístas de imortalidade pessoal e de analógica relação entre uma identidade do ser de Deus que não exclua a diversidade dos entes criados. São estas noções teístas do Mistério critão, que permitem estabelecer a esperança no restabelecimento dessa relação fraterna e escatológica entre os seres humanos e todos os outros seres, para a qual está ordenada toda a Criação¹¹³⁵. Há na verdade, uma invocação ao mito de origem do livro do Génesis, o problema é que, em rigor, esta já encerra uma desmitificação pela proposta da teologia da criação e da dessacralização do mundo. É uma narrativa que se serve dos mitos da época para significar uma realidade que já tem pouco de mito, pois não aponta para uma condição perdida nem para uma idolatria, mas para um destino espiritual e escatológico a concretizar.

Mas associando a significação do mito à significação da saudade, considera Braz Teixeira que a lembrança desta harmonia originária com desejo de

¹¹³⁵ Cf. *ibidem*, p. 12.

regresso e esperança de futura realização, na coexistência entre os meios da liberdade humana e a assistência da graça divina, faz-se por mediação da narrativa mítica que vem da profundidade da alma e da natureza na combinação simbólica da sensibilidade, da imaginação, da inteligência e da fé. Na integridade da experiência humana, dá-se a relação originária do ser do homem com o ser de Deus que está aquém e além da separação, possibilitando a prefiguração no presente da plenitude futura escatológica. Mas, em coerência com a sua metafísica teísta, a condição perdida do mistério da origem não é dada na imagem do mito tauteológico da Idade de Ouro do Homogêneo de Sampaio Bruno, ou do Indiferenciado de Eudoro de Sousa, ou da Unidade exclusivamente divina de José Marinho, mas é dada na imagem do mito do Paraíso Perdido da tradição religiosa judaico-cristã que remete para a realidade espiritual da fraternidade universal entre Deus e as criaturas, aludida por Leonardo Coimbra. Não sendo tauteológico, no sentido de Schelling e de Marinho, podemos dizer que este mito enquanto representa a presença da plenitude da eternidade divina, na contingência da temporalidade histórica, também não é meramente alegórico, porque é uma expressão de fé e uma expressão de uma experiência espiritual profunda assistida pela Graça. Já não é mito, mas é mistério: não só na radicação originária do Ser que se manifesta, mas na própria instância mediadora da manifestação que contém um alcance gnosiológico e espiritual, indicando a verdade da vida para além da morte e a verdade do amor e da justiça para além do mal deste mundo.

Aliás, é o próprio Braz Teixeira que nos ajuda a chegar mais rapidamente a esta conclusão, quando associa em José Marinho o mistério da Origem, não com as noções de indiferenciação e unidade divina, mas com a noção de «comunidade divino-humana»¹¹³⁶ e quando identifica em Eudoro de Sousa a noção de que o mito é a primeira forma pela qual se diz o mistério das origens primeiras e dos fins últimos¹¹³⁷. Há uma distinção entre o mistério do Ser Originário, que é o Real Absoluto ou o Indiferenciado divino e que pertence ao plano transcendente do além-horizonte, e o mito teogónico e cosmogónico que pela trans-objetividade se constitui como via de acesso do aquém-horizonte para essa realidade transcendente e separada¹¹³⁸. A noção de verdadeiro mito, que Braz Teixeira identifica em Eudoro de Sousa como mito da origem, porque se refere ao mistério genesíaco e escatológico do Princípio e do Fim¹¹³⁹, é apenas o relato da origem do originado, não se podendo alcançar nesse manifestado o Excesso do Manifestante.

Mas resta uma última pergunta, cuja resposta exige ir além do texto. A harmonia perdida de que temos saudade corresponde ao sentido platónico

¹¹³⁶ Cf. *idem*, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 60. Cf. José Marinho, «Nova Interpretação do Sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, p. 146.

¹¹³⁷ Cf. António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, p. 82.

¹¹³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 84-85.

¹¹³⁹ Cf. *ibidem*, p. 78.

da pré-existência das criaturas espirituais na comunhão divina da primeira criação, nos termos invocados pela heterodoxia cristã de Leonardo Coimbra a partir da tese patrística da Escola de Alexandria sobre a dupla criação, ou corresponde à plenitude da escatologia futura, nos termos explicitados pela ortodoxia cristã de Santo Agostinho e Tomás de Aquino? Estamos certos de que a sua posição não é a de uma metafísica imanente da degradação e da restauração presente nas teorias da saudade panteísta de Sampaio Bruno e de Pascoaes¹¹⁴⁰, mas é a de uma metafísica simultaneamente imanente e transcendente da criação e da plenificação, presente nas teorias da saudade de Leonardo Coimbra e de António de Magalhães em que a imortalidade não significa a perda da individualidade pessoal¹¹⁴¹. Resta saber se é no sentido judaico-cristão mais latino de um tempo linear de desenvolvimento para a Nova Criação que já é na mente de Deus, mas ainda não é na forma existencial da corporeidade espiritualizada, de que nos fala São Paulo, ou se é no sentido judaico-cristão mais oriental e platónico de um tempo circular e espiralar de regresso à Origem do pleroma divino, antes da queda que levou à opacidade e densidade terrena dos corpos espirituais. Cremos que o primeiro sentido está mais próximo da significação dada pelo mistério, e este segundo sentido está mais próximo da significação dada pelo mito, mesmo que desmitificado em relação à noção de indiferenciação. Isto implica que a teoria da saudade deve ser repensada: a sua teorização tem sido feita quase sempre sob a égide de uma razão mítica, agora é necessário desenvolvê-la sob a luz de uma razão mistérica.

No entanto, seja no sentido mais circular de regresso a uma plenitude perdida no passado que antecedeu a criação do mundo sensível, seja no sentido mais linear de concretização no futuro do plano que Deus pensou para a Criação, parece-nos seguro dizer que não se trata de uma visão gnóstica monista de restauração do homogêneo nem gnóstica dualista de libertação do mundo e da história no abstrato *absolutus* ou no Indiferenciado puramente espiritual, mas sim de uma ontologia cristã pluralista que concebe a plenificação do mundo e do homem na preservação da sua individualidade e identidade. A plenitude do ser do homem que se dá em Deus é metafisicamente concebida como objeto do sentimento saudoso, quer no sentido de uma perfeição e felicidade perdidas anteriores a haver mal, erro e morte, quer no sentido de uma perfeição e felicidade devidas e naturalmente desejadas devido à experiência da vulnerabilidade, do mal e do erro¹¹⁴². Pelos dados apresentados, será uma saudade do futuro no sentido teísta de Andrés Torres Queiruga, superando a noção circular leonardina de pré-existência das almas e dos mundos espirituais, mesmo que ela já não signifique o regresso ao

¹¹⁴⁰ Cf. António Braz Teixeira, *A Filosofia da Saudade*, Lisboa, QuidNovi, 2006, p. 15.

¹¹⁴¹ Cf. *loc. cit.*

¹¹⁴² Cf. *ibidem*, p. 17.

mesmo e inclui a memória vital da existência histórica e a peculiaridade da realidade material.

De uma maneira ou de outra, para António Braz Teixeira, o princípio e o fim não são o mito, que institui uma indiferenciação entre o humano e o divino, mas são o mistério que institui uma relação de amor fraterno entre Deus e as suas criaturas. Se a razão mítica diz a origem do mistério como indistinção e indiferenciação imutável, a razão mistérica diz a origem do mistério como relação pessoal e comunhão amorosa. No entanto, a razão mítica em António Braz Teixeira não remete para a experiência do indiferenciado, mas sim para a intuição do Mistério na relação íntima e indizível com as suas criaturas, pelo que não se pode confundir com a conotação tradicional de mito definida por autores como Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa, António Quadros e Afonso Botelho. Será, com certeza, mito no sentido da narrativa mítica do génesis que nos diz pelo discurso metafórico, alegórico e analógico a realidade futura da vida eterna em Deus, de plena verdade, beleza, bondade e harmonia com todas as criaturas.

6.9. A razão mistérica e a redenção cósmica em Manuel Ferreira Patrício

Samuel Dimas

6.9.1. Introdução: para uma noção de razão histórica, hermenêutica e mistérica

Se a razão mítica tende para o tempo cíclico do eterno retorno, a razão mistérica corresponde ao tempo linear histórico do dinamismo progressivo e futurante em que se manifesta a criação de Deus. A teoria do mistério é comum ao pensamento criacionista e teísta cristão atento à história e à abertura infinita da sua hermenêutica. A preocupação com a singularidade da existência histórica, que se desenvolve e amplia na relação providencial com a presença criadora de Deus, é comum aos autores teístas que se identificam com o criacionismo e com as noções noético-emocionais ou vitais de Leonardo Coimbra, como são o caso de Eduardo Abranches de Soveral, Afonso Botelho, José Enes, Manuel Barbosa da Costa Freitas, Jorge Coutinho, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Manuel Ferreira Patrício, António Braz Teixeira, Ângelo Alves, Manuel Cândido Pimentel e Teresa Dugos.

Esta descoberta de uma nova categoria operativa da racionalidade, deu-se por via da distinção que o autor da *Saudade, regresso à origem* faz entre a razão do *mito da origem* da revelação primordial e a razão do *mistério da origem* da revelação judaico-cristã, a qual concebe a realidade absoluta de Deus Uno e

Trino, como princípio transcendente de todas as coisas. A passagem do mito ao mistério significa a passagem da noção antiga de indiferenciação entre o divino e mundo dele emanado para as noções de transcendência de Deus e autonomia do mundo por Ele criado, pelo que, como diz Afonso Botelho «A visão judeo-cristã do mito não pode compreender este deicídio primordial, excepto se entregar a paixão de Cristo à mesma indiferença geradora, o que é contraditório do acto amoroso da Criação»¹¹⁴³.

Esta distinção realizada pelo autor da *Teoria do Amor e da Morte* aponta para a noção de Mistério divino, em que se harmonizam o amor e a liberdade manifestados de forma imanente e transcendente¹¹⁴⁴, e aponta para a noção do excesso divino na realidade criada¹¹⁴⁵. Uma distinção que viria a ser profundamente desenvolvida por António Quadros na diferença que estabelece entre o tempo cósmico cíclico e necessitarista do mito da tragédia grega e o tempo histórico linear e teleológico do mistério judaico-cristão, em que este último decorre na colaboração entre a ação humana, no exercício do seu livre arbítrio, e a ação divina da Graça¹¹⁴⁶.

A unidade do Mistério da origem não é abarcável por uma razão puramente abstrata e só uma razão poética pode enunciar a sua realidade indizível e insondável. Como diz Afonso Botelho, esta unidade divina pode ser compreendida, não pelo *juízo cisório*, que tudo procura explicar e objetivar de forma lógico-analítica, mas pelo *juízo reflexivo* radicado no próprio mistério de forma analógica e transpredicativa¹¹⁴⁷. Na mesma linha considera José Enes que a verdade do ser das coisas e da sua fonte absoluta, que se surpreende na experiência antepredicativa ou atemática, permanece oculta à razão e apenas se revela à inteligência no plano transpredicativo da expressividade metafórica¹¹⁴⁸.

Em que consiste esta razão fundada no Mistério, por distinção com a razão fundada no Mito?

6.9.2. A razão poética e a manifestação da vida em eterno renascimento

Esta mesma noção de sensibilidade poética, radcada no Mistério do Ser, está presente na obra *A Pedagogia de Leonardo Coimbra* de Manuel Ferreira Patrício. Neste trabalho, o professor propõe a noção de «Razão Poética»¹¹⁴⁹

¹¹⁴³ Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 109.

¹¹⁴⁴ Cf. Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996, p. 151.

¹¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 133.

¹¹⁴⁶ Cf. António Quadros, *Poesia e Filosofia do mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001, p. 359.

¹¹⁴⁷ Cf. Afonso Botelho, *Teoria do Amor e da morte*, p. 118.

¹¹⁴⁸ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 46.

¹¹⁴⁹ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1991,

para caracterizar o labor trans-racional e criador da experiência pensante, que não se esgota na atividade lógica, mas que se amplia para se cumprir numa visão superior, que Leonardo Coimbra chama de *visão ginástica*. Para além de ser analógico-poética e estabelecer um nobre equilíbrio entre a sensibilidade e a representação¹¹⁵⁰, é uma visão simbólica trans-racional, que na sua incessante busca pelo coração do Ser, se depara com uma superior e insondável realidade que não se apreende e domina pelas categorias lógico-conceptuais, mas que se presentifica simbolicamente na ausência e obscuridade do seu prodigioso Mistério de infinita transcendência¹¹⁵¹.

A semelhança de Teixeira de Pascoas, para Manuel Ferreira Patrício a «Razão Poética», dinâmica e aberta, teórica e prática, é uma faculdade original e autónoma de conhecimento¹¹⁵², pela qual se dá a entrada da verdade no mundo dos homens e pela qual se dá a experiência integral do ser nos planos diferenciados da matéria, da vida e da consciência¹¹⁵³. A experiência da realidade começa por dar-se de forma implícita no espanto que advém do reconhecimento da existência num contacto primigénio que diríamos estético e religioso. Mas como diz José Enes, a razão procurará explicar e tornar explícito o conteúdo da percepção intelectual que resultou dessa adesão primeira, por meio da operatividade conceptual e da discursividade linguística. No entanto, se essa predicação pretender esclarecer e distinguir essas apreensões, antes implícitas, de forma abstrata, formal e objetiva, o seu conteúdo e eficácia noética esvai-se e morre. Como defende Manuel Ferreira Patrício a partir da leitura da filosofia ideorrelista de Leonardo Coimbra, o conhecimento do real exige a mediação da imaginação poética em que se estabelece um profundo equilíbrio entre a sensibilidade e a representação, a vida e a noeticidade¹¹⁵⁴. Para o equilíbrio destas dimensões, no contexto da gnosiologia e da ontologia, Ferreira Patrício reconhece a importância do diálogo de José Enes com autores hermenéuticos da filosofia estética da História e da Vida, como Heidegger, Paul Ricoeur e Ortega y Gasset, que originaria uma atenta dedicação à singularidade da existência e da experiência religiosa¹¹⁵⁵.

A verdade antepredicativa da experiência intuitiva originária pertence ao plano vital e metafísico do mistério e não ao plano da demonstração e da certeza, pelo que a explicitação racional desta verdade não pode ser feita no

p. 220.

¹¹⁵⁰ Cf. Leonardo Coimbra, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 217.

¹¹⁵¹ Cf. *idem*, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 276 [186].

¹¹⁵² Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, p. 219.

¹¹⁵³ Cf. *ibidem*, p. 220.

¹¹⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 222.

¹¹⁵⁵ Cf. *idem*, «José Enes, Pensamento e obra», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, no. 19 (1.º semestre de 2017), pp. 269-270.

plano predicativo do discurso claro e evidente, mas no plano transpredicativo da linguagem metafórica. Há uma verdade que não se pode exprimir com todo o seu conteúdo noético através da formulação predicativa numa articulação lógica e gramatical que pretende tudo explicar, rejeitando como espúrio tudo aquilo que não pode ser apreendido de forma clara e distinta à maneira do formalismo positivista e do apriorismo postulatório de origem cartesiana e kantiana¹¹⁵⁶.

Como explica Manuel Ferreira Patrício, a excedência da vida em relação à mecânica e a excedência da moral e do espírito em relação à vida não podem ser explicadas de forma cousista pela perspectiva parcelar do materialismo ou do idealismo. Há uma excedência divina do Todo em relação a qualquer uma das partes, que é reconhecida pelo pensamento poético e dita pelas proto-palavras que anunciam novos sentidos na relação do metafórico e do paradoxo¹¹⁵⁷. O pensamento poético não se ilude, pelo que descreve o *excesso infinito* do Universo visível como presença misteriosa e invisível de Deus: «Temos, assim, que Deus está presente como presença mas também está presente como ausência»¹¹⁵⁸. Trata-se de uma realidade paradoxal que só a liberdade da razão poética pode revelar. Na poesia e na música revela-se o movimento da palavra cósmica na alegria da sua harmonia originária que constitui a presença pura da Realidade, pelo que a arte é a forma mais perfeita e sublime da educação: «O que a arte põe na alma da criança é a própria vibração da realidade, o ritmo exacto do seu movimento, a essencial fraternidade cósmica que habita esse movimento»¹¹⁵⁹.

Desta maneira, podemos dizer que no plano da verdade transpredicativa, a função da lógica e da linguagem não é a definição nem a enunciação, mas é a função de estimular o aparecimento das situações imaginativo-intelectuais onde a emoção abre a intuição para a explicitação aperceptiva do que era conhecido sem se saber, na experiência atemática do Incondicional, do Excesso e do Absoluto¹¹⁶⁰. A função do verdadeiro pensar na demanda da verdade é seduzir a razão, pela metáfora, para fora do seu lugar próprio das superfícies claras mas opacas da lógica de dominação, em que a inteligência se ensombra e o ser se oculta. O verdadeiro pensar seduz a razão para que não se perca na vaidade e arrogância das suas obras e para que vislumbre os próprios fundamentos misteriosos e indizíveis dos seus artefactos cognitivos, na transparência do que se oferece à intuição aperceptiva e se manifesta na sua exuberância e

¹¹⁵⁶ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, pp. 128-129.

¹¹⁵⁷ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, pp. 223-224.

¹¹⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 224.

¹¹⁵⁹ *Idem*, «A pedagogia filosófica de Leonardo Coimbra à luz de *a Alegria, a Dor e a Graça*», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, no. 10 (2.º semestre de 2012), p. 44.

¹¹⁶⁰ Cf. José Enes, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino* *ibidem*, p. 130.

excesso¹¹⁶¹. A Dor da problematização do real e da procura de sentido para a Vida exige uma resposta que só satisfaz o anseio humano de felicidade se não redundar na forma panteísta da dissolução das individualidades, como no homogêneo de Sampaio Bruno, e compreender a vibração originária do Ser como o ritmo de uma fraternal universalidade, naquilo que Patrício chama de uma consciência profunda que aflora na juventude¹¹⁶².

Ao libertar-se da servidão racional da predicação e da representação, o pensamento apreende o ser misterioso, que se revela a quem se encanta e se espanta. Como reconhece Manuel Ferreira Patrício, o Mistério de Deus apenas pode ser alcançado pela vontade livre amorosa de uma razão mais alta que a razão teórica e prática, ainda formal e descarnada, isto é, uma dinâmica, concreta e viva «Razão Poética», em que se funde a ciência, a moral, a estética e a metafísica: «Só o pensamento pleno da ciência pode possuir o Ser; só a vontade livre amorosa e ativa pode atingir Deus»¹¹⁶³. A partir dessa exigência racional de discernimento somos convocados para a experiência do Mistério pessoal de Deus que se revela pela graça na vivência do amor, da harmonia e da liberdade: «O que o homem transporta para o quotidiano na barca da liberdade é o eterno, para a parcela o todo, para o acidente a essência»¹¹⁶⁴.

Educar consiste em trazer o homem para timoneiro desta barca que não se dirige apenas pela razão da Necessidade, mas também da Liberdade, isto é, a razão do Excesso, do Infinito, do Irracional e da Graça, que o autor resume através da noção de *Razão poética*. A poesia é a melhor forma de educar, pois contém a pedagogia da Graça, isto é, da pessoa moral, livre e criadora, que pulsa na intimidade de cada um e o eleva em movimento expansivo até ao sentimento de Deus. Mas para Manuel Ferreira Patrício, à semelhança de Leonardo Coimbra, esta ascensão não é plena sem a mediação de Cristo que vivifica o coração do Cosmos, tal como enunciado pela metafísica da imanência transcendente de Teilhard Chardin: «Cristo é o movimento partindo do centro do Universo e tudo assimilando ao seu íntimo segredo de amor»¹¹⁶⁵. Reconhecemos a importância dada pelo autor às noções cristológicas de manifestação e presença cósmica da Graça, no comum processo de reabilitação da noção de imanência. O termo da via sagrada desta ascensão é a serenidade que se manifesta no acordo profundo com o Universo, que não

¹¹⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 46.

¹¹⁶² Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A pedagogia filosófica de Leonardo Coimbra à luz de *a Alegria, a Dor e a Graça*», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, no. 10 (2.º semestre de 2012), p. 45.

¹¹⁶³ *Idem*, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, p. 226.

¹¹⁶⁴ *Idem*, «A pedagogia filosófica de Leonardo Coimbra à luz de *a Alegria, a Dor e a Graça*», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, no. 10 (2.º semestre de 2012), p. 45.

¹¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 46.

significa a paragem no absoluto perfeito e completo, mas significa a «vida perenemente renascente»¹¹⁶⁶.

6.9.3. A distinção entre razão enigmática e razão mistérica na procura de dizer o Excesso

Manuel Ferreira Patrício assinala essa diferença entre o mito da origem das religiões antigas e da tradição grega e o mistério da origem da tradição judaico-cristã¹¹⁶⁷, e no seu texto para o livro de homenagem a António Braz Teixeira, apresenta também a diferença entre o enigma, que pode ser decifrado, e o mistério, que pertence ao domínio do sagrado, pelo que é insondável e inexplicável¹¹⁶⁸. Nesse sentido, considera que o modo português de pensar filosoficamente não é de ordem enigmática, mas sim de ordem mistérica e, para tal, recorre à noção de «razão mistérica»:

E não é o enigma o núcleo luminoso da pupila dos nossos olhos; é talvez o mistério. O que António Braz Teixeira considera ser a essencial relação, para o pensar dos portugueses, de Deus, o Mal e a Saudade não é, a meu ver, de ordem enigmática, mas mistérica. Passamos a vida a pensar o que não é para nós pensável, o que não é por nós pensável. Por nós, humanos. Por nós, estes humanos particulares, singulares, que são os portugueses. Mas é essa actividade pensante que dá sentido à nossa existência. E é gozosa. É, nesse sentido, uma actividade feliz; verdadeiramente, gosto amargo de infelizes; fruição da razão enigmática e, para além dela, da razão mistérica.¹¹⁶⁹

Partilha Manuel Ferreira Patrício com Leonardo Coimbra a ideia de que na caminhada da razão dinâmica criacionista do atemático ao racional e deste ao trans-racional, do antepredicativo e predicativo ao transpredicativo, surge o Mistério, não o mistério reduzido a enigma cuja sombra se desfaz à imposição da luz, mas o Mistério do infinito e da transcendência, que não apenas excede a razão, mas se excede a si mesmo:

«Compreende-se que tanto nos preocupemos em afirmar – e tanto tentemos em demonstrar – a existência (...) de uma Razão que

¹¹⁶⁶ *Loc. cit.*

¹¹⁶⁷ Cf. Samuel Dimas, *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009, p. 12

¹¹⁶⁸ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 170-171.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 173.

quer dar conta do que infinitamente a transcende: de uma razão que quer falar do que é para ela já inefável, que quer envolver o que dela mesma é envolvente, que quer dialeticamente pôr o que para além de toda a dialéctica a põe a ela.¹¹⁷⁰

No mesmo sentido, também Manuel Cândido Pimentel denuncia o equívoco de se determinar o mistério como enigma, mas, por outro lado, recusa o sentido de cisão entre enigma e mistério, explicando que existe entre eles uma «convivência lógico-cognitiva e hermenêutica»:

A noção de mistério não pode deixar de implicar como possíveis o limite e o ilimite da sua decifração cognitiva, o que supõe sempre para a inteligência que afronta o mistério ou se deixa afrontar por ele a instância do enigma como ponto de recolhimento e de reconhecimento do que plenamente à inteligência é impossível de dar-se.¹¹⁷¹

Recusando a redução do enigma a problema e a uma instância sujeita a total decifração, o filósofo da *Razão Comovida* parece acrescentar às teorias do enigma e do mistério de Eudoro de Sousa e de Manuel Ferreira Patrício o sentido de uma ordem enigmática que emerge genesiacamente ao sujeito racional e inteligente como excesso e infinito. Justifica esta necessidade da visão enigmática pelo facto de considerar que só haverá «inteligência do mistério» na condição da contemplação *sub specie aeternitatis*, em que o objeto e o inteligível estão reunidos.

Desta maneira, partilha com Leonardo Coimbra a crítica feita por Kant a Descartes e a Espinosa, por estes defenderem a possibilidade humana de uma intuição intelectual no sentido de adequado e perfeito conhecimento do Ser, só acessível, no entender do crítico alemão, ao intelecto arquétipo do Ser supremo¹¹⁷². Considera Leonardo Coimbra que na contingência da vida existencial não há pensamento absoluto, pois razão e experiência são correlativas, pelo que a sua noção de visão ginástica, já aqui traduzida por razão poética e por razão mistérica não significará a intuição intelectual do Absoluto da contemplação *sub specie aeternitatis* de Espinosa¹¹⁷³.

A visão contemplativa do Mistério, categorizada no contexto da revelação e do lirismo metafísico, não é a visão plena de uma intuição pura divinatória ou por ressonância simpática, análoga à de Bergson¹¹⁷⁴, mas é apenas uma

¹¹⁷⁰ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, p. 227.

¹¹⁷¹ Cf. Manuel Cândido Pimentel, «carta-prefácio», in Samuel Dimas *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012, p. 16.

¹¹⁷² Cf. Immanuel Kant, *KrV*, B72.

¹¹⁷³ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 167 [218].

¹¹⁷⁴ Cf. *idem*, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa,

visão aproximativa ou assintótica, porque como sublinha Manuel Cândido Pimentel, o que é visado por esta visão intuitiva de carácter mistérico-poético não se situa fora da dimensão compreensiva da razão, exigindo a interdependência da ordem noética do ver intuitivo com a ordem dianoética da discursividade¹¹⁷⁵.

Mas importa sublinhar que a noção de *razão mistérica* aqui referida por Ferreira Patrício não se refere à visão perfeita de Deus, mas sim à atividade pensante daquilo que não pode ser pensado e delimitado conceptualmente, não só porque excede as capacidades cognitivas, mas porque a relação do pensar com o Ser e com o ser divino encerra este permanente excesso e permanente abertura à novidade da eterna criação. Ao contrário do enunciado por José Marinho, não se poderá conceber que a razão enigmática interroga e a razão mistérica mostra, revelando o que seja o mistério no sentido do absoluto e perfeito conhecimento ou intuição divina, porque o Mistério é Excesso e é como Excesso que se mostra, quer nesta condição temporal quer na condição divina da visão beatífica.

A razão mistérica também encerra o interrogar, no sentido daquilo que Vergílio Ferreira chama de questionamento, mas ao contrário da razão enigmática não espera soluções, decifrações, nem respostas definitivas, porque concebe o perene dinamismo criador e inventivo da relação do pensar com o ser que tem no Mistério de Deus a sua fonte e o seu destino, cujo porto de chegada é momento de novas e eternas partidas, já sem a tragédia e a angústia da vida mortal, mas na paz e tranquilidade escatológica da absoluta confiança e do absoluto amor, da absoluta esperança e universal convívio fraternal. Nesta condição do Paraíso celestial a saudade e a novidade, o desconhecido e o imponderável, que advêm da natureza de Excesso do Ser, e que já aqui prefiguramos pela razão mistérica que inclui a revelação e a arte, não são limitações nem insuficiências, mas são o saudável dinamismo da eterna e amorosa Relação sempre aberta a novos sentidos e inesgotáveis maravilhas.

A *inteligência do mistério* não significa o perfeito e adequado conhecimento da Totalidade no sentido de indiferenciação entre o *objeto* e o *inteligível*, para usar as palavras de Manuel Cândido Pimentel, ou a fusão entre o humano e o divino, mas significa a sua originária e plena relação. E porque a Relação não desaparece, pois é o fundamento ontológico da Vida, não desaparece a razão comovida e a razão mistérica do sujeito agente e cognoscente no convívio amoroso e criador com o Ser, isto é, com Deus em absoluta Transcendência.

1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 281 [228]; Cf. *idem*, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, pp. 47-48 [54-56]; cf. *idem*, *A Filosofia de Henri Bergson*, II parte: Lisboa, INCM, 1994, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 594 [179].

¹¹⁷⁵ Cf. Manuel Cândido Pimentel, *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, Lisboa, INCM, 2003, pp. 91-92.

A *visão ginástica*, é ainda uma visão da razão, de uma razão mistérica, que para além de lógico-conceptual também é analógico-poética, comunicando não apenas as relações racionais e intelectivas, mas também as relações experienciais, afetivas e espirituais da Origem divina e da sua Graça. Por isso, sublinha Manuel Cândido Pimentel que o ângulo metanóico da visão ginástica não se compreende sem a recíproca teorese do mistério e do enigma, em que a inteligência soçobrando no que não compreende, volta à tentativa de compreensão no contínuo trabalho de entender, interrogar e amar¹¹⁷⁶.

Na nossa condição existencial de cogitação na gramática do enigma, que implica linguagem e discurso, fadiga e diligência, apenas há o reconhecimento intelectual do mistério que se dá no esforço de decifração enquanto tentativa lógica de definir o indefinido, de ouvir o inaudível e de ver o inescrutável: «O mistério do ser pondo-se como enigma cognitivo há-de ser o do objeto e a sua decifração, mas sem nunca atingir-se esta na plenitude da posse de aquele»¹¹⁷⁷.

Esta noção de que o mistério se apresenta à atividade cognitiva como enigma também vai ao encontro da distinção feita por Manuel Ferreira Patrício entre o mistério insondável, que pertence à ordem do religioso e do sagrado e perante o qual o homem nada pode dizer, e o enigma, que pertence à ordem da decifração e adivinhação, constituindo-se como dificuldade a vencer:

O enigma não era da ordem do religioso, mas do profano. Consistia numa dificuldade colocada à inteligência, no caso vertente das crianças no doce e quente ambiente do lar. Dificuldade genuína, não falsa. A criança sabia que o enigma tinha uma solução, que ela podia procurar e encontrar. O enigma era um desafio à sua inteligência. Desafio que a sua inteligência podia vencer.¹¹⁷⁸

Claro que o mistério no sentido acima apresentado não é uma realidade que a inteligência possa compreender de forma absoluta, mas também não é algo totalmente opaco ou irracional, só admissível numa perspetiva puramente voluntarista e fideísta ou numa perspetiva puramente apofática, sem possibilidade de qualquer inteligibilidade. Nesse sentido compreendemos que só no plano enigmático do esforço interrogativo e decifrador, o ser se dá ao pensar de forma paradoxal como mistério que excede todo o pensar e toda a capacidade de decifração. A questão pode pôr-se assim, porque, quer Ferreira Patrício, quer Cândido Pimentel, partilham com Leonardo Coimbra

¹¹⁷⁶ Cf. *idem*, «carta-prefácio», in Samuel Dimas *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, p. 17

¹¹⁷⁷ *Loc. cit.*

¹¹⁷⁸ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, p. 171.

a forma criacionista de pensar que inclui uma noção de intuição intelectual que não é análoga à noção helénica de uma razão superior intuitiva que apreendia diretamente as essências, num conhecimento perfeito (ontologismo), sem precisar de recorrer ao processo do raciocínio analítico e demonstrativo da dinâmica mediadora e simbólica da representação e sem recorrer ao discurso predicativo.

Descrevendo o inatismo como uma forma inferior de apriorismo gnosiológico e considerando que a realidade é uma criação da relação inadequada entre o pensamento e o ser e não a ideia em si (*ideia-cousa*) acessível e adequada a uma superior intuição¹¹⁷⁹, Leonardo Coimbra afirma que à alma nunca foi possível a milagrosa *visão da Ideia*¹¹⁸⁰, como se o conhecimento fosse um dom ou um mero recordar de algo estabelecido *a priori* de uma vez por todas, e não um processo relacional entre sujeito e objeto que envolve o labor da síntese judicativa¹¹⁸¹. Pela visão ginástica ou pela razão mistérica descobrimos o insituado e excesso da nossa condição paradoxal de origem infinita e existência finita.

Para Manuel Ferreira Patrício esta razão que diz o Excesso e fala do Invisível é a «Razão Poética», tal como refere na sua obra de 1991, e é a «razão mistérica», tal como refere no seu artigo de 2008, no reconhecimento de que por ela o homem pode aceder à mais alta realidade através de uma visão, não apenas material, mas também espiritual, que significa uma vivência graciosa e gratificante do Ser¹¹⁸². Invocando a obra *A Alegria, a Dor e a Graça* de Leonardo Coimbra, considera Manuel Ferreira Patrício que não é pela visão diurna do conhecimento lógico e conceptual, mas sim pela visão noturna do conhecimento espiritual analógico e metafórico, que o homem pode alcançar o Mistério infinito que sustenta toda a realidade e que não é passível de completa decifração:

O enigma é susceptível de tratamento racional. O mistério só é susceptível de tratamento irracional, ou transracional – numa instância superior de inteligência. É a *visão etérea* de Leonardo Coimbra, que eu designo pela expressão *razão poética* e o próprio por *visão ginástica*, inspirando-se numa metáfora de Chesterton.¹¹⁸³

¹¹⁷⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 185 [22].

¹¹⁸⁰ Cf. *ibidem*, p. 185 [23].

¹¹⁸¹ *Ibidem*, p. 186 [24].

¹¹⁸² Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, p. 228.

¹¹⁸³ Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, p. 173.

Na linha de Eudoro de Sousa, é aqui apresentada a distinção entre aquilo que encerra um carácter enigmático ou problemático, no plano do nomeável e representável, e cuja cifra ou codificação pode ser desfeita ou resolvida, e o substantivo mistério, que pertence ao plano do indizível e do inefável. Se o mistério for passível de decifração não é mistério, mas simples enigma¹¹⁸⁴, porque ao contrário do enigmático que deixa de ser «o não descrito» quando é encontrada a palavra adequada para o descrever ou decifrar, o mistério enquanto misterioso nunca deixará de o ser¹¹⁸⁵. Ao contrário das filosofias da dúvida metódica de Descartes e da razão pura de Kant, que visam, pela codificação ou cifração lógica do discurso, uma coerente inteligibilidade do real que exclui do apresentado tudo aquilo que resiste à representação¹¹⁸⁶, a filosofia de Manuel Ferreira Patrício, na linha do criacionismo leonardino, procura atender a essa realidade excessiva que o discurso predicativo não pode demonstrar de forma clara e evidente pela exclusão do erro ou pela exclusão do impuro.

A filosofia da razão poética e mistérica não cai na ilusão de reduzir o apresentado à certeza da representação e, por isso, considera os dados da experiência originária da intuição na sua procura de sentido e da verdade, reconhecendo a pluralidade do real como uma criação de Deus transcendente que se revela ao conhecimento humano como supremo Mistério. Trata-se de uma filosofia do mistério que inclui a experiência religiosa da abertura do homem à infinitude de Deus e aos segredos da sua Vida criadora no reconhecimento de que a ampliação da realidade finita e a realização do amor humano só se concretizam atingindo o amor universal de Deus¹¹⁸⁷.

É neste contexto que António Braz Teixeira – partilhando com Manuel Ferreira Patrício a metafísica leonardina que considera a intuição como uma forma genuína de cognição, penetrando o originário e a sucessão diversa dos graus do ser – também vai apresentar um conceito de razão que se nutre de uma fundamental intuição, a qual não contraria o pensamento humano, mas excede-o na sua capacidade de compreensão. Uma razão que encerra «uma fundamental intuição intelectual ou primordial visão espiritual do invisível»¹¹⁸⁸. Assim, defende o pensador de *Deus, o Mal e a Saudade*, que a autêntica origem da interrogação filosófica não se encontra no espanto e admiração perante a imensidão cósmica da pluralidade dos seres, porque isso

¹¹⁸⁴ Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000, pp. 83-90, 235.

¹¹⁸⁵ Cf. Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, p. 236.

¹¹⁸⁶ Cf. Paula Cristina Pereira, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento, 2006, p. 187.

¹¹⁸⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, I parte: Porto, Renascença Portuguesa, 1934, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 402 [19].

¹¹⁸⁸ António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.^a ed ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002, p. 19.

é ainda do âmbito meramente psicológico, mas sim «no plano ontológico mais radical do enigma ou do mistério, no qual e pelo qual todo o ser e toda a verdade, em instantânea visão, simultaneamente, se ocultam e patenteiam ao espírito do homem»¹¹⁸⁹.

Manuel Ferreira Patrício interroga se António Braz Teixeira atribui a *enigma* e *mistério* o mesmo significado e, depois de explicar a diferença entre o enigma que é linguagem cifrada e o mistério que é o absoluto incifrável e, por isso, indecifrável¹¹⁹⁰, considera que a disjunção apresentada por Braz Teixeira não é inclusiva mas sim exclusiva, pelo que o coloca na linha dos pensadores da filosofia portuguesa, cuja originalidade está no recurso a uma instância superior da inteligência e na afirmação de uma atividade de pensar o que não é por nós pensável, ou seja, o mistério¹¹⁹¹. Nesse sentido distingue a filosofia do mistério de António Braz Teixeira, que está na linha de pensadores portugueses como Leonardo Coimbra, que apontam para a instância trans-racional da inteligência, da filosofia do enigma do seu mestre José Marinho, que está na linha de pensadores, como Amorim Viana, que acentuam a vertente da racionalização:

Entre nós José Marinho aparece como o filósofo do enigma. Penso que ele sabia do que falava. Distinguia enigma de mistério. Confrontado com o enigma, o filósofo pode encontrar a resposta certa. Não poderá, nunca, responder ao mistério. Mas o enigma é, precisamente, o maior e mais subtil desafio que pode ser presente à sua inteligência.¹¹⁹²

Podemos dizer que também a razão de António Braz Teixeira é uma razão mistérica no sentido em que, sem descorar as exigências do discurso lógico-analítico depuradoras das distorções mágicas e imanentistas do mito e sem descorar o sentido da relação de inadequação entre o pensar humano e o ser divino que impede o panteísmo de filosofias como a de Espinosa, defende um conceito de razão que inclua todas as formas que configuram a experiência humana, nomeadamente a estética, a ética e a religiosa:

Importa, antes de mais, partir de um conceito de razão que exceda os limites de um racionalismo fechado e formalista, apoiado unicamente nas ciências do mundo sensível e numa noção redutoramente

¹¹⁸⁹ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 11.

¹¹⁹⁰ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in AA. VV, *Convergências e Afinidades, Homenagem a António Braz Teixeira*, p. 172.

¹¹⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 173.

¹¹⁹² Cf. *ibidem*, p. 172.

empírica de experiência, e se abra ao essencial e irrecusável valor e significado gnóstico da sensação, da intuição, do sentimento, da imaginação e da crença.¹¹⁹³

António Braz Teixeira defende uma razão que ascenda do senso comum e reconheça as múltiplas formas da experiência humana, desde aquela em que as ciências se fundam, passando pela experiência estética proporcionada pelas formas simbólicas e pela experiência ética que vai para além da lei e da norma, até à experiência religiosa que partindo do numinoso dos mitos ascende à sublimidade do mistério sagrado e divino ou se eleva à união mística¹¹⁹⁴. Sob a iluminação da razão mistérica, a abertura ao divino da filosofia metafísica é proporcionada, não pela experiência religiosa mítica e estática da fabulação de espíritos e deuses, do totem e da magia, mas sim pela experiência religiosa dinâmica, que é mística sem deixar de ser analógica, em que o homem contacta a realidade espiritual do próprio movimento criador de Deus, que traduz o Universo em fraternidade amorosa e impele a ação para uma incessante caridade¹¹⁹⁵.

6.9.4. A visão em enigma da razão mística, que pela decifração da visão beatifica, ascende ao conhecimento perfeito de Deus, e a visão em mistério da razão mistérica, que reconhece o carácter ontológico do Excesso divino.

Para além da *razão mistérica*, Manuel Ferreira Patrício refere-se também à orientação espiritual do pensar português proporcionado pela *mística*, recorrendo à definição de Émile Boutroux, para descrever que esta experiência consiste num conjunto de disposições afetivas, intelectuais e morais, cujo movimento de aspiração ao absoluto se reveste de um esforço ascético de purificação e de regresso à vida interior, que se concretiza na vida perfeita de uma nova orientação em relação ao juízo e à ação¹¹⁹⁶.

Nesta acepção, a *mística* é o nome que se dá ao conjunto de práticas que conduzem a este estado de vida perfeita e ao conjunto de doutrinas que exprimem o conhecimento que advém desta experiência da totalidade pela

¹¹⁹³ Cf. António Braz Teixeira, *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, p. 11.

¹¹⁹⁴ Cf. *loc. cit.*

¹¹⁹⁵ A função da religião dinâmica não é conservar a ordem social, mas é proporcionar a experiência de Deus: «[...] se não é Deus que o místico experimenta no seu convívio, é pelo menos o Verbo directo do criador, como que um autógrafo em vez de longínquas e simbólicas transposições.» (Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, I parte: Porto, Renascença Portuguesa, 1934, in *Obras Completas*, vol. VI, p. 407 [29].)

¹¹⁹⁶ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in AA. VV, *Convergências e Afinidades, Homenagem a António Braz Teixeira*, pp. 173-174.

união das vontades divina e humana, que não se centra na logicidade racional, mas sim na intuição, no sentimento e na imaginação. O que não quer dizer que se oponha ao pensamento racional. O Mistério de Deus tudo revela, mas por excesso de Luz. Ora, acontece que para a condição existencial humana da mediação corpórea, a pura luz ou pura transparência é invisível como as trevas (Sol da noite escura), se não houver alguma opacidade que a reflita, como acontece através do pensamento e da linguagem.

A límpida visão da noite escura ou a captação da essência divina não é possível ao olhar humano, porque como descreve São Tomás de Aquino, apesar da possibilidade do influxo da luz da graça divina, o entendimento ainda está condicionado pelas imagens sensíveis da realidade corpórea¹¹⁹⁷. A translucidez pela qual o místico entrevê a ordem do Ser, através da experiência contemplativa da unidade entre o entendimento e a vontade situa-se na mediadora realidade da existência, entre os limites da opacidade total e da transparência total¹¹⁹⁸. Caracterizando o significado profundo da atitude mística como uma libertadora passividade interior de escuta, Manuel Ferreira Patrício cita a definição de Maurice Blondel, para destacar que se trata de uma posição que se fundamenta na convicção de que as imagens e os conceitos não nos dão a verdadeira realidade, não restando melhor alternativa de que o silêncio, no sentido de que «calar o que se vê é infinitamente melhor do que falar do que não se vê»¹¹⁹⁹.

Neste sentido ascético de reconhecimento do valor da atitude contemplativa, e não no sentido criticado das configurações míticas e panteístas das representações coletivas, poderemos encontrar um certo fundamento místico na filosofia de Leonardo Coimbra, na medida em que, por um lado, culmina numa visão trans-racional da espiritualidade do real e, por outro lado, reconhece mesmo através dessa visão uma radical inadequação com o Ser, não sendo possível um conhecimento absoluto de Deus e do seu plano redentor: o Ser é Mistério.

Mas nunca Leonardo Coimbra defenderá que o conhecimento contemplativo pode substituir o conhecimento racional, no sentido de os considerar alternativos: o Mistério não é opaco e absolutamente inacessível ao conhecer, ao ponto de nada se poder dizer. Não são conhecimentos que se opõem, mas que se complementam, até porque toda a forma de conhecer não pode deixar de ser racional. A linguagem religiosa e simbólica que traduz a experiência totalizante e vital do encontro com o Mistério de Deus encerra uma razoabilidade que é irredutível à lógica empírico-analítica, mas que não pode

¹¹⁹⁷ Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, parte I, q. 89, a.1.

¹¹⁹⁸ Cf. Sérgio L. C. Fernandes, «Mística e Experiência Religiosa: um ponto de vista filosófico», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 1 (janeiro – março de 2008), p. 571.

¹¹⁹⁹ Manuel Ferreira Patrício, «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», p. 175.

deixar de se inserir dentro da razão discursiva e crítica, sob pena de cair no ininteligível e no irracional mítico-mágico¹²⁰⁰.

A noção de visão ginástica é recolhida por Leonardo da tradição filosófica franciscana, mas vai adquirir um alcance inesperado, que se deve ao seu método criacionista e à noção de Excesso. Por isso, no nosso entender, a expressão mais adequada para a exprimir é a de razão mistérica, entendida no sentido de uma visão que é fundada na eternidade do Mistério do Ser, que não é irracional e inacessível. A irracionalidade atribuída por Leonardo à divindade está relacionada com a noção de Excesso e não com a noção de incognoscibilidade, pelo que não se contrapõe à razão: para o criacionismo toda a atividade humana é racional, embora não seja de uma razão pura.

O termo *visão* surge em Boaventura para distinguir a experiência de Deus através da mediação especulativa do conhecimento discursivo *pelas criaturas*, da experiência de Deus através da mediação perfeita do conhecimento sobrenatural, *nas criaturas*, enquanto teofanias ou *símbolos* manifestativos da Divindade. Neste segundo sentido, pela *fé*, *contemplação*, *aparição* e *visão*, o homem tem um conhecimento sobrenatural pela iluminação da Graça divina¹²⁰¹. Mas este conhecimento superior da *visão* acerca da irrecusável experiência de Deus, mais perfeito que o da *razão* e o da *fé*, não é uma visão direta ou puramente *intuitiva* (ontologismo), mas uma visão mediata ou *contuitiva*¹²⁰². Adotando a expressão de *visão ginástica* de Gilbert Keith Chesterton, Leonardo Coimbra vai inserir no seu discurso analógico metafísico esta capacidade de ver na Origem, que permite afirmar que os seres não subsistem por si, mas vivem dependentes da esmola de ser dada pelo infinito amor de Deus¹²⁰³.

Importa, pois, não confundir o sentido desta *visão*, que encerra a mediação, com uma visão imediata ou direta da absoluta intuição de Deus, normalmente associada aos rituais mágicos e míticos da *mística* pré-lógica e associada à experiência mística da *contemplação infusa* de Deus. A visão ginástica é mistérica, porque se fundamenta na inteligibilidade do Mistério enquanto tal: uma visão na origem em que se realiza a experiência contemplativa de Deus, não através de uma intuição intelectual pura, que concebia a representação como deformadora do real, mas através de uma visão velada, obscura, imperfeita que não pode deixar de ser analógica. Mesmo na contemplação *infusa*, que ao contrário da *adquirida*, significa uma experiência amorosa de Deus que resulta da graça transcendente do Espírito e não do esforço das faculdades humanas, a experiência mística de Deus não pode deixar de ser

¹²⁰⁰ Cf. José María Mardones, *La vida del símbolo – La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003, p. 124.

¹²⁰¹ Cf. São Boaventura, *Sermones*, Dominica IV Adventus VIII; IX, 83 a.

¹²⁰² Cf. *ibidem*, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, V, 23b.

¹²⁰³ Cf. Leonardo Coimbra, *S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida*, Porto, Maranus, 1927, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010, p. 207-208 [36-38].

analógica, ficando a visão absolutamente perfeita para a condição da visão beatífica plena.

No âmbito da reflexão de São Boaventura, bem como da escola mística escolástica, esta *visão* em Deus, no radiar da Graça do Espírito fica ainda aquém da futura *visão* em Deus na Glória da eternidade, porque não é uma visão face a face, mas sim em espelho ou enigma¹²⁰⁴. Significando isto, que a incognoscibilidade e opacidade que ela encerra é provisória, até que o enigma se decifre e a visão beatífica permita o perfeito conhecimento da essência divina. Por isso, uma visão que varia de acordo com o estado humano de inocência, pecado ou miséria e de desenvolvimento sócio-cultural, no reconhecimento de que só na Glória do Amor eterno é possível ver Deus de forma imediata na sua substância e Caridade infinitas. Mas a visão ginástica, tal como Leonardo Coimbra a apresenta no âmbito da sua ontologia do mistério do Ser, encerra um significando ainda mais radical: não é provisória. Deus é eternamente criador num dinamismo de eterno excesso, pelo que mesmo na visão beatífica continuará a ser Mistério, porque sempre Outro. Nós nunca seremos Deus. Como Descreve Leonardo, Deus é caminho no eterno dinamismo inventivo da atividade criadora.

No âmbito desta concepção criacionista do Real, quer a experiência atemática da intuição da harmonia cósmica que nos eleva para a beleza insondável do infinito, numa experiência da transcendência e do sem-nome, que antecede a afirmação conceptual sobre Deus; quer a experiência sobrenatural da Graça, que pela luz da fé e do Espírito revelado nos conduz à noção suprema de Deus pessoal, concebem a incompreensibilidade e obscuridade de Deus, não como uma realidade provisória ou enigmática, mas como o seu Mistério essencial. A ontologia do Mistério de Leonardo Coimbra descreve o conhecimento supremo de Deus como o saber do não-saber, que mesmo na experiência mística infusa só se experiencia de forma analógica.

E quanto à experiência da visão beatífica, é-nos apresentada numa fraterna relação social de amor que não irá desfazer a essencialidade misteriosa de cada pessoa no que tem de único e originário. Deus é experimentado na forma de Mistério supremo enquanto tal, na realidade Outra da sua transcendência. O homem, enquanto ser espiritual fundado pelo Mistério e elevado pela Graça, está ontologicamente orientado para a relação imediata com Deus da visão beatífica, na qual já não existem as mediações objectivo-categoriais da existência. Isso não significa a remoção do Mistério de Deus, mas, tão só, a possibilidade radical da sua assintótica proximidade absoluta. Ao vidente é dada a incompreensibilidade de Deus como conteúdo da sua visão e beatitude do seu amor. A relação inadequada do pensar com o Ser adquire no domínio da realidade espiritual este sentido humilde e dependente da Razão

¹²⁰⁴ Cf. S. Paulo, 1.ª Cor, 13, 12; Cf. São Boaventura, *Commentarius in II librum Sentiarum*, d. 23, a. 2, q. 3; II, 544b-545a.

mistérica, por contraposição com o sentido arrogante e crítico da dialética lógico-conceptual da Razão formal abstrata. Se para a Razão formal abstrata da crítica kantiana e para a razão empírica do naturalismo científico, o mistério era concebido de forma negativa, como um enunciado obscuro e oculto, apenas acessível à fé e não à inteligência penetrante e esclarecedora, para a Razão mistérica de Leonardo Coimbra o mistério é caracterizado pela noção de infinito Excesso. A razão criacionista é concebida como uma potência em que se presentifica o Mistério originário e permanente, enquanto tal, não como ausência, mas como distinta e incomensurável Presença.

É um olhar humilde e afetivo, prévio à altivez da lógica racional e purgado da vontade de domínio deste conhecimento abstrato, um olhar inocente e convertido que sente a ausente Presença da Graça divina na saudade da comunhão Original. Por isso, na realidade temporal e finita da existência terrena o conhecimento humano, em qualquer das suas formas de mediação, não pode deixar de ser simbólico, não se podendo contrapor a atividade especulativa do raciocínio discursivo à atividade contemplativa da visão poética. O *lirismo metafísico* que se apresenta como a linguagem mais adequada para dizer a experiência do Mistério, é o horizonte em que a razão se une à emoção, através do discurso mistérico-poético e em que a razão se une à fé e a filosofia à religião, através do discurso filosófico-teológico.

Toda a experiência humana é racional e toda a razão humana é *experimental*, mas nem toda a razão experimental é mistérica. Até mesmo a *Revelação*, que Leonardo coloca como dado paralelo ao *lirismo metafísico*, para traduzir a espessura mistérica do hipervolume espiritual, não pode ser uma realidade irracional. Constitui-se numa experiência relacional pela Graça do Espírito na realidade mediadora da integralidade da realidade sensível, emocional, intelectual, intuitiva, racional e responsável, substituindo a exuberância do raciocínio demonstrativo pela contenção do silêncio na poética reclamação pelo eterno e pela imortalidade¹²⁰⁵.

No nosso entender, este momento último do voo em lirismo metafísico representa o salto do *volume espiritual*, enunciado pela dianoética atividade discursiva dialética da *Razão experimental*, para a dimensão do *hipervolume espiritual* transcendente da realidade divina, proporcionado pela noética compreensão ou instantânea *visão ginástica* ou *visão mistérica* que é a *visão panorâmica do todo*¹²⁰⁶. Esta visão é ainda intuitivo-racional, mas convertida à visão na origem do Mistério fundante de si mesma, porque, na perspectiva do criacionismo leonardino, a visão deste último voo, para não cair na

¹²⁰⁵ Cf. Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 316 [128].

¹²⁰⁶ Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, p. 291 [383].

errância dos preconceitos pré-lógicos míticos, supersticiosos e absurdos, tem de ser um prolongamento da marcha dialética¹²⁰⁷.

É neste sentido que identificamos a visão ginástica do lirismo metafísico com a Razão mistérica, sublinhando o carácter da sua razoabilidade, inteligibilidade e experiência, e não a identificamos com a Razão mística dos mitos e com a experiência mística dos iluminados que supõem uma união perfeita com o divino e um conhecimento integral da ordem eterna da Criação, que nem a Glória Celestial tornará absoluto. A visão ginástica significa o culminar de um caminho de ascensão, sem o qual o divino seria remetido para o plano do arbitrário, do absurdo e do irracional onde todas as expressões de magia, superstição e delírio, seriam válidas.

A visão mistérica não é a visão mística do conhecimento perfeito do Ser supremo de Deus, dado de forma extrínseca e direta por uma iluminação ou revelação divina, porque a própria revelação pertence à experiência ontológica da relação de convívio meditativo do pensar com o Ser. A *Razão mistérica* não se reduz à *Razão experimental*, porque a excede na visão do domínio espiritual infinito, que não se limita à liberdade da ação moral e à criação de valores ideias, mas aponta para a escatológica realidade pessoal de um Deus pessoal que fez a Criação para nos resgatar da Dor e da Morte para a imortalidade integral em corpo e alma e para a espiritualização universal dos mundos materiais. A *Razão mistérica* é mais vasta, supera os monismos panteístas da Razão mística pré-lógica e da *Razão formal abstracta*, em nome de uma ontologia pluralista que reconhece a relação hierárquica do Ser com os seres, e encerra a ascensão da dialética experimental, não apenas para o *volume espiritual* da positividade metafísica (na explicação do contacto espiritual da consciência com a matéria, a vida e a memória), mas também para o *hipervolume espiritual* da experiência religiosa acerca da realidade transcendente de Deus (na explicação da relação da consciência com Deus-consciência e da noção de perfeito acordo e harmonia entre o espírito, a matéria e a vida pela noção de redenção integral)¹²⁰⁸.

Assim como a **Razão experimental** faz a síntese unificadora da razão e da experiência, do idêntico e do diverso, do permanente e do transitório, do adquirido e pensado e do novo a pensar, ascendendo das noções de realidade inerte às noções da realidade espiritual; a **Razão mistérica** faz a síntese unificadora da **Razão experimental**, no sentido atrás descrito da mediação especulativa do conhecimento dialético-discursivo, com a **visão ginástica da Origem e da Revelação**, no sentido da mediação analógica do conhecimento sobrenatural pela luz da Graça e pela linguagem poética. A razão mistérica estabelece a síntese de todas as experiências racionais, porque radica no Mistério do Ser que é Experiência de que participam as experiências

¹²⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 291 [384].

¹²⁰⁸ Cf. *ibidem*, p. 291 [383-384].

parcelares dos diferentes níveis hierárquicos do real. Enquanto faculdade radicada no Mistério integral do Ser, preside à experiência-síntese metafísico-religiosa, porque inclui todas as características da eterna dinâmica criadora da Experiência original e originária: porque é misteriosa, é lógica e analógica, conceptual e experimental, criadora e progressiva, indutiva e dedutiva, intuitiva e afetiva, crente e moral, contemplativa e poética. A sensibilidade e o sentimento, desenhados no discurso poético da razão misteriosa, traduzem situações vitais e experiências espirituais da existência humana, que o raciocínio abstrato não alcança.

Pelo seu distender à visão ginástica de um saber de Luz da essencialidade do homem e do mundo, que não é a entrada da inteligência no enigma, mas sim no mistério, a Razão misteriosa faz a união do raciocínio especulativo com a emoção poética, a contemplação espiritual e a ação moral (unificação superior da razão teórica, da razão estética e da razão prática)¹²⁰⁹. Uma visão que se apresenta como o ângulo unificador que articula e funda o pensar, o agir, o sentir e que forma esse Universo, que não é apenas o Universo hipotético ou conjectural do fundamento, mas que é também o Universo do firmamento (teleologia) que prefigura na temporalidade a bela e perfeita harmonia da eternidade. Neste sentido a Razão misteriosa não se reduz à instância superior trans-racional de pensar o impensável por uma *visão etérea* que é assintótica apreensão do Mistério, mas significa também a visão adâmica e edénica do saudoso regresso à Luz calorosa da Origem divina.

Esta visão da Presença pela luz da Graça, podendo recolher-se no silêncio do estado *apofático*, é ainda uma visão do pensamento que se oferece pela dinâmica mediadora da realidade simbólica. Neste sentido, e contra a posição de Bertrand Russell que contrapõe radicalmente lógica (verdade) e mística (incompreensível), poderíamos ser levados a identificar a noção de conhecimento misterioso da visão ginástica leonardina com a noção de conhecimento místico de José Marinho, mas é de todo impossível, porque Marinho funda a visão mística no mito¹²¹⁰, considerando a pluralidade do real como uma necessária degradação da cisão na Unidade da Origem, ao passo que Leonardo funda a visão misteriosa no Mistério pessoal de Deus, considerando as criaturas como livre expressão de superabundância do Amor divino, constituindo-se o regresso à Origem, não como uma diluição dos seres no Ser Absoluto, mas como uma fraterna relação na vida social da vida eterna.

6.9.5. Conclusão: a *redenção cósmica* da vida relacional em Deus como resposta para a interrogação sobre o sentido da existência e da morte

¹²⁰⁹ Cf. Álvaro Ribeiro, *A Arte de Filosofar: Ensaios*, Lisboa, Portugal Editora, 1955, p. 13.

¹²¹⁰ Cf. José Marinho, «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006, p. 339.

A presidir à criacionista experiência metafísico-religiosa da divindade está o ideo-realismo da *Razão mistérica*, que inclui as exigências lógicas da *Razão experimental*, concebendo o Universo como uma social relação das consciências com Deus-consciência, e não o idealismo da *Razão formal abstracta*, cujas exigências lógicas de conciliar a identidade do Ser com a diversidade dos seres se situam à margem de uma ontologia pluralista e personalista, reduzindo o divino a uma ideia abstrata e o Absoluto a uma mera redução da diversidade na Unidade. De acordo com a ontologia do espírito criacionista, a consumação do Universo realiza-se na Experiência divina da Relação universal de todas as criaturas com o Criador, elevando todos os seres à eterna plenitude.

Nesta perspectiva efetiva-se um real afastamento do pensamento gnóstico, pois o Mundo futuro a que alude o pensamento escatológico criacionista não significa uma libertação do Mundo atual, mas sim um mundo que não deixa de ser mundo, mas com uma superior dignidade ontológica, pelo que Manuel Ferreira Patrício substitui a noção de «além-mundo» pela noção de «supra-mundo», o mundo divino em que se fala a língua do espírito e se vive na plena harmonia do amor¹²¹¹. Nesse movimento anti-gnóstico, comum aos discípulos de Leonardo Coimbra da via teísta e hermenêutica, encontramos também a recusa da cisão de Sampaio Bruno e da noção pessimista homem decaído de Teixeira de Pascoaes, que conserva em si uma centelha divina¹²¹².

Mais radical que o problema da existência de Deus e da imortalidade do homem, apresenta-se a questão sobre o sentido dessa existência e imortalidade. Para que serve o Mundo em que vivemos e qual o sentido da morte? Qual o significado da expressão «vida eterna»? Poderemos pensar na coexistência entre o tempo eterno da alegria, representado pela imagem do Céu, e o tempo eterno da dor, representado pela imagem do Inferno? A estas questões, o autor responde, em diálogo com Leonardo Coimbra, Leibniz e Viktor Frankl e pela mediação de uma filosofia da vida ou da existência, que a sede de sentido é uma realidade espiritual e que o fim último da existência humana é transcendente à consciência, ou seja, é uma realidade ontológica e não uma criação cultural¹²¹³.

Através de uma ascensão dialética da consciência pensante da matéria à vida e da vida ao espírito na sua comunidade relacional de seres individuais, conduz Manuel Ferreira Patrício na companhia de Leonardo Coimbra ao

¹²¹¹ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «O Padre António Vieira, A lusofonia e o futuro do Mundo», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, n.º 2 (2.º semestre de 2008), p. 97.

¹²¹² Cf. *ibidem*, «A saudade e a pátria no livro e memórias de Teixeira de Pascoaes», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, n.º 4 (2.º semestre de 2009), p.59.

¹²¹³ Cf. *ibidem*, «O sentido da existência e do existente na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra: aproximando Leonardo Coimbra e Viktor Frankl», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, n.º 11 (1.º semestre de 2013), pp. 94-95.

nível máximo da realidade que é o oceano do infinito amor¹²¹⁴. Nada do que existe fica de fora do sentido que tudo abrange pela super-existência de Deus, o qual, pela sua graça, atrai o homem a consentir a ordem e a harmonia universais (bem)¹²¹⁵.

O fim último ou a razão última da existência humana está para além dos limites do princípio da razão suficiente, não consistindo na aniquilação ou extinção, mas sim no Amor que é o próprio Deus. Manuel Ferreira Patrício e António Braz Teixeira partilham com o filósofo criacionista a ideia de que Deus é simultaneamente transcendente e imanente ao Mundo e nisso reside o sentido deste. Deus é imanente à Criação sem nela se esgotar a sua manifestação, residindo nesse Excesso o paradoxo de uma presença que não se confunde com o panteísmo. Por isso, a perfeição da vida divina não tem o sentido estático e abstrato do *Absolutus*, mas sim o sentido dinâmico e progressivo de uma infinita relação que se fundamenta no infinito amor amante do próprio Deus¹²¹⁶.

Deus não vem a ser, como termo de um evolucionismo panteísta, à maneira de Guerra Junqueiro, mas Deus é e nesse Ato puro, e ao contrário do defendido pelas visões maniqueístas, dá a todas as criaturas o acréscimo de que necessitam para que a harmonia vença a desarmonia de forma última e definitiva¹²¹⁷. Deus é a permanente invenção de Amor e a relação com Ele traduz-se por um permanente aumento de presença manifestativa. O sentido da história reside na relação estabelecida pela eternidade com o tempo, ou seja, reside em Cristo que lhe garante uma permanente revitalização e a conduz para a plenificação em eterna abertura. A Parusia criacionista não significa o fechamento ou destruição da História num messiânico Fim eminente, mas significa a sua eternização na plenitude harmoniosa do criador e fecundante Amor¹²¹⁸.

É neste conhecimento proporcionado pela razão mistérica, que se entende que Manuel Ferreira Patrício recuse as visões maniqueístas da coexistência eterna entre o paraíso e o inferno e saliente a noção de «redenção cósmica», considerando que a existência do mal é superada pelo infinito horizonte do Bem¹²¹⁹. Todas as criaturas aspiram para Deus e nisso reside a sua essência, porque a vontade do amor divino é onnipresente, pelo que o Mundo vive no incêndio redentor do Amor: «O Cosmos caminha solidariamente para a sua combustão integral no fogo redentor do amor universal»¹²²⁰.

¹²¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 95.

¹²¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 96.

¹²¹⁶ Cf. António Braz Teixeira, «O diálogo crítico de Leonardo Coimbra com Bruno, Junqueiro e Pascoaes», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, n.º 11 (1.º semestre de 2013), p. 85.

¹²¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 87.

¹²¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 91.

¹²¹⁹ Cf. Manuel Ferreira Patrício, *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, p. 305.

¹²²⁰ *Ibidem*, p. 317.

6.10. Saudade, Redenção e Escatologia: um diálogo com alguns pensadores portugueses contemporâneos

José Pedro Angélico

É então que o homem compreende a essência transcendente da Saudade. Ele vê assim que fora incessante peregrino na terra, porque nenhum lugar é seguro e estável, inquieta ansiedade de posse porque nenhum tempo poderá guardar-lhe na Vida a conservação das flores do seu jardim interior.

E a Saudade cresce sobre si mesma, agigantando seu formidável corpo imanente, de terra e poeira de luz cósmica, dum infinito corpo transcendente de céu e luz espiritual.¹²²¹

O Pensamento Luso-Galego Contemporâneo, assumido aqui no que respeita a uma parte da produção filosófica do século XX, é complexo, pluridimensional e demasiado amplo. Por essa razão, a pretensão de uma reflexão sobre a redenção e a escatologia não será senão contextual e assumidamente regional. Precisamente por isso, a opção metodológica de a situar na articulação com a saudade corresponde à convicção de um necessário afunilamento conceptual, para que seja possível a sua compreensão no plano da razoabilidade do discurso, apesar da sua incontornável amplitude semântica. A saudade servirá assim, não como uma imposição do conceito sobre o real, mas antes como grelha hermenêutica num determinado quadro lógico, ontológico e teológico. Deste modo, o contexto e o âmbito da reflexão a que nos propomos dar desenvolvimento encontra na Ontologia da Saudade um pretexto axial de articulação teológica. Para isso, torna-se imprescindível a descoberta do lugar filosófico-contextual da Ontologia da Saudade, uma vez assumida aqui como chave-de-interpretação de redenção e escatologia no Pensamento Luso-Galego Contemporâneo.

6.10.1. O lugar filosófico-contextual da Saudade

A saudade inaugurou-se, na sua manifestação primeira, como expressão de um sentimento, de uma afeição, e de uma forma peculiar de amar e dizer o amor. Paradoxalmente, no desabrochar literário da corporeidade dos afectos ou na lírica trovadoresca da Ibéria atlântica, a ausência de um amor que dói ou a presente dolência de um amor ausente foi-se paulatinamente transfigurando em *dor de alma*, e assim progressivamente catapultada para a esfera

¹²²¹ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», in A. Botelho – A. Braz Teixeira (Org.), *Filosofia da Saudade*, Lisboa 1986, p. 183.

imaterial do complexo sentimental. Nesse processo, a um tempo literário e cultural, nasceu a saudade.

A aurora literária de um povo tornou-se assim como que o berço expressivo desse modo de amar, expressão verbal não do conceito mas do sentimento. Mas não só trouxe à luz do dia esta parcela do complexo sentimental do ser humano por via da linguagem. Não obstante *património comum da humanidade*, o sentimento saudoso forjou também uma coletiva estrutura psicológica peculiar, condicionando experiencialmente a captação do real a partir do seu próprio quadro interpretativo, e potenciando assim uma filosofia primeira, uma ontologia ou uma metafísica com características de tonalidade sentimental.

Entre as várias aproximações filosóficas ao fenómeno literário-cultural da saudade têm sido as mais recentes, distanciadas já de um certo *psicologismo* e de uma endémica afirmação da sua exclusividade cultural, as que conseguem perceber o seu justo lugar no horizonte pluridisciplinar da filosofia, estabelecendo em certa medida uma sorte de estatuto epistemológico do pensamento saudoso. Andrés Torres Queiruga¹²²² é um exemplo incontornável desse esforço.

Numa reflexão que atravessa praticamente os últimos trinta anos, o filósofo galego orienta-se pela intuição de que a saudade se situa na esfera da ontologia. Na abertura da sua *tentativa de explicação ontológica*¹²²³, assim dirá:

O papel mais próprio da consideração filosófica [da saudade] consistirá em procurar o fundo comum que através dessas formas concretas se desvela, a estrutura última que nelas se anuncia. Em terminologia heideggeriana, debaixo do *ôntico*, fáctico e concreto, cumpre buscar o *ontológico* que o sustenta e explica. As diversas formas de “saudade” aparecem assim como manifestações particulares da saudade enquanto modo fundamental de estar no mundo.¹²²⁴

Adotando a fenomenologia como método primeiro de aproximação à saudade, é no entanto à sua profundidade ontológica que Queiruga almeja chegar. Nesse sentido, a sua preocupação está situada mais-além da sua concretude. O que ao filósofo interessa é, portanto, uma outra descoberta: o que é «*que se anuncia exatamente nas últimas funduras da saudade, qual é a sua intencionalidade específica, aquela que a diferencia de outros fenómenos afins*»¹²²⁵? Na sua manifestação categorial e enquanto sentimento, a saudade «*especifica-se com relativa facilidade [...]: a ausência-presença de uma coisa*

¹²²² Cf. A. Torres Queiruga, *Para unha Filosofia da Saudade*, Ourense, 2003.

¹²²³ Cf. *ibidem*, pp. 57-88.

¹²²⁴ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹²²⁵ *Ibidem*, p. 58.

ou pessoa *concretas* gera um sentir-se saudoso de fasquia definida e facilmente comunicável»¹²²⁶.

A dificuldade repousa, todavia, sobre o seu carácter transcendental¹²²⁷, que surge então como realidade velada, indizível e inexplicável, remetendo o sujeito que (se) sente para a esfera do inefável, isto é, para a experiência da irreducibilidade conceptual do mistério do ser.

Partindo da convicção ricoeuriana de que o sentimento constitui um modo de conhecer espontâneo, sintonizando o sujeito-que-sente com o real e manifestando uma espécie de conaturalidade entre o ser e os seres, Queiruga sugere que da intencionalidade característica de todo o sentimento¹²²⁸ se possa também revelar a intencionalidade específica do sentimento saudoso. Na sua forma suprema ontológico-fundamental, o sentimento aponta para a intimidade, para o absoluto e para o Incondicionado¹²²⁹. Mas a inevitável objeção levantada à constatação do sujeito que (se) sente frente à raiz ontológica do seu existir surge do próprio Ricoeur: «suprime-se o sentimento ontológico a si mesmo ao dividir-se em negativo e positivo? A contrariedade da Angústia e da Felicidade não advoga contra a própria ideia de sentimento ontológico?»¹²³⁰. Para o filósofo galego, a resposta que Ricoeur se dá a si mesmo¹²³¹ abre portas à descoberta do lugar filosófico da saudade:

¹²²⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹²²⁷ «Sucede algo distinto coa saudade “transcendental”. Pola súa mesma natureza, desdebuxa a nitidez dos perfis: nela o suxeito, remitido ao mais fondo de si mesmo, séntese confrontado co mais alto. O sentimento perde toda fasquia precisa e resulta case incomunicable: constitúe unha “tonalidade” de todo o ser próprio – unha *Stimmung* – que o envolve – sentimento “atmosférico” – ou na que se sente mergullado – sentimento “oceánico”. Tanto a distinción das diversas modalidades como a posibilidade de comunicación externa, resultan así moi difíciles.» (*Ibidem*, 59.)

¹²²⁸ «À chaque sentiment son sens: à l’amour l’aimable, à la haine le haïssable ou le nuisible, à la joie-béatitude le désirable, le perfectible, le convenable, à la tristesse le non-convenable (contingence, déchéance), à l’angoisse le souci, à l’effroi l’horrible, à l’émerveillement l’admirable, au respect le sublime, la dignité. Impossible de briser le cercle du paradoxe intentionnalité-affectivité. En tant que qualités senties *sur* les choses, *sur* les personnes, *sur* le monde – ces réalités mises en réduction révèlent en même temps les manières intimes d’être affecté du soi en corps propre. Le vouloir est disposé à l’acte par le désir. Ce même vouloir est aussi une référence sans laquelle le désir serait sans intentionnalité pour autrui. Sans le désir le monde est vide de sens. Ses structures pratiques s’effacent. Mais sans le monde le désir devient aveugle. C’est ici qu’il convient de prendre la mesure de l’entrelacs du désir et du monde d’une part, et, de son enjeu phénoménologique pour la constitution du soi dans l’intersubjectivité d’autre part.» (D. Tihaa, « Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l’autre et le corps propre », *Études Ricoeuriennes* 2 (2011) p. 157.)

¹²²⁹ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I. L’homme faillible*, Paris, 1960, p. 122.

¹²³⁰ *Ibidem*, p. 122.

¹²³¹ «Si l’être est ce que les êtres ne sont pas, l’angoisse est le sentiment par excellence de la différence ontologique. Mais c’est la Joie qui atteste que nous avons partie liée avec cette absence même de l’être aux êtres ; c’est pourquoi la Joie spirituelle, l’amour intellectuel, la Béatitude dont parlent Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, désignent, sous des noms divers, et dans des contextes philosophiques différents, la seule tonalité affective digne d’être nommée *ontologique* ; l’angoisse n’en est que l’envers d’absence et de distance.» (*Ibidem*, 122.)

Abertura absoluta. Abertura ao Absoluto. A duplicação é intencional, para indicar que o centro de gravidade da afirmação reside na *abertura*, no seu carácter absoluto, irrestrito, não saciável por nenhuma realização limitada: sempre além de toda a satisfação relativa.¹²³²

É neste sentido que Queiruga define o lugar da saudade como mediação:

O que tento mostrar é justamente que o carácter radicalíssimo da saudade corresponde a essa abertura, a essa indecisão originária. Indecisão prévia – com previedade estrutural, não necessariamente temporal – a toda a resposta concreta, positiva *ou* negativa, e que mesmo nelas permanece como um *momento* nunca de todo superável.¹²³³

Deste modo, é na radicalidade absoluta dessa abertura ao Absoluto que se esclarece o sentimento saudoso no seu *status viatoris*, enquanto *sentimento-em-trânsito*. Será precisamente sobre essa definição que Queiruga verá aliçado o estatuto ontológico da saudade:

Na sua radical pureza ontológica, a saudade seria o radical encontrar-se ante o ser, a eclosão do ser humano como ânsia de realização e plenitude; mas sê-lo-ia enquanto *momento originário* que, na realidade psicológica concreta, está sempre traduzido – com maior ou menos claridade, com maior ou menor intensidade – na direcção da esperança ou na direcção da angústia.¹²³⁴

Este seria o lugar de uma Ontologia da Saudade em perspectiva queirugiana. Apesar da universalidade antropológica de uma estrutura que desde a intimidade se revela, afigura-se necessária a consideração contextual da sua peculiar expressão cultural. Por isso, a problemática da saudade é tão fecunda quanto complexa, uma vez constatada a encruzilhada aparentemente paradoxal de universalidade, peculiaridade e intimidade:

[O] tema da saudade converte-se numa das encruzilhadas onde o nosso espírito se pode encontrar mais radicalmente a si mesmo. Nele convergem em síntese viva o mais íntimo da identidade individual com o mais peculiar do nosso espírito colectivo, e ambos os factores determinam um lugar decisivo da nossa intersecção com a dinâmica da cultura universal.¹²³⁵

¹²³² A. Torres Queiruga, *Para unha Filosofia da Saudade*, p. 62.

¹²³³ *Ibidem*, p. 63.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹²³⁵ *Ibidem*, p. 23.

Nesse sentido e com a distância crítica em relação a um provinciano exclusivismo cultural, é absolutamente fundamental não perder de vista a riqueza dessa nota característica de uma cultura que se forja situadamente no espaço e no tempo, galaico-lusitanamente entre o seu berço lírico da trovadoresca medieval e a pluralidade contemporânea da sua especulação filosófico-teológica:

Se a saudade resultasse ser algo exclusivo e peculiar, deixaria de ser uma vivência verdadeiramente humana e universalmente comunicável, de modo que apareceria forçosamente como algo superficial na sua própria particularidade e ficaria à margem da cultura como algo irremediavelmente provinciano. Se, por outro lado, se a entende como algo simples e singelamente universal, parece perder-se um dos signos mais radicalmente diferenciais da nossa literatura e da nossa cultura: deixa de ser algo que nos afecta especialmente, perdendo urgência e intensidade todas as nossas considerações.¹²³⁶

Contextualmente situada, a saudade é parte integrante de uma cultura que, entre logros e malogros, se foi construindo ensimesmadamente sobre esse sentimento agri-doce de um amor dolente, ora espiritual e existencialmente considerado ora política e providencialmente assumido em registo messiânico.

Seriam certamente algumas as análises e observações, por dentro e por fora, que encontrariam espaço de pleno direito neste contexto. Contudo e porque a avareza do tempo não permite, recolheremos tão-somente uma espécie de denominador comum do que contextualmente se pode dizer da saudade.

Se *Filosofia da Saudade* existe, há que procurá-la primeiramente na sua expressão poética. Na reflexão sobre *As sombras* de Teixeira de Pascoaes, Miguel de Unamuno di-lo de forma muito clara a respeito da filosofia em geral:

Todo o poeta, dizia Coleridge, é músico e filósofo. Há poucos dias, dizia-me Junqueiro que a poesia é cristal musical. O cristal, a cristalização de sensações, ideias e sentimentos belos, é a filosofia poética. Toda a filosofia portuguesa deve ser procurada nos seus poetas; porque em relação à outra, a que mais especificamente chamamos filosofia, o povo português é ainda mais infilosófico que o espanhol, e cuidado que o espanhol o é bastante.¹²³⁷

¹²³⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹²³⁷ M. Unamuno, *Por tierras de Portugal y de España*, Madrid, 2006, 26.

Povo de suicidas.¹²³⁸ e «constitucionalmente pessimista»¹²³⁹, Portugal é para Unamuno um povo constituído estruturalmente pela tristeza. Na recensão a esta obra unamuniana¹²⁴⁰, Teixeira de Pascoaes considera que o pensador basco «sentiu muito bem a nossa *Paisagem e a nossa alma*, apesar do seu temperamento ser diferente do português»¹²⁴¹. E assim descreve dialeticamente a diferenciação qualitativa dos dois povos ibéricos, ao mesmo tempo que explica por que se sente o então reitor da Universidade de Salamanca tão seduzido por Portugal:

O espanhol é um mármore criado; o português é uma névoa criadora; o espanhol é um ser já definido, e, dentro das suas formas acabadas, terá de evolucionar e progredir; o português é um ser indefinido ainda, ou antes, um ser que tem vivido for a sua forma própria, fora do seu corpo; e o seu progresso dever-se-á fazer no sentido de encontrar o corpo que, por natureza da sua alma, lhe compete. Há uma diferenciação de *natureza qualitativa*, entre o espanhol e o português; e é por isso mesmo, decerto, que Portugal tanto interessa a Miguel de Unamuno, mais ainda que Portugal, *a sua tristeza*. É a *tristeza lusitana* que o seduz, que tem para ele um encanto misterioso.¹²⁴²

Para o poeta do Marão, essa estrutural tristeza detetada por Unamuno é profunda e complexa, e por essa razão, o autor d'*O Sentimento Trágico da Vida* talvez não tenha compreendido a intimidade religiosa dessa musicalidade poética em tom menor. Percebeu a tristeza, mas não compreendeu o «fundo virgem e inédito da alma lusitana»¹²⁴³. Tal incompreensão deve-se a influências e adulterações externas sobre esse fundo primigénio da cultura. Porque não se trata de uma qualquer tristeza banal, ela será a nossa alegria e nela se deverá realizar a essência do Povo:

A tristeza lusitana é a névoa duma religião, duma filosofia, e dum Estado, portanto. *A nossa tristeza* é uma Mulher, e essa Mulher é de origem divina e chama-se *Saudade*; mas a *Saudade*, no seu mais alto e divino sentido, não é a saudade anedótica do fado e de Garrett... A *Saudade* é o amor carnal espiritualizado pela Dor, ou o amor espiritual materializado pelo Desejo [...].

¹²³⁸ Cf. M. Unamuno, *Portugal. Povo de Suicidas*, Lisboa, 2010.

¹²³⁹ *Idem*, *Por tierras de Portugal y de España*, p. 45.

¹²⁴⁰ Cf. *A Águia*, Ano 1, 1.ª Série, n.º 8 (1 de abril de 1911) 14-16. Citaremos, porém, a versão deste texto publicada pela Assírio & Alvim: cf. T. de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, Lisboa 1988, pp. 23-27.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 23.

¹²⁴² *Ibidem*, p. 23.

¹²⁴³ *Ibidem*, p. 23.

Não me canso de afirmar que Portugal deve progredir dentro, absolutamente dentro, da *sua tristeza*.

Antero suicidou-se por não compreender a *Saudade* que lhe daria a chave do Enigma que ele tentou decifrar. Ligou mais atenção aos sussurros filosóficos e nevoentos da Alemanha».¹²⁴⁴

É precisamente sobre esta incompreensão que repousa o drama de um Povo¹²⁴⁵. A sua tristeza é a dor da cisão e a tendência para a união com todo o Universo:

[A Saudade] é o casamento do Beijo com a Lágrima; é *Vénus e Maria numa só Mulher*; é a síntese do Céu e da Terra; o ponto onde todas as forças cósmicas se cruzam; é o centro do Universo; a alma da Natureza – dentro da alma humana e a alma do homem dentro da alma da Natureza; a *Saudade* é a personalidade eterna da nossa Raça; a fisionomia característica, o corpo original com que ela há-de aparecer entre os outros Povos... A *Saudade* é a eterna Renascença, não realizada pelo artifício das artes, mas vivida, dia-a-dia, hora a hora, pelo instinto emotivo dum povo; a *Saudade* é a *Manhã de Nevoeiro*; a Primavera perpétua; é um estado de alma latente que amanhã será Consciência e Civilização Lusitana. Eis a nossa tristeza: o seu espírito são e divino.¹²⁴⁶

De um outro ponto-de-vista, Eduardo Lourenço¹²⁴⁷ empreende a sua fina análise da cultura portuguesa, constatando uma quase esquizofrenia coletiva que ora resvala para um pessimismo doentio ora se constrói sobre o que designa como o «irrealismo prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos»¹²⁴⁸. Defenderá E. Lourenço, em 1978 e uma vez historicamente finda a megalomania¹²⁴⁹ do auto-convencimento imperial, que «Portugal

¹²⁴⁴ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 25.

¹²⁴⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹²⁴⁷ Cf. E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, 2007.

¹²⁴⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹²⁴⁹ «Na verdade nada falta no cenário para que o símile da cura psicanalítica se justifique. O nosso surgimento como Estado foi do tipo *traumático* e desse traumatismo nunca na verdade nos levantámos até à plena assumpção da maturidade histórica prometida pelos céus e pelos séculos a esse rebento incrivelmente frágil para ter podido aparecer e misteriosamente forte para ousar subsistir. (Talvez não seja por acaso que os mitos historiográficos ligados ao nascimento de Portugal tenham um perfil tão freudiano com sacrilégios maternos e palavra quebrada, Teresa e Egas Moniz...). A mistura fascinante de fanfarronice e humildade, de imprevidência moura e confiança sebastianista, de “inconsciência alegre” e negro presságio, que constitui o fundo do carácter português, está ligada a esse *acto sem história* que é para tudo quanto nasce o tempo do seu nascimento. Através de mitologias diversas, de historiadores ou poetas, esse acto sempre apareceu, e com razão, como da

está agora em situação de se aceitar como foi e é, apenas um povo entre os povos. Que deu a volta ao mundo para tomar a medida da sua maravilhosa imperfeição»¹²⁵⁰. E aceitar-se como é implica aceitar-se na força simbólica e profética que a palavra-mito *saudade* encerra. Para isso a caracteriza por via da distinção de sentimentos afins, como a melancolia e a nostalgia, nos seguintes termos:

A melancolia visa o passado como definitivamente passado [...]. A nostalgia fixa-se num passado determinado [...], mas ainda real ou imaginariamente recuperável. A saudade participa de uma e de outra, mas de uma maneira tão paradoxal, tão estranha – como é estranha e paradoxal a relação dos Portugueses com o ‘seu’ tempo – que, com razão, se tornou um labirinto e um enigma para aqueles que a experimentam, como o mais misterioso e o mais precioso dos sentimentos.¹²⁵¹

É talvez por isto que Francisco da Cunha Leão afirme que «os sentimentos dominantes do português tidos aparentemente, comumente por negativos e até por suicidas escondem carácter contraditório»¹²⁵². Contraditório, porque, como diz Lourenço, «é a esta sensação-sentimento de ardermos no tempo sem nele nos consumirmos que propriamente chamamos ‘saudade’»¹²⁵³. Há, na dinâmica interna da Saudade, uma estrutura de resistência simultaneamente criadora e redentora. Como diria Pascoaes, a saudade é «essa divina faúlha de lume que nos deverá alumiar no caminho do progresso e da perfeição»¹²⁵⁴, força motriz da esperança e do futuro¹²⁵⁵, que «impregna toda a vida religiosa, sentimental e ativa dos portugueses»¹²⁵⁶.

6.10.2. Redenção, Escatologia e Saudade

Situada a *saudade* filosófico-contextualmente e no que dela se pôde dizer, assumimo-la aqui como uma grelha de interpretação das ideias de *redenção* e de *escatologia* no Pensamento Luso-Galego Contemporâneo. Na pluralidade

ordem do *injustificável*, do *incrível*, do *milagroso*, ou, num resumo de tudo isso, do *providencial*.» (*Ibidem*, pp. 24-25.)

¹²⁵⁰ E. Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, 1999, p. 83.

¹²⁵¹ *Ibidem*, pp. 76-77.

¹²⁵² F. C. Leão, *O Enigma Português*, Lisboa, 1992, 98. Cf. M. Real, *Introdução à Cultura Portuguesa*, Lisboa 2010, pp. 21-49.

¹²⁵³ E. Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, p. 26.

¹²⁵⁴ T. de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo*, p. 24.

¹²⁵⁵ «A Saudade, fulcro da sensibilidade portuguesa, de modo algum é apenas retrospectiva; encerra um conteúdo insuspeitado de indeterminação e sentido futurante, pleno de impulso dinâmico, por força do que insere de subconsciente, esperançoso apego à vida». (F. C. Leão, *O Enigma Português*, p. 98.)

¹²⁵⁶ *Ibidem*, p. 98.

dos discursos e na variabilidade das construções mítico-religiosas que constituem a denominada cultura ocidental, de matriz judaico-cristã e também grega, *redenção* e *escatologia* são, na estrutura psicológico-cultural em que este Pensamento se sabe inserido, noções que se apontam mutuamente¹²⁵⁷.

No contexto de uma ontologia da saudade, como a sugerida pelo pensamento de Queiruga, o ser humano encontra-se saudosamente na bifurcação entre a constatação da sua radical contingência e o anelo de infinito, entre angústia e a esperança.

Ainda aquém da sua correspondência com o sistema religioso judaico-cristão, *redenção* e *escatologia* são noções que apontam para a mesma dialética da saudade: por um lado, a *redenção* afirma a necessidade de um retorno, de um resgate e de uma salvação de algo que compromete ou mina o crescimento no sentido da realização e da plenitude, portanto o que sublinha é a consciência de uma radical finitude; por outro lado, a *escatologia*, enquanto corpo doutrinal mais ou menos construído, sugere que a finitude, ou angústia que dela se gera, não é senão o reverso da medalha da esperança e do futuro que se desenha no horizonte do existir humano.

Sobre Teixeira de Pascoas se debruça a primeira reflexão acerca da articulação das noções de *redenção* e de *escatologia* com uma ontologia da saudade. E sobre o poeta do Marão em primeiro lugar, porque é dele a convicção da síntese espiritual e também cultural que configura a saudade, mais além e aquém da circunstancialidade histórica do cristianismo romano a dominar e mirar a verdadeira alma lusa¹²⁵⁸, a Saudade, que deverá ser resgatada¹²⁵⁹.

No interior do seu *nacionalismo lírico*, Pascoas atribui missão salvífica e regeneradora ao movimento da instauração da República¹²⁶⁰. Como momento de uma ontologia evolutiva, e sobre a exemplaridade messiânica da portugalidade, uma vez liberta dos seus agulhões histórico-culturais,

¹²⁵⁷ N. B. Porque presunçosa e pretensiosa soaria a intenção pura e simples de abarcar toda a produção filosófica de um tão longo período que une três séculos (Sécs. XIX-XXI), reclama-se da honestidade intelectual a humilde declaração do carácter provisório e, também por isso, redutor do que se segue.

¹²⁵⁸ «As velhas tradições religiosas da nossa Raça não são católicas. A primeira igreja lusitana viveu independentemente de Roma durante muitos séculos. Nós chamávamos ao Papa o bispo de Roma. Foi Afonso Henriques que a subordinou à Cúria, por interesses políticos. A alma portuguesa é livremente religiosa, e a nossa igreja deveria ser livre também – o que daria mais carácter e autonomia moral a Portugal. O Catolicismo é verdadeiramente espanhol.» (T. de Pascoas, «Carta a António Sérgio», *A Águia* 5, 2.^a Série, n.º 29 [maio de 1914], p. 134.)

¹²⁵⁹ «Sim: na alma lusitana há a névoa duma nova religião; e por isso, o catolicismo, importado de Roma, jamais se tornou português, como se tornou espanhol, por exemplo. Todavia, em virtude da insistência com que tem sido cultivado em Portugal, concorreu para desnaturar o nosso carácter; é necessário, portanto, combatê-lo, como a todos os inimigos invasores, ou sejam de casta pedagógica, artística, literária, religiosa ou filosófica.» (T. de Pascoas, *A Saudade e o Saudosismo*, p. 33.)

¹²⁶⁰ Cf. M. Real, *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa, 2011, p. 175.

religiosos e políticos¹²⁶¹, conduziria a humanidade a uma verdadeira civilização ecuménica, porque «todos os povos devem caminhar para a frente, todavia; é de grande utilidade à civilização do mundo, que cada povo concorra para ela com o seu quinhão original, a fim de se evitar a terrível monotonia da uniformidade»¹²⁶². Por isso, afirma: «Eu não visiono um Portugal isolado, um Portugal no meio dum deserto. Eu quero ver a minha Pátria em convivência com as outras nações, mas revelando a sua bela Presença inconfundível»¹²⁶³. Nesta visão poética de Pascoaes, há pelo menos uma espécie de reciprocidade interna entre um movimento redentor e a sua tendência teleológica, que só não é propriamente escatológica porque a carga simbólica que o Cristianismo confere às *coisas últimas* (do grego: *eschata*) se encontra, no pensamento pascoaesiano, em retirada. Mas se Escatologia *stricto sensu* não há nesta visão de Pascoaes, há no entanto uma Elpidiologia Protológica que pode devir Soteriologia:

No princípio era a Esperança [...]. O voo da esperança, cristalizando, esculpindo a realidade sensível, recebe de cada cristalização um novo impulso criador. Assim, a sua cristalização mineral imprimiu-lhe um impulso vegetal; a cristalização vegetal imprimiu-lhe um impulso animal, e a cristalização animal imprimiu-lhe um impulso espiritual. [...] Mas o voo da esperança atinge uma altura em que se ilumina e se reflecte sobre si próprio. A sua direcção torna-se interior a ela mesma, liberta-se do Espaço, e temos a Consciência ou a Lembrança Espiritual.¹²⁶⁴

Como declara o poeta, «Portugal é a paisagem e a Saudade»¹²⁶⁵, e porque Ela, «nascida da nossa alma, parece filha da paisagem»¹²⁶⁶, N' Ela se dá a revelação¹²⁶⁷ do que nela mesma se realiza: «Que é a saudade do céu? É a lembrança duma remota Perfeição, vivida talvez em outro mundo, animada pelo desejo duma nova Perfeição»¹²⁶⁸. Por essa razão declara que «o saudosismo não é inimigo do Futuro»¹²⁶⁹.

¹²⁶¹ «Eu creio que conviria imenso à República e a Portugal, não a separação da Igrejas do Estado, mas a separação de Roma, podendo talvez eliminar-se o alto clero que foi quase sempre uma nódoa estrangeira na nossa Pátria, à semelhança dos políticos.» (T. de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo*, p. 54.)

¹²⁶² *Ibidem*, p. 60.

¹²⁶³ *Ibidem*, p. 162.

¹²⁶⁴ *Idem*, *A Arte de Ser Português*, Lisboa, 1993, pp. 142-143.

¹²⁶⁵ *Idem*, *Verbo Escuro*, Lisboa, 1999, p. 92.

¹²⁶⁶ *Idem*, *Napoleão*, Lisboa, 1989, p. 315.

¹²⁶⁷ *Idem*, *A Saudade e o Saudosismo*, p. 64.

¹²⁶⁸ *Ibidem*, p. 70.

¹²⁶⁹ *Ibidem*, p. 123.

Mas voltando ao lugar contextual da saudade pascoaesiana, a sua convicção é de que ela é originalmente lusa: «Adoremos o espírito, o nosso belo espírito; implantemo-lo na nossa terra que é santa porque gerou a *Saudade*, como os desertos trovejantes da Palestina criaram Jeová, e os viçosos, harmoniosos vales gregos criaram Orfeu e Apolo»¹²⁷⁰. Contudo, a terra dela parteira, a Ibéria, está construída sobre a base ecuménica que possibilita o «culto do nosso espírito sintetizado na Saudade»¹²⁷¹. Assim traça o perfil genético-espiritual de um sentir:

Esses antigos povos pertenciam a dois ramos étnicos distintos, diferenciados por estigmas de natureza física e moral. Um dos ramos é o *ária* (gregos, romanos, celtas, godos, normandos, etc.); e o outro é o *semita* (fenícios, cartagineses, judeus e árabes). O *ária* criou a civilização grega, o culto da Forma, a Harmonia plástica, o Paganismo, o *semita* criou a civilização judaica; o Velho Testamento, o culto do Espírito, a Unidade divina, o Cristianismo que é a suprema afirmação da vida espiritual. O *ária* concebeu a beleza objectiva; o *semita* a Beleza subjectiva. O Deus do *ária* é o sol aquecendo e definindo as atitudes, as linhas, as formas voluptuosas; a *Divindade* dos *semitas* é o astro da noite, a lua desmaiando e delido em sombra espiritual os aspectos corpóreos das Cousas e dos Seres. O *ária* cantou nos cumes do Parnaso a verde alegria terrestre; o *semita* glorificou nos cerros do Calvário a dor salvadora que eleva as almas para o céu. *Vénus* é a suprema flor do naturalismo grego; a *Virgem Dolorosa* a suprema flor do espiritualismo judaico; aquela, é o amor carnal que continua a vida; esta é o amor espiritual que a purifica e diviniza. Abreviando. O *ária* trouxe, portanto, à Ibéria, o Paganismo, e o *semita* o *Cristianismo*.¹²⁷²

A reflexão *para-teológica* de Pascoaes deixa, todavia, espaço aberto para uma articulação soteriológico-escatológica da saudade. Não obstante uma certa aura gnóstica de que se reveste a sua *teologia*¹²⁷³, de um deus frustrado da sua quenose primeira¹²⁷⁴, o poeta do Marão antevê pela Saudade a possibilidade redentora, em referência protológico-escatológica mútua: «Tudo neste mundo provém duma luz que se apagou... Por isso, eu vi na Sombra

¹²⁷⁰ *Ibidem*, p. 41.

¹²⁷¹ *Ibidem*, p. 76.

¹²⁷² *Ibidem*, p. 45.

¹²⁷³ «O Universo é o cadáver de Deus, a estátua fria e inerte da Esperança. As estrelas gelaram-lhe na face, como antigas lágrimas que já não encerram dor alguma». (*Idem*, *Os Poetas Lustadas*, Lisboa, 1987, p. 162.)

¹²⁷⁴ «O Cosmos é Deus desiludido, em pleno Vácuo». (*Idem*, *São Paulo*, Lisboa, 2002, pp. 135-136.)

a essência das cousas, a luz da vida, a alma!»¹²⁷⁵. Porque a sombra é paradoxalmente a via luminosa de quem procura, não é no que fica petrificado do Espírito, como na Criação primeira ou na Páscoa de Cristo¹²⁷⁶, que se encontra Deus: «Procurar Deus, no céu, e encontrar, na Terra, o Demónio, eis o destino de quem a si mesmo se procura. O nosso destino é procurar ou quase encontrar»¹²⁷⁷. Por isso é que, se teologia da redenção há em Pascoaes, ela está necessariamente vinculada à Escatologia: «Todos queremos emendar a nossa vida; mais: emendar a Vida. A que aspira o criminoso? A ser inocente. E quem sofre? A gozar. E quem morre? A ressuscitar»¹²⁷⁸. E aí reside o nó do sentimento de diferença ontológica de que a saudade é também revelação:

A distância entre Criador e criatura, ou entre nós e Deus, é vencida ou iludida pela Saudade. Se a adoração nos converte na pessoa que adoramos, como afirma Camões, também a saudade de Deus nos diviniza, e representamos de sacrário divino onde ele está oculto.¹²⁷⁹

Se «pela saudade revive o que morreu e antevive o que está para nascer»¹²⁸⁰ e a «redenção é de carácter musical»¹²⁸¹, como diz o próprio Pascoaes, na saudade pode transparecer escatologicamente a redenção do presente em tonalidade menor.

Não muito distante do lirismo pascoaesiano, ou como seu equilíbrio complementar, a filosofia da saudade leonardina apresenta-se marcadamente metafísica. É precisamente aqui que Leonardo Coimbra se move no âmbito da saudade, articulando gnosiologia e metafísica.

Mas que se pode entender, aqui, por *gnosiologia metafísica*? Para Leonardo o conhecimento não se pode reduzir por afunilamento exclusivo a nenhuma percepção do real, uma vez que este se apresenta complexo e pluridimensional. Por um lado considera, como em *O Criacionismo*, que «a ciência é real e racional. Tem conteúdo real e é de ordem ideal. É, nos seus legítimos domínios, absoluta e concreta; e é de noções e não de cousas»¹²⁸². Por outro lado, defende também que «o mundo não só se resolve em ideias, mas é ele

¹²⁷⁵ *Idem*, *Verbo Escuro*, Lisboa, 1999, p. 108.

¹²⁷⁶ «Os católicos só adoram o Cristo crucificado, o Senhor, e até lhe chama Rei actualmente! Esquecem Jesus ressuscitado, que é o amor vencendo o egoísmo, a liberdade vencendo a fatalidade. Nas igrejas há imagens de Cristo, e nenhuma de Jesus. No próprio dia de Aleluia, não é o Jesus ressuscitado que visita as nossas casas: é o Senhor, o Cristo crucificado e já morto». (*Idem*, *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita*, Lisboa, 2004, p. 206.)

¹²⁷⁷ *Idem*, *Santo Agostinho*, Lisboa, 1995, p. 181.

¹²⁷⁸ *Idem*, *São Paulo*, p. 102.

¹²⁷⁹ *Idem*, *A Saudade e o Saudosismo*, p. 244.

¹²⁸⁰ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁸¹ *Ibidem*, *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita*, p. 210.

¹²⁸² L. Coimbra, *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, Porto, 1912, p. 3.

mesmo um sistema dialético de noções»¹²⁸³. Por isso, caminhará Leonardo pelo trilho de uma compreensão plural do real.

Debruçando-se sobre a teoria leonardina, que tenta a articulação de ciência, filosofia e religião sob o signo da saudade, para João Duque a proposta passa pelo assumir de um *pensamento analógico*¹²⁸⁴, que tende à unificação e a uma relação integradora das várias possibilidades de aproximação para a compreensão do real. Segundo o juízo do teólogo português, o sistema metafísico de L. Coimbra desempenha precisamente essa unidade¹²⁸⁵. Partindo da situação contextual e cultural da saudade galaico-lusitana, o filósofo de *A Razão Experimental* constata, em primeiro lugar, o dinamismo interno do sentimento inscrito na estrutura mais radical do humano como existencialmente definitório:

A primeira saída para fora do seio maternal é inquietante: são os primeiros passos na vida. A primeira saída para fora do lar doméstico, para longe não só do regaço mas dos olhos carinhosos e protectores da família, é mais inquietante ainda: é o primeiro encontro com a indiferença ou com a hostilidade humana, com almas de portas fechadas, onde vigiam mastins.

Mas esta viagem é também o desconhecido, uma solicitação ao alargamento da alma, seja, ao crescimento da Saudade e, se, partindo da família para o colégio e para os estranhos, tivemos saudades da família, teremos agora saudades do colégio e dos estranhos no regresso para a família e ao partirmos para junto de novos estranhos.¹²⁸⁶

Esta seria, em traços gerais, a definição da saudade imanente. Contudo, situada no espaço e no tempo, e unicamente encerrada na inevitabilidade de um aparente «processo sem fim»¹²⁸⁷, ela revestir-se-ia de carácter fatalmente trágico:

A consciência do homem, se alimentada fosse apenas pela Saudade imanente, isto é pelo desejo de possuir os mundos e os seres, teria de sumir-se no Nada, em que as águas do tempo físico vão desaparecer imóveis. É este o mais trágico aspecto da Saudade, pois que a ânsia

¹²⁸³ *Ibidem*, p. 302.

¹²⁸⁴ «Este, admitindo a pluralidade de compreensões do real, também admite que essas compreensões não são incomensuráveis entre si, mas relacionadas – por isso, analógicas, nem unívocas nem equívocas. Mas, como é sabido, toda a dinâmica da analogia implica a possibilidade da relação dos diferentes a algo comum, que unifica. Essa unificação dá-se, precisamente, por essa fundamental compreensão analógica da realidade (que todos os diferentes partilham).» (J. Duque, *Fronteiras. Leituras Filosófico-Teológicas*, Porto, 2011, pp. 113-114.)

¹²⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 114.

¹²⁸⁶ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», p. 177.

¹²⁸⁷ J. Duque, *Fronteiras*, p. 115.

de tudo guardar teria como conclusão a certeza de tudo acabar em perda e aniquilamento.¹²⁸⁸

Mas porque a ideia de uma dinâmica cíclica somente de forma aparente a redimiria da tragicidade repetitiva da infelicidade, e a precipitaria para «o formidável Abismo do Nada»¹²⁸⁹, é o princípio de entropia, com a noção de irreversibilidade e transitividade no tempo¹²⁹⁰, que permite a Leonardo a descoberta da dimensão escatológico-elpídica da saudade. E este seria o sentido de uma saudade transcendente:

É então que o homem compreende a essência transcendente da Saudade. Ele vê assim que fora incessante peregrino na terra, porque nenhum lugar é seguro e estável, inquieta ansiedade de posse porque nenhum tempo poderá guardar-lhe na Vida a conservação das flores do seu jardim interior.

E a Saudade cresce sobre si mesma, agigantando seu formidável corpo imanente, de terra e poeira de luz cósmica, dum infinito corpo transcendente de céu e luz espiritual.¹²⁹¹

Como afirma João Duque a partir da sua leitura de Leonardo, trata-se de uma saudade que, uma vez consciente da impossibilidade de resolução imanente, se abre radicalmente à possibilidade da sua redenção temporal:

Então, o desejo saudoso já não se perde nos pontos limitados daquilo que vai perdendo, mas concentra-se no desejo de algo que, em realidade não teve ainda e, por isso, não perdeu ainda – mas sabe que poderá/terá que perder, irremediavelmente.

[...] E nenhuma passageira posse imanente poderá satisfazer esse desejo. Na pura imanência seremos sempre desterrados. A não ser que, no interior dessa imanência, recebamos a luz do sol transcendente, o sol do Espírito, que dá um sentido ao percurso imanente e, como tal, nos transforma de puros desterrados em cocriadores, pelo conhecimento.¹²⁹²

¹²⁸⁸ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», p. 179.

¹²⁸⁹ *Ibidem*, p. 183.

¹²⁹⁰ «O tempo da Saudade é, portanto, um tempo sem passado, sem presente e sem futuro, a sua vivência, dando-se ao nível da consciência, anula a importância de qualquer marcação de duração na extensão. Diríamos, pois, que a extensão da Saudade é puramente temporal, e que essa temporalidade é a experiência imediata do confronto com a irreversibilidade como verdade». (M. T. de Noronha, *A Saudade. Contribuições Fenomenológicas, Lógicas e Ontológicas*, Lisboa, 2007, p. 231.)

¹²⁹¹ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», p. 183.

¹²⁹² J. Duque, *Fronteiras*, pp. 116-117.

Porque para Leonardo o conhecimento significa «sempre anunciar na transitividade dos mundos a estabilidade da Ideia» e é, por isso, «obra da Saudade»¹²⁹³, a religião ergue-se como o correspondente experiencial do conhecimento. Todavia e como assinala Duque, «a religião é a dimensão da experiência dessa mesma realidade. E nenhuma tradição religiosa – nem sequer as doutrinas materialistas – consegue iludir a dimensão saudosa da experiência humana»¹²⁹⁴. Assim se expressa Leonardo Coimbra:

O homem é opaco à luz do Sol, por isso se alonga a seu lado a sombra do seu corpo; no corpo do homem há opacidades que resistem à luz do espírito, por isso a sombra da Saudade em que este sempre se envolve.

Suprimir o espírito ou o corpo eis, na aparência, os dois únicos processos de suprimir a Saudade.

Suprimir o espírito é impossível como o demonstram as tentativas materialistas; suprimir no corpo as opacidades, isto é, glorificá-lo, é só possível a Deus e ainda não suprimiria a Saudade, porque sendo Deus infinito a sua visão aumentará nas almas a ansiedade da posse do amor.¹²⁹⁵

Neste plano, só Cristianismo se manifesta capaz de síntese, «porque apresenta o homem como um viajante desta vida em procura da verdadeira Pátria do Infinito»¹²⁹⁶. No coração dessa viandante demanda, «palpitou o coração da eternidade, no estreito peito do homem bateu o coração do Infinito»¹²⁹⁷. A Saudade é assim, no Cristianismo, abertura amorosa, esperança ativa e criativa, porque nascida da consciência da sua única realização possível na esfera do Amor Criador. Assim escreve Leonardo em dia de finados (2 de novembro de 1924), n' *O Primeiro de Janeiro*: «Com o cristianismo faz-se uma descoberta que jamais morrerá: o reino espiritual está semeado no coração de cada homem, Deus é amor e vive já em todo o coração universalmente amante»¹²⁹⁸. Procurando a axialidade soteriológica de Cristo na intersecção da saudade imanente e da saudade transcendente, Leonardo opera essa articulação com uma espécie de *historia salutis*:

Cristo é como o ponto de encontro de duas saudades, fazendo-se perfeita companhia em sua alma. O mundo ideal, levado pelo céu das fixas para lá do mundo sensível, motor imóvel e impassível, e o

¹²⁹³ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», pp. 185.

¹²⁹⁴ J. Duque, *Fronteiras*, pp. 117.

¹²⁹⁵ L. Coimbra, «Sobre a Saudade», p. 188.

¹²⁹⁶ *Ibidem*, p. 190.

¹²⁹⁷ *Ibidem*, p. 190.

¹²⁹⁸ *Idem*, «O Dia da Saudade», in *Dispersos IV. Filosofia e Religião*, Lisboa, 1991, p. 204.

pobre mundo sensível apenas comunicando com aquele pela parte de *universalismo*, que na razão humana é a presença da razão divina.

Duas separações: a solidão de Deus e a desgraça e o abandono dos homens.

Como a avidez de um deserto onde restos de vegetação se morrem à míngua dum beijo do orvalho, a alma humana chama em angústia o socorro duma companhia.

Um povo, cuja história é uma permanente ansiedade de Deus, cheia de perseguições e catástrofes sociais, chorando na desgraça o abandono do seu Deus, é a mais desolada areia, a maior avidez de chuva salvadora.

Se a piedade do Deus longínquo tem de despertar pela intensidade dos desejos e das angústias que o chamam, é por esse povo que Ele virá em socorro aos homens.

Deus tocado de piedade é Deus saudoso dos remotos mundos da matéria, estes erguidos pelo coração do homem em oração e súplica são a saudosa lembrança daquela amorosa companhia.

O amor de Cristo é a grande unidade em que o amor dos homens se confunde com o próprio amor de Deus.

Cristo é o amor vivo, excedente e comunicativo, é incoercível como o calor e como ele sempre inundando, e como calor, que de si próprio e em excesso renascesse, saltando do interior de sua alma a penetrar os que o cercam, submergindo, no vórtice de seus insondáveis abismos, as almas, imperiosamente atraídas pelo turbilhão daquela Luz.¹²⁹⁹

Porque «ser cristão é renascer para *outra vida*»¹³⁰⁰, e o renascimento ou a «criação é pura assistência amorosa»¹³⁰¹, Cristo é transparência sacramental primeira do amor unitivo de que a *saudade imanente* é expressão-em-carência e a *saudade transcendente* é expressão-em-excesso, transbordante e quenótico. Por isso, para Leonardo Coimbra, Cristo é a «saudade da terra e do céu, das criaturas e do criador»¹³⁰². Nessa Saudade, anuncia-se profeticamente a redenção da saudade.

Não obstante por Leonardo também influenciado, é porém ao pensamento aristotélico-tomista que o autor da *Divina Saudade* vai beber inspiração para a sua *Metafísica da Saudade*. Definindo a consistência do sentimento saudoso como base para um *firme filosofar*¹³⁰³, o jesuíta defende que a sauda-

¹²⁹⁹ *Idem*, «O Espírito do Cristianismo», in *Dispersos IV*, pp. 180-181.

¹³⁰⁰ *Ibidem*, p. 189.

¹³⁰¹ *Ibidem*, p. 186.

¹³⁰² *Ibidem*, p. 186.

¹³⁰³ Cf. A. de Magalhães, «Da História à Metafísica da Saudade», in A. Botelho – A. Braz Teixeira (Org.), *Filosofia da Saudade*, 264. Assim o explica mais adiante: «um dos pontos em que me parece ser conveniente insistir é o da *consistência do sentimento saudoso* como base firme de reflexão filosó-

de não só resgata pela sua pureza a situação existencial do ser humano, como que ecoando a palavra primeira da sua origem, mas também o define como ser estrutural e ontologicamente raiano:

O ponto está em não eliminar com preconceitos nem cousificar em sistematizações prematuras os dados puros da fenomenologia da Saudade. Vários filósofos contemporâneos tentam ou julgam resolver o problema do homem, partindo duma vivência que declaram fundamental – o desespero, a angústia, a náusea, o absurdo. Com vária tonalidade afectiva ou intelectual, nenhuma destas vivências possui a ôntica pureza da saudade, nem foi colhida no mais profundo nível da consciência, lá onde se pode captar a voz do espírito humano em seu balbuciar de fonte original.

Filosofar sobre a saudade-sentimento, depois de se haver, através de séculos, especulado sobre conceitos abstractos – Criador e criatura, imanência e transcendência, substância e relação, espírito e matéria, interioridade e exterioridade, necessário e contingente, psicológico, lógico, ontológico, metafísico –, é regressar ao centro vivo donde irradiam no claro-escuro da consciência espontânea todas as linhas que a inteligência apreendeu, definiu, julgou e pela razão entrelaçou e talvez confundiu.¹³⁰⁴

Uma pureza do sentimento, de que falam também Ricoeur e Queiruga, é o que aqui António Dias de Magalhães define como peculiar da saudade. Enquanto sentimento fundamental, e não ainda como manifestação e resolução positiva ou negativa, a saudade é fundamentalmente revelação da interioridade mais profunda do humano, de uma constitutiva e constatada inadequação entre o que se deseja e alcança, entre o que se é e o que se não é, entre a alegria e a dor, entre a angústia e a esperança, entre a ausência e a presença, entre a solidão e a comunhão¹³⁰⁵. Por isso a definição dos seus elementos constituintes não poderia senão assumir-se também dialeticamente, no pensamento do jesuíta, como lembrança e desejo¹³⁰⁶. Mas é na esfera da

fica e fonte de fundamentais certezas metafísicas». (*Ibidem*, p. 65.)

¹³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 267-268.

¹³⁰⁵ «A Filosofia da Saudade, trazendo a reflexão para a interioridade espiritual humana, nem por isso a transporta para um subjectivismo lógico e idealista de pura imanência. Muito pelo contrário. O testemunho vivo da saudade é o testemunho no sujeito, mas não subjectivo, se tomarmos este termo com a significação de desarraigado do universo ontológico. A consciência saudosa, surge no homem anteriormente a qualquer construção ideal implicativa de preconceitos de teorias ou sistemas filosóficos. Ora o seu conteúdo afirmativo, assim puro de qualquer intervenção elaborada, é testemunho de transcendência, da inadequação do ser e do conhecimento, da tensão insatisfeita do espírito ao reconhecer-se, enquanto espírito, na sua espontânea aspiração de totalidade e, simultaneamente, na sua real incapacidade de actuar em presença.» (*Ibidem*, p. 271.)

¹³⁰⁶ «Na adjectivação – desejo *vivo*, reminiscência *forçosa* – quis marcar bem que a reminiscência

ontologia que a situa: «O sentimento puro da Saudade não é, pois, de ser *isto* ou *aquilo*, que não é o sentimento dum *objecto* que falta, mas dum eu, dum sujeito que sofre de se não possuir e que só encontrará possuindo-se na doação do Ser, doação activa e passiva»¹³⁰⁷. Neste sentido, o autor da *Divina Saudade* afirma, com Ramon Piñeiro López¹³⁰⁸, que a saudade é o sentimento de singularidade ontológica¹³⁰⁹ de um ser contingente. Mas este ser contingente faz a experiência de si na sua dimensão espiritual, isto é, enquanto realidade que se percebe na coincidência viva e una do conhecimento e do amor, mais além de toda a concretude, cisão e solidão¹³¹⁰:

Pela saudade, apreendemos a nossa existência na sua essência espiritual, desdobrando-se no ilimitado das indefinidas possibilidades das realizações e só se satisfazendo na concepção integrante duma realidade transcendente em que se polarizem em viva unidade, sem fragmentações divisórias de fluência temporal, nem separações de espaciais indigências, todas as linhas das aspirações do ser consciente, ansioso de se dessedentar na divina fonte viva do Universo.¹³¹¹

Por isso, «neste sentimento nos apreendemos como *energia* viva, não como *coisa*, inerte e morta, e, simultaneamente, como acto dinâmico em suspensão incompleta com espontânea exigência de perfeita actuação»¹³¹². Por esta nota de participabilidade ontológica, o ser espiritual contingente, enquanto

de que falava não era superficial, particular, accidental, oriunda de qualquer apreensão transitória ou transitiva. Tratava-se de *reminiscência substancial*, não no sentido platónico, que implicaria preexistência, mas neste sentido: o ser espiritual experimenta espontaneamente um sentimento indefinido e indiferenciado que só imperfeitamente se pode exprimir em termos de reminiscência universal de plenitude – sente-se saudoso. Independentemente de estar saudoso disto ou daquele ser particular determinado (o que sempre implica reminiscência accidental), o seu estado saudoso é do Ser vivo e superexistente, da plenitude do Ser. [...] A expressão da saudade na ordem conceitual tem de recorrer à ideia de desejo para significar o que o estado saudoso implica de aspiração, de apetite natural da união do ser espiritual limitado ao Espírito infinito.» (*Ibidem*, pp. 266-267.)

¹³⁰⁷ *Idem*, «Metafísica e Saudade», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), p. 283.

¹³⁰⁸ Cf. R. Piñeiro López, «Pra unha Filosofia da Saudade», in A. V., *La Saudade*, Vigo 1953, p. 20.

¹³⁰⁹ «O sentimento da saudade, como já foi observado por Ramón Piñeiro, é o sentimento da contingência, não saciada pelo Absoluto, o sentimento do ser espiritual vivendo a necessidade absoluta do Ser necessário. É o sentimento da necessidade na contingência, do infinito no finito, do transcendente no imanente, do acto na potência, da Existência pura no existente precário e fluente, da infinitude do Espírito no ser espiritual, que, não a possuindo, vive a tensão do ilimite ideal, no real e consciente limite de ser.» (A. de Magalhães, «Metafísica e Saudade», p. 284.)

¹³¹⁰ «A análise do sentimento da Saudade manifesta a mais densa e complexa experiência espiritual do homem. O amor na Saudade se revela e na Saudade se revela a insatisfação do conhecer. Mais ainda: na Saudade o amor e o conhecimento se encontram na identidade profunda que só a razão discursiva parcela ou desagrega, não sem risco de confusões.» (*Ibidem*, p. 284.)

¹³¹¹ *Idem*, «Da História à Metafísica da Saudade», p. 271.

¹³¹² *Idem*, «Metafísica e Saudade», p. 284.

enviado a si mesmo por via de um sentimento que se apresenta radicalmente aberto, pode transcender-se e alcançar consciência metafísica:

Ser espiritual deve, no entanto, apesar da sua imperfeição, saber explicá-la e assim a transcender e dominar. Alcançará então consciência metafísica, ciência do ser enquanto ser, ou seja, consciência do ser: o ser ciente de que é.

O homem justamente duvida de que é, enquanto não alcançar a consciência concreta de que entende ser, enquanto não alcançar consciência metafísica.¹³¹³

Pela saudade, que é o sentimento do ser espiritual contingente, uma espécie de *existencial transcendental*, o sujeito percebe intimamente a unidade do ser e do conhecer, apesar da inadequação de tal identificação na experiência imanente de si. A dimensão do espírito revela, na intimidade, o lugar da saudade, a um tempo como centro nevrálgico da vivência espiritual e como sentimento de contingência. Por isso, a consciência saudosa, que é também neste sentido consciência metafísica, abre a possibilidade ao ser participado de se descobrir em relação ontológica com o Ser.

Todavia, é a introdução da ideia de pecado original, no pensamento de Magalhães, que nos permite aqui uma articulação da saudade com as noções de escatologia e redenção. Numa reflexão sobre a relação entre filosofia e teologia, assim dirá o jesuíta:

A primeira grande verdade católica que ilumina e explica os limites da inteligência humana é a doutrina do pecado original. Uma das suas consequências foi o obscurecimento da nossa faculdade intelectual. A inteligência do homem continuou absolutamente capaz de alcançar a verdade, mas sobretudo quando se trata de verdades transcendentais, metafísicas, morais e religiosas, é de tal maneira profunda a sua implicação no homem total que, de facto, se impõe, para além do divino concurso natural, uma divina intervenção que o ultrapasse, sob pena de se imiscuírem erros na inteligência e de se abalar a firmeza do mesmo assentimento intelectual.¹³¹⁴

Esse obscurecimento da capacidade intelectual corresponde à contingência que o sentimento saudoso também revela. Mas a solidão radical do ser humano manifesta-se também ao nível do conhecimento. Se o conhecimento por conaturalidade (via afectiva) foi também afetado pela possibilidade dramática da indiferença e da recusa, *vulgo* pecado, então só o reconhecimento racional de tal condição mutilada permite ao ser humano o acolhimento de

¹³¹³ *Ibidem*, p. 286.

¹³¹⁴ *Idem*, «Da Filosofia à Teologia», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 13 (1957), p. 282.

uma proposta que o arranca, no respeito pela sua liberdade e autonomia, da irreversibilidade e da fatalidade dessa mesma condição. Resolvida nos limites da imanência, o esforço da razão somente conduz à queda inevitável naquele que é o seu maior drama: o sem-sentido, a náusea e o absurdo. Reconhecida no entanto a contingência do humano, abre-se a consciência à possibilidade da irrupção de uma novidade só por si redentora: apesar da limitação e em virtude do seu reconhecimento, dá-se a paradoxal abertura ao que virá e à ultimidade que da insatisfação da penúltimidade se reclama. Por isso, podemos dizer que, em Magalhães, a saudade está situada entre a contingência e a plenitude, entre a ausência e a presença, entre a solidão e a comunhão, entre o pecado e a graça, entre a redenção que desde a sua consciência se anuncia e as *coisas últimas* que, na encruzilhada da memória e do desejo, são profecia elpídica de uma resolução feliz da existência.

O pensamento saudoso de Pinharanda Gomes pode encontrar-se fundamentalmente situado, como afirma Manuel Cândido Pimentel, entre 1974¹³¹⁵ e 1976¹³¹⁶, apesar de algumas intuições aparecerem já em escritos da década de 60¹³¹⁷. Contudo, para além de alguns escritos paralelos mais recentes¹³¹⁸, há um que nos parece fazer luz sobre uma possível articulação de redenção e escatologia com a saudade: *Saudade, Esperança e Metanóia*¹³¹⁹.

Em *Pensamento e Movimento*, Pinharanda esclarece que a saudade, enquanto memória, não aponta tanto para a exterioridade das suas manifestações categoriais, para utilizar a linguagem queirugiana, quanto para a interioridade do próprio sujeito, como «algo que não se tira de nós, algo que não se separa do saudoso, ou do que se sabe envolvido pela saudade nele contida». Assim o explica:

¹³¹⁵ J. Pinharanda Gomes, *Pensamento e Movimento. Prolegómenos a uma ascese filosófica*, Porto 1974.

¹³¹⁶ *Idem*, «Saudade ou do mesmo e do outro», in Dalila P. da Costa – J. Pinharanda Gomes, *Introdução à Saudade. Antologia Teórica e Aproximação Crítica*, Porto, 1976, pp. 157-215.

¹³¹⁷ Assim se expressa: «Pinharanda Gomes conhece a hermenêutica e a história cultural e filosófica da saudade, o que faz dele um interlocutor privilegiado em tal matéria, tendo avançado com rasgo especulativo e formado pensamento original sobre ela em *Pensamento e Movimento* (1974) e «Saudade ou do mesmo e do outro» (1976). São estes os textos onde a sua reflexão sobre a experiência saudosa melhor se condensa, embora se deva assentar que Pinharanda Gomes, pensador religioso, cedo se revelaria propenso a seguir os caminhos difíceis da mais intensa problemática da saudade, a que se eleva da filosofia à teologia, como o testemunha o curso de suas meditações desde os anos 60 do século passado, ou desde *Exercício da Morte* (1964) e *Peregrinação do Absoluto* (1965).» (M. Cândido Pimentel, *Razão Comovida*, Lisboa, 2011, pp. 373-374.)

¹³¹⁸ Cf. J. Pinharanda Gomes, «Saudade e Ser», in A. Botelho – A. Braz Teixeira (Org.), *Filosofia da Saudade*, pp. 375-377; cf. J. Pinharanda Gomes, «A Antropologia da Saudade: O Homem Universal de Pascoaes», in (Actas do) I Congresso Internacional Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000), Lisboa 2009, Vol. 2, 407-420.

¹³¹⁹ *Idem*, «Saudade, Esperança e Metanóia», in (Actas do) III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade. Em Homenagem a Dalila Pereira da Costa, Lisboa, 2008, pp. 79-94.

De outra forma: saudade não é a memória de uma objectividade exterior, ou alienatória em que, por virtude do imaginar, tivéssemos posto o nosso querer e o nosso amar. Saudade, lida na estática da letra, comporta uma dinâmica do espírito, e devém legível, deste modo fundamental: *saudade é sui-dade, o próprio de si*, aquilo que constitui o *se* como pronome reflexo, a mais profunda e íntima subjectividade do ser – o *ser em si*, a *sui-dade*, a *saudade*.¹³²⁰

É nesse sentido que o pensador fala de uma *fundamentante onticidade*, chegando a afirmar que «a saudade não é, nem uma memória afectiva, nem uma memória intelectual, nem uma memória volitiva. Se memória a saudade comporta, será a memória do ser – a memória ôntica»¹³²¹. Ela seria assim como que a reverberação da essência na existência, o eco da palavra primeira, «o que resta, à parcela, do saber do todo» ou «o que a origem sabe do princípio»¹³²².

Na verdade, para Pinharanda Gomes, é sobre esse enraizamento ontológico que, desde a convicção da interpenetração entre ontologia e teologia¹³²³, se permite afirmar uma espécie de teologia protológico-escatológica da saudade:

Enquanto imóvel, Deus não é a causa da saudade mas, enquanto movente, Deus é o princípio dela. Enquanto princípio infere-se da saudade, mas não é a saudade. Enquanto imóvel, Deus está ausente na saudade e, enquanto movente, está presente na saudade.

Em virtude da primeira razão, constitui uma superior e envolvente alteridade, embora ausente; em virtude da segunda razão, constitui uma presença inerente à saudade, permitindo a esta o estabelecimento de uma relação de aprendizagem (saber e poder saber) entre o que é por consequência, e entre o que lhe é por causa.

Ao aprender-se como consequência, a saudade aprende-se relativamente à causa da qual é consequência e, como tal causa lhe é tão principal como final, a saudade não pode deixar de contemplar, ou uma regressão para a principialidade, ou uma progressão para a finalidade. Em qualquer dos casos, a primeira causa, que é também a última, põe-se sempre no desenrolar cognitivo da saudade e, se na

¹³²⁰ *Idem*, *Pensamento e Movimento*, p. 15.

¹³²¹ *Ibidem*, p. 16.

¹³²² *Ibidem*, p. 16.

¹³²³ «Em todo o caso, e porque nos parece não haver ontologia sem teologia, dispomo-nos a considerar que a razão primeira do ser é divina, o que resulta na conclusão imediata: o que na ontologia situamos é uma presciência da teologia, enquanto mediação situada no verdadeiro insituado, que não é o ser como ser, mas Deus enquanto último e primeiro vínculo da autoridade e da liberdade, inerentes à saudade e, pois, ao jogo acidental das suidades e das alteridades.» (*Idem*, «Saudade ou do mesmo e do outro», p. 199.)

regressão desespera dos fins, na progressão desespera dos princípios, esperando, ou uns, ou outros, todavia e sempre.¹³²⁴

A saudade ergue-se então no ser humano como única possibilidade ôntica de realização, como via redentora da «fome de Deus», como possibilidade plenificante de «uma carência do outro e [de] uma necessidade de Deus»¹³²⁵. A dimensão redentora da saudade definir-se-ia então nos seguintes termos:

A mão pela qual a criatura acena ao criador, o projecto pelo qual o dejecto conhece em si uma potenciação transcendental, pela actualização da qual se torna possível subir da mutação para a permanência, da ilusória mobilidade tópica e crónica, para a real imobilidade utópica e ucrónica. Deus é, então, a última instância quesitada pela instável e precária saudade. Deus é a longínqua presença, capaz de encher o vazio existente na saudade e, deste lado, a saudade é a única hipótese entificada, capaz de entender e crer o que a pode encher, preencher e transmutar.¹³²⁶

Desta forma, e definida a saudade como «o acto pelo qual o *eu* a si mesmo se conhece, ou o objectivo conhecimento que o subjectivo *eu* tem de si mesmo em relação com o outro»¹³²⁷, Pinharanda articula-a, no III Colóquio Luso-Galaico (2008), com as noções de Esperança e de Metanóia. Na sua dinâmica própria, ela «é já sacramento religioso»¹³²⁸, a um tempo diáfano e tendencialmente unitivo do conhecimento e do amor¹³²⁹ e, portanto, escatologicamente redentora:

«Saudade não gosta de estar isolada, tal como o amor. Pressupõe a saudade do outro, mesmo no ermo, por isso que a saudade só resulta legível no quadro dos valores religiosos. A saudade é religiosa. A filosofia da saudade termina onde começa a vivência da saudade como

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 201.

¹³²⁵ *Ibidem*, p. 202.

¹³²⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹³²⁷ *Idem*, «Saudade, Esperança e Metanóia», p. 79.

¹³²⁸ *Ibidem*, p. 86.

¹³²⁹ «Constituindo palavras e conceitos diferentes, parece-nos necessária a aliança da saudade à esperança, e diremos que a saudade, para ser saudade em verdade, está grávida de esperança. Mais do que ver através de um espelho, quer ver face a face. Tanto indicia uma teorese do conhecimento: metanóia significa para além da dianóia. Já não o conhecimento lógico, mas o conhecimento da visão directa, de modo a que a saudade se institua como razão para uma ascese do conhecimento para além do conhecimento como amor activo, ou “conhecimento-amor”, assumido até como hipótese na invocação da Senhora da Saudade, ou, de preferência, a Senhora Saudade. Ela, enquanto alma animante da metanóia, vai por “caminhos de sacrifício e ascese”, rumo à “futura mutação do homem no mundo novo”. A saudade, se protensa de esperança, quer desprender-se das águas passadas e banhar-se nas águas novas, da terra para o céu transferindo os cuidados» (*Ibidem*, p. 86.)

face amorável da Religião, essa que se determina a amar o distante e o próximo, pelos séculos dos séculos».¹³³⁰

¹³³⁰ *Ibidem*, p. 90.

IV PARTE

A METAFÍSICA PLURALISTA TEÍSTA DA CRIAÇÃO E REDENÇÃO, MANIFESTAÇÃO E COMUNHÃO

INTRODUÇÃO

A dinâmica relacional e analógica da coexistência entre o monismo e o dualismo e da correlação entre a unidade e a diversidade, a identidade e a diferença na metafísica da participação criadora e da manifestação plenificadora do Ser

Palavras chave: espiritualidade, metafísica, unidade, multiplicidade, identidade, diferença, proporcionalidade, atribuição, transcendência, imanência, perfeição, imperfeição, univocidade, equivocidade, participação, analogia, transcendentais, Infinito, predicativo, trans-predicativo, conceptual, trans-conceptual, paradoxo, excesso, causalidade, imagem, vestígio, atributos divinos, positivismo, neopositivismo, metafísica analítica, neo-escolástica, franciscanismo, tomismo, escotismo, pecado original, mal, condenação eterna, redenção, salvação, soteriologia, cristologia, apocatástase, empirismo, dogmatismo, intuição intelectual, consciência, sujeito cognoscente, objetividade, representação, fenomenologia, hermenêutica, princípios lógicos, vida, sentimento, história, monismo, pluralismo, ato, potência, Criador, existencialismo, ontologia, manifestação, mística.

A. A metafísica da redenção parcial da História, pela correlação entre ação sobrenatural e transcendente da Graça divina e a adesão ética e espiritual do homem

Nas duas primeiras partes do terceiro volume, tivemos oportunidade de analisar as metafísicas de tendência panteizante neoplatónica, associadas aos idealismos românticos e aos positivismos, antes e depois da Geração de 70, bem como associadas aos espiritualismos simbolistas e saudosistas da Renascença e do Modernismo. Na terceira parte verificámos a particularidade dos deísmos e fideísmos na cultura filosófica portuguesa deste mesmo período e

apresentámos as metafísicas teístas da saudade, fundamentadas na filosofia cristã da criação, queda e redenção do neoplatonismo patrístico e da escolástica agostiniano-tomista, que exprimem a ânsia de regresso à vida arquétipa do paraíso perdido.

Na quarta parte deste volume iremos apresentar a investigação sobre as metafísicas teístas da criação e da redenção da neo-escolástica contemporânea de inspiração tomista, agostiniana e escotista, à luz das novas preocupações existencialistas, fenomenológicas e hermenêuticas, e sobre as metafísicas teístas da criação e da manifestação que recuperam a filosofia neoplatónica cristã da Escola da Capadócia de Gregório de Nissa descontaminada dos dualismos gnósticos mazdeístas e ainda não inquinada pelos dualismos gnósticos maniqueístas. Nesta metafísica criacionista do desenvolvimento e do progresso evolutivo para a plenitude infinita do Amor, desenha-se a possibilidade de uma nova ontologia da saudade, como fundamento da relação dos seres no Ser e como esperança futurante na comunhão divina da fraternidade universal.

Assim, no sétimo capítulo, as filosofias apresentadas sobre o escândalo do mal e o desígnio providencial de Deus para o Mundo ainda acentuam a herança gnóstica da queda moral, com consequências ontológicas e cósmicas, representada pela narrativa bíblica do pecado original, e ainda destacam a herança gnóstica do mal metafísico, representada pela narrativa bíblica das penas eternas. Nesta prevalência do dualismo e da transcendência, a redenção da História não é total, porque não inclui todos os seres, admitindo o carácter definitivo e absoluto do mal, e porque não inclui a integralidade dos mesmos, admitindo a aniquilação da realidade corpórea e temporal em todas as suas características. De modo algo distinto, o oitavo capítulo apresenta um conjunto de reflexões em que se dá prevalência à criação e não à queda, à manifestação e não à redenção, e que tendem a afastar-se da visão maniqueísta da absolutização do mal numa aproximação à teologia evolutiva e escatológica da apocatástase de São Gregório de Nissa.

Desta maneira, a escolástica neo-tomista de autores como Xavier Rondina, Tiago Sinibaldi e Manuel Correa de Barros, com que iniciamos o capítulo sétimo deste volume, apresenta a metafísica como uma forma de contemplar no mundo visível as imagens criadas das perfeições divinas¹. O homem é o ser criado que tem capacidade de reconhecer esta presença de Deus, porque é um animal racional ou espiritual que, como refere Tiago Sinibaldi na sua antropologia, tem origem na causa eficiente, tem uma essência composta de causa material e formal e tem o seu destino na causa final, sendo como os minerais, vivendo como os vegetais, sentido como os animais e entendendo

¹ Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, Macau, Tip. do Seminário de S. José, 1869, p. 90.

como os espíritos (microcosmos):² «O homem não é nem anjo nem animal, mas participa de um e de outro, é um composto de matéria e de espírito, é o *animal racional*»³. Para Sinibaldi, a alma do homem, que é unida substancialmente ao corpo, não é produzida por emanatismo, geracionismo ou evolucionismo a partir de uma espécie inferior, mas é criada imediatamente por Deus. Não é produzida da substância divina, nem por geração espiritual, mas é criada de forma imediata a partir do nada. Seguindo a posição de São Tomás o autor considera que essa união não se dá no primeiro momento da concepção, como defendera São Gregório de Nissa, mas apenas no momento em que o corpo já está minimamente organizado na sua gestação⁴.

Ora, esta concepção da «criação imediata» do espírito humano por Deus tem sido objeto de larga reflexão desde o início do século XX e viria a ser abandonada pelos teólogos que procuram um profundo diálogo com a ciência, como são o caso de Karl Rahner e de António Martins. A criação do espírito humano não se dá de forma direta e sobrenatural, à maneira extraordinária de um milagre, mas sim pelo dinamismo de auto-transcendência da própria realidade que sob a presença fontal da ação criadora de Deus se desenvolve de acordo com o seu misterioso plano e desígnio. Enquanto produzido por uma causa inteligente, o homem foi criado para um fim que é a felicidade e que consiste num estado de perfeição na posse de todos os bens. Ora a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus que saciam a inteligência e a vontade⁵, não de forma completa na vida presente, mas sim na vida futura, porque a alma é imortal. A felicidade perfeita para que tende o homem, consiste na posse eterna de todos os bens e na exclusão eterna de todos os males, mas de acordo com a justiça divina, os bens recebem a recompensa adequada às suas virtudes e os maus o castigo proporcionado aos seus atos: «Uma vida eterna, feliz ou infeliz, é o único meio eficaz para garantir a ordem moral e social»⁶. Quer isto dizer que para Sinibaldi, Deus governa o homem de forma providencial para que atinja a perfeição no respeito pela sua natureza, ou seja, para que se sirva retamente do seu livre arbítrio praticando o bem e evitando o mal, gravando no seu ânimo a lei moral⁷. Não excluindo a cooperação do homem, a providência contém a possibilidade do castigo eterno.

Embora Sinibaldi admita a possibilidade de se provar a existência de Deus, concebe a metafísica, não como o modo de conhecer Deus tal como Ele é,

² Cf. Tiago Sinibaldi, *Elementos de Philosophia*, vol. II., Roma, Tipografia Metastasio, 1916, p. 54.

³ *Ibidem*, p. 55.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 370.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 391.

⁶ *Ibidem*, p. 398.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 544.

mas o modo como Ele é na relação com a nossa capacidade de entender⁸. Tal como também admite Francisco Xavier Rondina, o conhecimento absoluto da essência de Deus só aconteceria se o homem fosse o próprio Deus⁹. Esta noção de Mistério e de desproporção entre o conhecimento finito das criaturas e a realidade infinita de Deus é descrita por Cassiano Abranches como específica do realismo metafísico e para a ilustrar recorre à noção de *inadequação*, profundamente desenvolvida na filosofia contemporânea de autores como Leonardo Coimbra e Heidegger: «A admissão do realismo metafísico, fundado no ser, leva-nos a admitir uma inadequação entre o nosso pensamento e a realidade, o que explica o facto de se ter sucedido uma série de doutrinas que mutuamente se contradizem, numa sucessão antitética de concepções parciais da realidade»¹⁰.

Sacerdote da Companhia de Jesus e o principal obreiro da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa sediada em Braga, Cassiano Abranches, que nasceu em Seia em 1896 e morreu em Braga em 1983, vai centrar o seu interesse filosófico essencialmente na Metafísica e na História da Filosofia, tendo reunido os seus artigos mais importantes na obra *Metafísica* e tendo realizado a tese de doutoramento sobre *A Metafísica de Pedro da Fonseca*, filósofo e teólogo jesuíta (1528 em Proença-a-Nova – 1599) conhecido como o «Aristóteles português». Desenvolve nesses textos uma assimilação pessoal do pensamento de São Tomás de Aquino na linha neo-tomista transcendental do Pe. Joseph Maréchal. Na introdução da sua obra *Metafísica*, o pensador começa por dizer que é importante estabelecer o diálogo entre a tradição metafísica e a especulação contemporânea, reconhecendo que esta contribui para o seu progresso na investigação sobre o ser enquanto ser e do ser enquanto inteligível. Uma investigação que se dá pelo conhecimento intelectual das últimas causas, em contraposição com o conhecimento sensitivo-racional das outras ciências que atinge o ser sob a formalidade das causas próximas¹¹.

De acordo com a Metafísica da redenção de Cassiano Abranches, apresentada nesta investigação por José Cachaço, todos os seres são conduzidos providencialmente para o seu fim que é Deus, a fim de atingirem a ordem incondicionada e a felicidade perfeita, ou seja, o Bem absoluto e Criador, mas só os seres inteligentes e volitivos o fazem de maneira explícita e formal: «Todo o ser finito tende para o seu bem. Sendo Deus, a fonte de todo o bem, todo o ser tende, desde modo, para Deus»¹². No ser vivemos e somos, e nele tínhamos o nosso lugar como possíveis mesmo antes de existirmos atualmente

⁸ Cf. *ibidem*, p. 443.

⁹ Cf. Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, p. 579.

¹⁰ Cf. Cassiano dos Santos Abranches, *Metafísica*, Braga, Livraria Cruz, 1956, p. 13.

¹¹ Cf. *ibidem*, pp. 17-19.

¹² Cf. *ibidem*, p. 180.

e daqui se pode compreender o sentido de regresso a Deus no contexto de uma metafísica judaico-cristã que não admita a queda e a pré-existência. Identificando a génese do fideísmo e do agnosticismo em Guilherme de Ockam, o filósofo Cassiano Abranches recusa o voluntarismo absoluto do nominalismo e defende a prova racional do fim último dos seres, contra esse movimento augustiniano da prevalência da vontade desenvolvido por Duns Escoto e por Santo Anselmo e que viria a influenciar o grupo de Salamanca e o Curso Conimbricense, marcando as filosofias de Descartes, Leibniz, Espinosa e Kant:¹³ «Kant não se resigna neste agnosticismo da razão especulativa; pretende salvar o conhecimento metafísico, o conhecimento de Deus e da alma com a sua liberdade e imortalidade, e, como Ockam recorrera à fé, assim agora Kant recorre à razão prática, ao imperativo categórico»¹⁴. A liberdade do sujeito, a imortalidade e a noção de Deus como soberano Bem são postulados da razão prática que não precisam de necessidade objetiva nem de indagação científica, porque são subjetivos e meramente objetos de crença ou de fé.

Também o jesuíta Lúcio Craveiro da Silva se confronta com este problema da relação de Deus transcendente com o Mundo e no campo da sua investigação, tal como destaca Maria da Conceição Camps neste estudo, opta pela solução de uma correlação entre o carácter imanente (autonomia) e transcendente (heteronomia) da ação moral de um ser que foi criado para se fazer e transcender a si mesmo. O jesuíta da *Escola Bracarense*, profundo conhecedor da cultura portuguesa e da sua tradição filosófica, desenvolve a sua reflexão no pressuposto de que a natureza encerra uma ordenação imanente necessária para o fim da sua perfeição a que foi destinada e que no homem essa inclinação imanente adquire uma forma espiritual, pelo que não é determinista mas é uma orientação e uma ação que depende da inteligência e da vontade humanas. O homem aspira à perfeição absoluta do Bem ou Fim supremo divino e à medida que se aproxima desse acabamento, pelo cumprimento da norma moral, vai experimentando a alegria e a felicidade¹⁵.

Na sua condição finita da existência mundana, o homem nunca adquire a posse definitiva do saciamento interior que produz a paz da felicidade imutável, só acessível pela graça na vida eterna da glória de Deus, que significa um conhecimento com louvor¹⁶. À semelhança de São Tomás, considera que a beatitude consiste no conhecimento do fim último e sobrenatural de Deus, o qual não pode ser adquirido na vida presente, mas apenas na vida futura. No entanto, o fim desta vida consiste na obediência às exigências da razão ou na

¹³ Cf. *ibidem*, p. 248.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 254-255.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 286.

¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 143, 288.

ordenação correta das ações, para que o homem se predisponha para o fim último só acessível nessa vida escatológica futura de beatitude¹⁷.

O filósofo jesuíta considera que na vida dramática da existência, que participa ontologicamente do valor absoluto da bondade de Deus mas apenas de forma deficiente, resta a esperança na fé de que a morte física terrena não é o fim da vida humana. A redenção é possível, porque Deus fez-se interior ao mundo e ao homem através da Encarnação¹⁸. A matéria foi por Ele assumida e divinizada e toda a vida interior do homem foi remida na renúncia da cruz e da morte e o mundo deixa de ser um mal para o homem¹⁹, porque na redenção do fim dos tempos com a ressurreição dos corpos, a própria matéria será espiritualizada: «(...) o cristão não ignora que a história caminha para um fim e uma redenção»²⁰.

É neste âmbito que João Rebalde nos introduz na metafísica cristã de José Bacelar e Oliveira, que, apesar de reconhecer a experiência dramática da morte, estabelece um vínculo profundo entre a vida histórica no mundo e o Ser, apresentando a noção do homem como participante desse Ser. Ao contrário da filosofia platônica em que a alma tinha uma existência independente da união real com o corpo e ambicionava subsistir fora do tempo e da matéria, purificando-se do homem, desenvolve uma antropologia em consonância com Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que não apresenta a redenção da alma à revelia da carne, mas vai propor a ressurreição do homem integral, que é síntese do Espírito e da matéria, porque a felicidade está na perfeição da pessoa e ninguém é feliz sem possuir a integridade do seu ser: «a alma não é forçada a incarnar-se: a União ao Corpo completa a imperfeição substancial de um e de outro»²¹. Para o Cristianismo, o homem significa a inserção do espírito e da eternidade no tempo e na materialidade da História, nele se consumando a unidade substancial da imanência e da transcendência, como se comprova no mistério da Encarnação: «(...) Cristo é a realidade de uma Pessoa Divina que assumiu em Si o Confin e Horizonte desse Espírito Incorporado. Sem Homem, em Alma e Carne, não há o mistério inefável de Cristo»²².

À semelhança da ortodoxia tomista dos outros membros da Escola de Braga, considera que a ordenação histórica do homem no curso do evoluir ontológico para a Consumação de acordo com o projeto misterioso de Deus,

¹⁷ Cf. *idem*, *Curso de Filosofia moral*, Braga, Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2015, p. 143.

¹⁸ Cf. *idem*, *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, p. 347.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 349.

²⁰ *Ibidem*, p. 352.

²¹ José Bacelar e Oliveira, *Estudos de Metafísica e Ontologia – Perspetivas de um Horizonte Filosófico*, Lisboa, INCM, 2003, p. 198.

²² Cf. *ibidem*, p. 210.

que se dá pelo encontro entre a livre iniciativa divina e a livre ação humana, admite no plano dos fins Últimos a oposição entre Salvação e Condenação, naquilo que define como «(...) a mais trágica possibilidade da história universal do ser: a “Reprovação” do Homem por Deus»²³.

Figura impar da historiografia filosófica medieval portuguesa, o jesuíta Mário Gonçalves Martins (1908-1990), que também foi professor da Faculdade de Filosofia de Braga, desenvolve uma hermenêutica mística sobre a condição existencial do homem, que, na experiência angustiada do sofrimento e da morte, é elevada do reino sombrio do mundo para a verdadeira realidade transcendente e intemporal²⁴. Em todos os diálogos estabelecidos é comum a sua crítica ao dualismo gnóstico antropológico que faz a cisão entre o corpo e a alma e não concebe a ressurreição da unidade substancial da pessoa humana, mas quanto ao destino escatológico do homem mantém-se fiel à ortodoxia católica. O êxito da redenção deve-se à iniciativa da graça divina no contexto do compromisso ético e espiritual do homem para com a verdade e o bem²⁵ e a sua salvação, que resulta do juízo final, depende da relação entre o bom uso da sua liberdade e a misericórdia da graça de Cristo²⁶. Embora denuncie uma certa simpatia pelas filosofias da salvação universal das Escolas de Alexandria e da Capadócia não desenvolve uma escatologia que explicita uma eventual negação da tese sobre a possibilidade da condenação eterna, fazendo silêncio sobre o mistério do destino último que, no entanto, dependerá sempre do tipo de peregrinação do homem nesta vida.

De relevância única em Portugal nos campos da filosofia da cultura e da filosofia da educação, o padre jesuíta Manuel Antunes doutorou-se em Filosofia com a tese «Panorama da Filosofia existencial de Kierkegaard a Heidegger» e foi Professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no Curso de Filologia Clássica. Toda sua obra fundamenta-se na certeza de que o desenvolvimento civilizacional se desenrola sob a relação entre a ação criadora e providencial de Deus pessoal e a ação livre do Homem²⁷. Considerando que o espírito religioso da atualidade tem de saber conciliar os elementos positivos das mentalidades simbólica, sapiencial e científica, no sentido de conceber a experiência sacramental de Deus depurada das perspectivas antropomórficas politeístas, Manuel Antunes defende um Cristianismo

²³ *Ibidem*, p. 173.

²⁴ Cf. Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga, Livraria Cruz, 1969, pp. 9-10.

²⁵ Cf. *idem*, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. II, Braga, Livraria Cruz, 1969, p. 187.

²⁶ Cf. *ibidem*, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, séculos IV-VIII, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 142.

²⁷ Cf. Manuel Antunes, «Mentalidade Humana e problema de Deus», in *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 64.

que tudo assume no homem, unindo o dogma da Redenção ao dogma da Criação e afirmando a eternidade sem negar o tempo²⁸.

Enquanto peregrino da eternidade (*homo viator*), o homem é construtor da cidade terrestre que é prefiguração da cidade celestial pela promoção dos valores humanos, da justiça social e do conhecimento científico. Não remetendo a presença escatológica de Deus apenas para um futuro distante e desligado da condição existencial, afirma que é nessa qualidade cristã de *construtor-peregrino* que se revela o homem da Esperança na vitória sobre o sofrimento e a morte. A experiência religiosa insere-se na necessidade intrínseca do homem em superar os seus limites e cada época revela a sua sensibilidade, estando a atual particularmente atenta à perfeição da caridade como o fim de toda a atitude cristã.

Assim, o cristianismo não é uma cultura nem uma civilização, não é uma ideia nem uma doutrina, mas é uma vida e uma história com origem e fim fora do tempo, em que Deus e o homem dialogam em Cristo. O cristianismo é um paradoxo entre a encarnação e a escatologia que fomenta todos os progressos de ordem científica, económica e cultural, mas que, ao mesmo tempo, recusa que se transformem em absolutos. O cristianismo tem por objetivo conduzir o homem ao outro mundo, sem se desinteressar deste, porque é neste mundo que o outro se ganha ou se perde, é neste mundo que o homem se realiza ou se aniquila:

Por isso, porque é um paradoxo vivo, o cristianismo é, igualmente, encarnação e escatologia. É a religião da entrada em Deus na sua obra, da inserção de Deus no mundo e na história para lhes aguentar o peso, os assumir e os redimir e é, também, a religião que, em cada lugar do mundo e em cada momento da história, os contesta e os nega para os levantar, purificados, ao espaço infinito da sua própria Vida.²⁹

A influência do magistério do Pe. Manuel Antunes é publicamente reconhecida pelo seu colega Francisco da Gama Caeiro no elogio de atribuição do doutoramento *honoris causa* na Faculdade de Letras de Lisboa, destacando o seu carácter de cristão moderno atento à dinâmica relacional da natureza e da cultura³⁰. Profundamente dedicado à cultura portuguesa o pensador franciscano assume a filosofia como uma reflexão do homem sobre a religião, a ciência e a vida nas suas dimensões física, intelectual, moral, social e espiritual³¹. E em diálogo crítico com Manuel Antunes defende que a filosofia

²⁸ Cf. *idem*, «Humanismo e Esperança cristã», in *Obra Completa*, tomo IV, p. 16.

²⁹ *Idem*, «Cristianismo e História», in *Obra Completa*, tomo IV, p. 59.

³⁰ Cf. Francisco da Gama Caeiro, «Elogio do Doutor Manuel Antunes», in *Dispersos*, vol. II, Lisboa, INCM, 1999, p. 160.

³¹ Cf. *idem*, «O pensamento português nos próximos 25 anos», in *Dispersos*, vol. II, p. 234.

é, por um lado, num nível geral, abstrato e a-histórico, um saber racional e integral sobre o mundo e a vida, mas, por outro lado, fundamenta-se num plano fenoménico que atende às próprias condições da criação naquilo a que chama de «filosofar situado, numa determinada contextura histórica, temporal, espacial»³². Para Gama Caeiro o diálogo com a circunstância é um elemento intrínseco e não extrínseco do ato filosófico e, por isso, considera legítimas as filosofias nacionais que não se deixam escravizar por fatores ideológicos, mas manifestam o que é individual e específico na realidade comum do filosofar.

Neste contexto, o intelectual português dedica-se ao estudo da pré-escolástica franciscana de Santo António de Lisboa, que tem em Santo Agostinho um dos seus mestres, partilhando com esta escola a recusa de uma separação entre filosofia e teologia e partilhando com o santo português a identificação entre ser e Deus, constituindo-se o mundo e o homem como reflexos desse verdadeiro e supremo Ser³³. Na mesma linha da racionalidade analógica de pensadores como Gabriel Marcel e Karl Rahner, defende o mistério da fé sobre a implicação mútua do Deus em si da *theologia* com o Deus para nós da *economia*, no reconhecimento de que Deus transcendente e totalmente absoluto está totalmente imanente na vida e na história do homem, de acordo com a imagem usada por Santo Agostinho: *Deus interior intimo meo et superior summo meo*³⁴.

Em consonância com a espiritualidade da ortodoxia cristã, Deus é concebido como o sumo bem e a causa universal, o centro de onde promana toda a ação dos seres, e o homem é concebido como criatura feita à sua imagem e semelhança destinado a ficar unido eternamente a Ele. Dessa maneira, em diálogo com a hermenêutica antoniana de Maria Cândida Pacheco, reconhece a existência do homem, já não como resultado de uma queda, como era comum na filosofia neoplatónica de Plotino e da Patrística, mas como fruto de um plano providencial que concebe ao corpo o papel de mediação cósmica e concebe a peregrinação terrena como algo de positivo no sentido ascensional e místico de conhecimento da verdade e amor da virtude³⁵.

Centrando o seu pensamento num platonismo agostiniano, desenvolve uma metafísica assente nos seguintes elementos: a noção de criação *ex nihilo*, a diferenciação ontológica entre Deus e o mundo e a noção de analogia. Para além disso, inclui a experiência mística no âmbito filosófico, como expressão da aspiração do homem ao Absoluto, concebido como realidade inefável

³² *Idem*, «A noção de Filosofia na obra de Manuel Antunes: em torno do problema das filosofias nacionais», in *Dispersos*, vol., Lisboa, INCM, 1998, p. 45.

³³ Cf. *idem*, «O tema da paz na obra de Santo António», in *Dispersos*, vol. I, Lisboa, INCM, 1998, p. 103.

³⁴ Cf. *ibidem*, «Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Dispersos*, vol. II, p. 192.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 185.

e dizível apenas em termos simbólicos. Tal como salienta Maria Cândida Pacheco, a contemplação do Transcendente, surge para este autor como a máxima aspiração do crente e do filósofo, reconhecendo a necessidade de um enquadramento racional que estabeleça a aproximação à realidade indizível do divino e reconhecendo que essa aproximação exige a ascensão por diversos estádios espirituais, onde se inclui a transmutação dos sentidos e a iluminação da inteligência que se transmuta em intuição numa mistura de saber, dor, sabor e amor. No seu entender, o pensamento de Gama Caeiro recolhe de Santo António de Lisboa uma imbricação da mística especulativa e diurna com a mística unitiva e noturna³⁶.

A paz da alma exige a contemplação de Deus, que, pela graça do Espírito na mediação do seu Filho, habilita os homens para as boas obras e para suportar os cuidados mundanos. O homem espiritual vence as resistências do mundo, da carne e do maligno, revestindo-se da virtude divina e acedendo à paz eterna. Pela conciliação entre a inteligência, a vontade e a graça, o homem acede à paz de Deus, que pode sentir na contemplação em antegozo sobrenatural, mas que só possuirá de forma definitiva no Céu³⁷. Portanto, para que o homem conquiste a beatitude e a salvação da alma na plenitude do reino gloriosos de Deus, para além da sabedoria da ciência e da filosofia, é necessária a sabedoria mística que se aufere na contemplação. Para Francisco da Gama Caeiro a filosofia não é apenas uma teoria, mas é uma prática de consciencialização do bem divino que exige a experiência de elevação interior ao nível moral e religioso: «Assim, de *direito*, a vida do homem, como racional, seria a sabedoria, mas agora, *de facto*, em situação diminuída pela queda no pecado, a Redenção correspondia à sabedoria restaurada, reconstruída (...)»³⁸.

B. A metafísica da plenificação universal da História, pela manifestação simultaneamente transcendente e imanente do amor arrebatador de Deus no homem e no mundo

O oitavo capítulo deste volume dá espaço a novas vias metafísicas que, em diálogo renovado com a tradição platónico-agostiniana e com a tradição aristotélico-tomista, procuram o sentido da relação entre o divino e o mundano pela simultaneidade da transcendência e da imanência e estabelecem o destino da História, não apenas pela noção de redenção ou resgate, mas

³⁶ Cf. Maria Cândida Pacheco, «Um pensamento multifacetado, abertura dinâmica», in *Francisco da Gama Caeiro – a presença 20 anos depois*, pp. 93-94.

³⁷ Cf. Francisco da Gama Caeiro, «O tema da paz na obra de Santo António», in *Dispersos*, vol. I, 108.

³⁸ Cf. *ibidem*, p. 113.

essencialmente pela noção de consumação, plenificação e infinita manifestação. A perspectiva já não é de justaposição do sobrenatural ao natural, mas de união diferenciada, em que a graça não se apresenta apenas para restaurar ou retificar algo que originariamente foi criado de forma imperfeita ou se degradou ontologicamente, mas apresenta-se, essencialmente, no sentido de plenificar e dar continuidade à ação realizadora de cada ser.

Em comum, estes modelos denotam um sentido histórico-existencial e uma ontologia dinâmica que concebem o movimento progressivo da realidade criada para o Amor infinito de Deus criador, na constituição de uma transição reflexiva da perspectiva teísta escatológica de uma dualidade radical gnóstica da coeternidade do bem e do mal, do pleno e do inacabado, para uma perspectiva teísta de salvação universal (apocatástase) e de plenificação integral, que não anula a liberdade humana, mas enquadra-a na possibilidade de uma adesão misteriosa à incondicional atração do Amor absoluto. Mais do que uma redenção integral da História, estamos a falar de uma plenificação ou divinização integral da História, que desde a sua origem tem vindo a desenvolver-se progressivamente no sentido de um fim escatológico glorioso. Para estes autores, a metafísica não é uma realidade apenas abstrata, mas tem nos acontecimentos da existência histórica, como a fé na Encarnação e a ressurreição de Cristo, e na experiência múltipla cognitiva, afetiva e volitiva do espírito humano, o seu ponto de partida atemático. Não é um saber definitivo, mas dinâmico e progressivo, que resulta da ascensão dialética e aproximativa do saber em relação ao Ser absoluto que é concebido como Mistério e como Amor, inacessíveis de forma integral à razão lógico-analítica.

Este capítulo reflete também a procura de superação contemporânea, daquilo que José Enes afirma ser a contraposição moderna entre o universo causal aristotélico-escolástico, assente na formalidade lógico-semântica da predicação e nas relações de ato e potência, e o universo transcendental kantiano-heideggeriano, assente num novo modelo de conceção do mundo a partir da revolução copernicana e do método experimental de Galileu e assente numa nova metafísica, em que os conhecimentos já não são regulados pelos objetos, mas estes são regulados pelos conhecimentos³⁹. A concretização da superação de oposição entre o realismo e o idealismo passará pela noção de correlação ideorrealista entre o sujeito e o objeto no processo de conhecimento. Nesta mundividência moderna de uma nova cosmologia, assistimos à procura de uma nova *arké*, que Descartes encontra no *cogito* e nas ideias inatas, Kant na fundamentação *a priori* e no conhecimento transcendental acerca da apresentação do objeto à inteligência pela representação racional, Heidegger na fala e na linguagem como lugares da revelação do ser. Mas na nova mundividência contemporânea, o princípio já não é o cogito, mas é novamente o ser, não no sentido estático e estritamente intelectual, mas

³⁹ Cf. José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, p. 177.

no sentido dinâmico e integral de realidade viva que se intui e compreende como Deus infinito, pela experiência da evidência afetiva, intelectual e revelacional, que se dá na interioridade subjetiva e na mediação histórica da cultura.

Comum aos diversos pensamentos apresentados neste capítulo é o recurso à hermenêutica e à fenomenologia, como mediações na compreensão do homem em ordem à compreensão do ser. Da prevalência na racionalidade e na representação abstrata, passamos para uma metafísica que se fundamenta no pré-saber atemático acerca do ser e que atende à importância de outras instâncias de ordem histórico-existencial, como a vida, a história, a ação, a corporeidade, a sensibilidade e a afetividade⁴⁰. A nova metafísica desenvolve a partir do contributo de autores como Leonardo Coimbra, Heidegger, Xavier Zubiri, Gadamer, Paul Ricoeur, Eduardo Soveral, José Enes, Costa Freitas e Cerqueira Gonçalves, pressupõe a mútua implicação entre o sentir e o conhecer, em que o sentimento suscita e anima a vida da razão e em que a razão introduz clareza e ordem no sentimento. O sentimento e a vida adquirem dignidade ontológica, pois constituem-se como reveladores da experiência primordial do ser na situação humana do Mundo. A relação com o Mundo experimentada no sentimento, irreduzível à polaridade entre afeição subjetiva e intencionalidade objetiva, revela-nos a nossa pertença mais profunda à realidade, num nível que nomeamos de antepredicativo e que pode ser dito de modo superpredicativo⁴¹.

Assim, iniciamos o capítulo oitavo com uma análise da filosofia de Eduardo Abranches de Soveral, que desenvolve uma teologia filosófica no contexto de uma nova metafísica que introduz os contributos da filosofia transcendental de Kant, das fenomenologias de Husserl, Levinas e Paul Ricoeur e da hermenêutica de Heidegger, sem esquecer a radicalidade da filosofia cristã escolástica acerca do Mistério de Deus e da consumação amorosa da sua Criação. A partir da tese paulina de Santo Agostinho de que Deus habita no interior do homem e se manifesta em todas as suas criaturas⁴² e a partir da visão anti-gnóstica de inspiração franciscana de que a temporalidade não é ontologicamente negativa, Eduardo Soveral apresenta a condição do homem na sua radical aspiração à eternidade, concebida como a plenitude da temporalidade⁴³, num presente pleno que contém todo o passado e todo o futuro, como um caminho de valorização ética e estética e de ascensão salvífica para a comunhão em Deus: «(...) o caminho para uma vida santa já não poderá

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 189.

⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. L'Homme faillible*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1960, p. 101.

⁴² Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 60.

⁴³ Cf. *idem*, «Agostinho da Silva: Um homem de Deus», in op. cit., p. 195.

consistir em sacrificar o efêmero ao eterno, mas em darmos, aos sucessivos presentes, o melhor conteúdo ético possível»⁴⁴.

Assim, concebe a vida eterna da comunhão plena e definitiva em Deus, não como uma anulação dos conteúdos da consciência na indiferenciação unívoca de uma realidade superior ou como uma libertação da temporalidade mundana no regresso ao estado da pré-existência divina incompatível com a nossa historicidade essencial, mas sim como um progressivo enriquecimento das vidas, pela ação concomitante da inteligência, vontade e amor⁴⁵. Desta maneira, recusa a ideia de que a contemplação de Deus na Glória significa a anulação da nossa particularidade subjetiva, ao contrário daquilo que defendia Agostinho da Silva, para quem o termo na nossa peregrinação ontológica na plenitude divina significava a dissolução das fronteiras da nossa individualidade, e defende a perspectiva cristã de uma comunhão das consciências humanas com a Consciência divina transcendente, que é garantida pela mediação de Cristo ao assumir um corpo humano: «(...) só em termos humanos a salvação nos será possível, num novo corpo e numa nova terra transfigurada (...)»⁴⁶.

Neste sentido, a sua metafísica defende uma plenificação integral da História, pois afirma a permanência definitiva de algumas das suas características, como aquelas que estão associadas aos sentidos humanos da visão, do ouvido, do tacto e do olfato. Esta valorização do mundo e da corporeidade, comum à escola franciscana de autores como Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves, atesta que a sua metafísica está depurada de alguns dos dualismos gnósticos, considerando o mal e o pecado como realidades temporais e provisórias, podendo o homem na sua liberdade e responsabilidade assumir um comportamento virtuoso, não estando pré-determinado à aniquilação. A Plenitude a que todos os seres tendem, não é uma libertação da História mundana, mas é uma transfiguração ou espiritualização dessa mesma História, o que implica uma ação misteriosa e extraordinária de Deus.

Apresentando-se, à semelhança de José Enes e Ângelo Alves, como um autor de transição entre uma perspectiva que acentua a queda e a redenção e uma nova perspectiva que acentua a criação e a manifestação, Eduardo Abranchede Soveral desenvolve uma metafísica ainda de forte pendor soteriológico, em que o homem, enquanto ser que livremente quer e se define, pode ou não ser fiel à graça divina. A ação salvífica de Deus só acontecerá mediante a ação meritória de cada pessoa ou mediante a súplica da oração, sendo que o seu poder varia de acordo com a qualidade do amor do suplicante: «(...) só a oração, o sofrimento voluntário e a morte consentida do Homem

⁴⁴ *Idem*, p. 197.

⁴⁵ Cf. *loc. cit.*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 200.

plenamente perfeito e justo que foi Cristo puderam ter uma eficácia universal e abrir a toda a Humanidade o caminho da salvação»⁴⁷.

Ora, este discurso, apesar de tudo, incide mais em associar a salvação à plenificação e à imortalidade do que ao resgate de uma condição pecadora e miserável, porque concebe o ato criador como reflexo nas criaturas livres e conscientes do amor de Deus, não tanto no sentido exterior e material, mas essencialmente no sentido da interioridade intersubjetiva⁴⁸. A participação na Glória de Deus exige o conhecimento e a adesão voluntária ao seu amor, pois só nesse consentimento poderemos receber a graça que nos ajuda a ultrapassar as nossas limitações na capacidade de amar, dirigindo a nossa afetividade para Ele⁴⁹. Mas o autor admite que a salvação não é negada a quem, não O conhecendo pela fé em Cristo, tem uma vida de boa vontade na prática da justiça e do amor.

No entanto, assente nas teorias do mal e do livre arbítrio de Santo Agostinho, esta reflexão pressupõe a existência de uma condição de negação radical de Deus e de uma ausência de vida plena, representada pela imagem do inferno, tal como evidencia no seu diálogo com Amorim Viana⁵⁰. Significará que admite a coexistência entre a salvação eterna e a condenação eterna, à maneira das posições maniqueístas presentes na doutrina cristã sobre a vida depois da morte? Ora, tendo em consideração o seu diálogo com Agostinho da Silva, parece que segue essa visão dualista, pois recusa a posição de que na plenitude divina o Bem e o Mal deixarão de se contrapor, alegando que se em termos ontológicos as oposições podem admitir-se como solúveis, tal como quando concebemos a abertura do Ser ao Não-Ser, no campo axiológico Bem e Mal são inconciliáveis por essência⁵¹.

Devemos acrescentar, no entanto, que o problema não está em admitir a contraposição entre o bem e o mal na vida depois da morte, mas sim em conceber essa contraposição como definitiva. O Nada não é concebível como Absoluto, tal como o Não-Ser não é concebível como Absoluto, mas como relativos e o mesmo se aplica ao Mal, quer em sentido ontológico, quer em sentido axiológico. Ora, embora não desenvolva esta temática, Eduardo Abranches Soveral, à margem da reflexão teológica contemporânea de autores como Karl Rahner, ainda admite que, pela ausência da virtude da esperança, anjos caídos e almas pecadoras possam ser condenadas a uma separação eterna de Deus⁵². Ao contrário do que acontece com a valorização da dimensão histórica, temporal e sensível da realidade, neste aspeto

⁴⁷ *Idem*, «Fenomenologia e metafísica», in. op. cit., p. 129.

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 129.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 132.

⁵⁰ Cf. *idem*, «O Criacionismo em Amorim Viana», in op. cit., p. 139.

⁵¹ Cf. *idem*, «Felicidade e sacrifício em Agostinho da Silva», in op. cit., p. 217.

⁵² Cf. *idem*, «Para uma fenomenologia da Esperança», in *Ensaio sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, p. 82.

da conversão moral e espiritual, não se pode aplicar a este autor a noção de uma plenificação integral da Criação, porque admite a imortalidade do mal para alguns espíritos criados à imagem e semelhança de Deus. Contudo, o autor não desenvolve nem aprofunda este tema e a sua referência superficial apenas ganha relevância pelo facto de se enquadrar na argumentação que procura salvaguardar o carácter gratuito da ação divina e a liberdade humana na colaboração com esse projeto criador. O homem foi criado de forma livre e Deus respeita-o, não impondo nada, nem sequer a sua salvação. Esta liberdade também se comprova pelo facto de não haver uma pré-determinação à condenação, mas ser possível a irradicação do mal pela colaboração entre a vontade do homem e a graça de Cristo⁵³.

No diálogo seguinte apresentado por Cláudia Oliveira, podemos verificar que, em diálogo com São Tomás de Aquino, Heidegger e Paul Ricoeur, o filósofo açoriano *José Enes* irá desenvolver esta noção soteriológica cristã no novo quadro do pensamento ontológico transcendental em que o acesso ao ser já não se faz pela via da abstração lógico-formal, mas compreende-se pela via manifestativa através dos métodos fenomenológico e hermenêutico. O autor já não se move na mundividência causal aristotélico-escolástica, assente na formalidade lógica da predicação, mas sim num novo modelo teorizante, que nasceu no horizonte de Copérnico e Descartes, que se desenvolveu com Newton, Leibniz, Espinosa, Kant, Dilthey e Husserl, na constituição de um novo princípio matematicamente claro e distinto, e que amadureceu com Heidegger e Paul Ricoeur, na procura de compreensão do ser pela mediação histórica da cultura e da linguagem que encerra uma pré-compreensão atemática e intuitiva⁵⁴. O pensador concebe o encontro salvífico com Deus no plano da interioridade, reconhecendo haver uma correlação entre o desenvolvimento civilizacional e a progressiva passagem do culto divino do espaço exterior e da sacralização panteísta do mundo (religiões da natureza) para a habitação interior do homem: «A profanidade do espaço exterior e da cultura humana é correlativa à sacralização do espaço interior. A recusa de tal invasão e intrusão sacralizadora representa para o homem a rejeição de Deus pura e simples: o *ateísmo*»⁵⁵.

Alguns autores estabelecem a diferença ontológica, que impede o panteísmo, pela distinção entre a essência do Ser puro e absoluto no mistério da transcendência e a existência dos entes finitos e contingentes que têm o ser mas não são o ser, participando deste em modos e graus diferenciados, como, por exemplo, acontece com Ângelo Alves quando afirma que a existência é a determinação da essência no essente e quando defende que o argumento

⁵³ Cf. *idem*, «Algumas notas em torno da noção de pecado», in op. cit., p. 101.

⁵⁴ Cf. José Enes, «Dois universos ontológicos», in *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, pp. 188-189.

⁵⁵ *Idem*, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982, p. 203.

ontológico não tem valor apodítico:⁵⁶ «Ora, Deus situado na linha do ser puro ou verbal, propriamente não existe, porque não é ente, mas simplesmente é, ou, quando muito supersiste. A sua essência pura identifica-se com o ser puro, pois exclui absolutamente o não-ser e, portanto, toda a quidade, ou restrição da perfeição de ser a um modo, parte, ou grau de ser»⁵⁷.

A essência, que é relativa ao puro ser, engloba a existência, ao passo que esta é relativa apenas ao essente ou ao ente, ou seja, a existência é apenas um aspeto do ser próprio do ente que indica a sua dependência da causa eficiente ou passagem do possível para o real (criação *ex nihilo*). Pela essência, o ente-endo participa do Ser puro, pela existência distingue-se do Ser puro, que assim tudo envolve de forma transcendente e imanente. Como refere Luís Archer, a ação de Deus não se faz de forma categorial substituindo-se às causas segundas, a partir de fora, mas sim de forma transcendental na realidade existencial de cada ser⁵⁸.

Pela essência, o Ser absoluto divino está presente em todas as criaturas sem se confundir com elas. O Ser puro infinito e transcendente manifesta-se no ser dos entes e oculta-se no não-ser que constitui a existência destes. Os entes possíveis passam a entes-endo pelo ato criador da vontade do ser puro ou puro espírito que é inteligência e amor. Ângelo Alves atribui o nome de *subsistência* ao facto de um ente permanecer idêntico sob as mutações ou acidentes e o nome *para-sistência* ao movimento de interação do ente para ser-mais e tender para o ser puro perfeito, o que nesta vida acontece de forma assintótica: o ser do ente é agir para ser mais até à plenitude absoluta, mas na história esta nunca será atingida. Só na realidade escatológica ou meta-histórica é possível ao ser finito atingir a plenitude do Reino de Deus, não apenas pelo seu esforço, mas por Graça de Deus em Cristo⁵⁹.

No mesmo sentido de manifestação do Ser infinito nos seres finitos, a obra do pensador Manuel Barbosa da Costa Freitas, apresentada neste capítulo por Américo Pereira, dá continuidade à tradição da escola franciscana, partindo do princípio gnosiológico de Duns Escoto segundo o qual o fim a que o homem aspira naturalmente não pode ser conhecido e alcançado de forma integral apenas pela razão natural, mas exige a luz da fé na revelação⁶⁰, e partindo do princípio ontológico de São Boaventura, segundo o

⁵⁶ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, Lisboa, INCM, 2005, p. 76.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁸ Luís Archer, «Vida e transcendência», in *Obra Selecta, vol. II, Ciência e Religião*, p. 151.

⁵⁹ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, p. 218.

⁶⁰ Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Teoria do Conhecimento», in José Antonio Merino, Francisco Martínez Fresneda (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006, p. 64.

qual o Ser imenso e infinito de Deus está necessariamente presente em todas as suas criaturas, cuja verdade é derivada e participada⁶¹.

O pensamento do mestre franciscano português fundamenta-se no método agostiniano apresentado na fórmula *intellige ut credas, crede ut intelligas* (entende para que possas crer, crê para que possas entender) numa relação cúmplice entre a verdade revelada nos artigos de fé (*Verbum Dei*) e a verdade da razão filosófica na preparação do ato de fé e no entendimento mais profundo das suas verdades sobrenaturais⁶². Partilhando com os escolásticos do séc. XIII este dinamismo de circularidade entre fé e razão, em que se criticam e promovem mutuamente, Manuel Barbosa da Costa Freitas desenvolve um pensamento que se fundamenta na *fé* para elevar a razão finita a horizontes ilimitados, não se acomodando às mais variadas formas de ceticismo e de racionalismo, e que se fundamenta na *razão* para que a fé não se transforme por inércia nas mais variadas formas de fideísmo e esoterismo. A fé e a razão não são idênticas nem contraditórias, mas complementares, pelo que na relação cúmplice entre teologia e filosofia a alma é guiada no seu itinerário para Deus, em primeiro, lugar pelo entendimento daquilo em que crê, e depois pela contemplação mística das ideias em Deus.

Ao conhecimento sensível da realidade particular material pela representação intencional da sua semelhança, e ao conhecimento intelectual da realidade universal inteligível pela abstração conceptual, acresce este conhecimento iluminativo ou sapiencial dado pela fé, pelo qual o homem se reconhece como criado à imagem de Deus. Mas adverte Manuel Barbosa da Costa Freitas, em diálogo com São Boaventura, que esta luz divina, que irradia na inteligência humana as verdades eternas, não é conhecida em si mesma no sentido ontologista de uma pura intuição simples, mas é apenas *co-intuída*, enquanto brilha nas razões necessárias existentes desde sempre no Verbo divino como exemplares de todos os seres. O fim divino dos desejos e aspirações do homem, que é princípio originário e fontal de toda a realidade, apenas pode ser alcançado indiretamente pelos vestígios (causalidade eficiente) e pelas imagens (causalidade exemplar)⁶³. O conhecimento direto e imediato de Deus, sem a mediação de qualquer imagem ou representação sensível ou inteligível, só pode ser atingido na outra vida⁶⁴, pois de acordo com a revelação só no céu a alma conhece diretamente as realidades imateriais ou puramente espirituais. A inteligência humana não possui capacidade natural para conhecer, de forma imediata, a essência divina⁶⁵.

Pelo recurso à analogia, considera o autor que as criaturas relativas e finitas (pluralidade) estão em dependência da absoluta perfeição divina (unidade),

⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 67.

⁶² Cf. *ibidem*, p. 68.

⁶³ Cf. *ibidem*, p. 74.

⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 84.

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 86.

não enquanto seres novos ou absolutamente distintos nem enquanto emanções ou modos da mesma realidade, mas como expressões atenuadas, de maior ou menor capacidade, do Ser supremo que lhes deu o ser. Podemos identificar aqui uma certa diferença entre o sentido agostiniano de analogia da escola franciscana, que acentua a semelhança e a união, e o sentido aristotélico de analogia da escola tomista que acentua a distinção e a separação. Esta ideia de que todas as coisas são imitações expressivas de Deus, na participação da sua unidade, verdade e bondade essenciais, constitui a marca da filosofia franciscana de autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves e Manuel Barbosa da Costa Freitas, no reconhecimento de que o homem está ordenado ao sobrenatural e arrasta consigo todas as criaturas: «(...) as criaturas não são meros sinais de uma realidade transcendente e distante, mas expressões vivas que simbolicamente a prefiguram e contêm. Este expressionismo simbólico não somente não anula seu ser natural, mas enriquece-o e prolonga-o em uma referência essencial a um plano superior que as transcendente»⁶⁶.

Contra todas as visões gnósticas, o mundo não é concebido como um lugar de exílio e de sofrimento, mas como um paraíso, em que, por um lado, os homens podem conhecer, por certa proporção através das perfeições observadas nas criaturas, atributos exclusivamente divinos, como Ser Infinito, Bem Supremo e Sábio eminente, Vida plena; e, por outro lado, iluminados pela fé, podem redescobrir o rosto pessoal de Deus. Em consonância com o criacionismo leonardino e a sua metafísica do Mistério, e em dissonância com os ontologismos, Manuel Barbosa da Costa Freitas considera que Deus não sofre qualquer limitação e excede absolutamente tudo quanto não é Ele: «Duns Escoto rejeita terminantemente toda e qualquer veleidade de ontologismo, ao negar que possamos ter da essência de Deus qualquer intuição natural»⁶⁷. A alma não pode conhecer Deus por intuição imediata nem por representação abstrativa no entendimento⁶⁸. Mas, em diálogo com Duns Escoto, considera que isso não contraria o facto de a inteligência humana estar naturalmente aberta a conhecer o Ser na sua totalidade, e traduz essa noção de abertura humana a horizontes ilimitados pela noção clássica e «de-sejo natural de Deus»⁶⁹.

A conceção unitária da realidade, que tem o mesmo e único princípio espiritual de Deus e não se cinde na oposição entre natural e sobrenatural, é uma marca distintiva da tradição metafísica franciscana do movimento filosófico-literário lisboeta de inspiração franciscana, que não podemos deixar

⁶⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁷ Cf. *idem*, «O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto», in *O Ser e os seres, itinerários filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 342.

⁶⁸ Juan Duns Escoto, *Cuestiones cuodlibetales*, cuestion XIV, art. II, Madrid, BAC, 1968, pp. 509-510.

⁶⁹ Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto», in *O Ser e os seres, itinerários filosóficos*, vol. I, p. 338.

de sublinhar neste capítulo sobre a presença de Deus na sua ação criadora e plenificadora. A relação da natureza humana com o seu fim último divino é traduzida pela expressão «desejo natural de Deus, no reconhecimento de que a felicidade sobrenatural, enquanto fim e perfeição da natureza humana, só é possível se existir o correspondente desejo ou capacidade de a receber: «(...) a negação do desejo natural da visão de Deus não só deixaria a natureza humana indiferente perante a sua oferta como tornaria impossível a sua assimilação vital»⁷⁰.

O desejo da visão beatífica não é uma pura exigência da natureza, mas é um dom de Deus, inscrito no momento da criação, que exige a livre resposta do homem para se efetivar no dinamismo histórico do desenvolvimento cognitivo, ético e religioso. O desejo espiritual tem origem na experiência de finitude e de ausência de um bem, e o desejo natural de Deus tem origem na aspiração de uma vida em plenitude e em felicidade⁷¹. No reconhecimento de que a natureza não é embrião do divino, mas apenas lugar da presença do sobrenatural, Costa Freitas considera que a visão beatífica é superior à ordem natural e exige a graça: «Natural e sobrenatural permanecem unidos sem se confundirem. É que a visão divina, embora naturalmente desejada, excede absolutamente as capacidades da natureza e só se efetiva por dádiva gratuita de Deus»⁷².

Este desejo, que é manifestação de privação e tensão natural que projeta o ser finito para o seu termo absoluto, não encerra uma determinação para o sobrenatural, nem uma garantia para a visão perfeita de Deus. Mas se por um lado, essa beatitude celestial só é possível pela ação sobrenatural, por outro lado, a graça divina da redenção não se impõe de forma extrínseca à realidade natural da criação. Para o filósofo franciscano, a felicidade sobrenatural como perfeição da natureza humana só se concretiza se nesta existir o desejo de a receber, isto é, se o sobrenatural corresponder a uma finalidade intrínseca da essência humana. O desejo de Deus é um impulso espontâneo e consciente para um bem supremo amado, mas ainda não inteiramente possuído, transgredindo os limites da condição existencial histórica, para se abrir à saciedade insaciável do Infinito de Deus⁷³. Se o desejo de Deus, no plano da vontade e do intelecto, é da ordem da finalidade natural, o seu cumprimento é da ordem da finalidade sobrenatural, não no sentido extrínseco de justaposição, mas no sentido de supra-assunção da condição existencial nesse plano mais elevado e transcendente por ação da providência de Deus. Só na imortalidade da vida do Além é possível a satisfação deste desejo, não na absorção panteísta do Todo, mas na felicidade eterna de uma

⁷⁰ *Idem*, «Desejo natural de Deus», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, p. 494.

⁷¹ Cf. *idem*, «Desejo», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 165

⁷² *Idem*, «Desejo natural de Deus», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, pp. 495-496.

⁷³ Cf. *idem*, «Desejo», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, p. 167.

comunhão de vida com Deus e as outras criaturas pela ressurreição integral em corpo e alma⁷⁴. Mas o pensador português partilha com Étienne Borne a conciliação entre a noção grega da imortalidade natural e a noção religiosa cristã da ressurreição sobrenatural, no sentido em que se não existisse no homem algo de divino e imortal, pela condição da sua natureza de criatura à imagem e semelhança do Criador, a noção de ressurreição não passaria de uma nova mitologia⁷⁵.

É neste contexto que o autor, em diálogo com a noção de memória em Santo Agostinho, defende que a verdade revelada por Cristo não é completamente alheia às aspirações da natureza humana criada à imagem de Deus, mas vem tornar visível a luz difusa do Verbo já presente em todo o homem que vem a este mundo. Assim, Manuel Barbosa da Costa Freitas assume a metafísica da saudade criacionista, não no sentido platónico e mítico de um regresso à pré-existência real do pleroma, mas no sentido mistérico cristão de recondução do homem à sua condição primigénia de criatura de acordo com o plano de Deus de infinito amor e perfeição. Em continuidade com a tradição franciscana de Duns Escoto, não concebe a Encarnação como uma ação necessária de restauração de algo que se degradou, mas como presença manifestativa do próprio Deus que conta com a liberdade e a vontade inteligente do homem na edificação da Nova Criação: «(...) o Revelador, longe de abolir a memória dos homens, vem despertá-los para a lembrança imemorial daquilo que mais fundo e indelével neles persiste: a sua fome de eternidade»⁷⁶.

Continuamos a nossa investigação com a apresentação do pensamento de Jorge Coutinho, docente na Faculdade de Filosofia de Braga, nas áreas da Filosofia do Conhecimento e da Teologia Filosófica, e durante muitos anos diretor da revista *Theológica*. Consideramos que se trata de um autor de charneira entre a Metafísica da Redenção, ainda informada pela necessidade de resgate do homem diminuído ontologicamente e pela possibilidade da morte definitiva, e a Metafísica da Manifestação que atende à evolução criacionista do mundo e da história e atende à esperança na plenitude universal, tal como se pode entrever na crítica que faz ao panteísmo gnóstico regressivo de Teixeira de Pascoaes ao longo da sua tese de Doutoramento. Dialogando com a tradição agostiniana e com a tradição tomista, recusa a metafísica da queda e da restauração da tradição plotiniana, presente no hegelianismo de Pascoaes, situando na Graça de Cristo ressuscitado o centro da redenção.

O pensador, insere-se na nova perspetiva hermenêutica e historicista de conciliação da objetividade com a subjetividade e da heteronomia com a autonomia no sujeito cognoscente e agente, inteligente e ético, livre e responsável. Como tal, propõe uma metafísica que em diálogo com Heidegger

⁷⁴ Cf. *idem*, «Morte», in *op. cit.*, p. 274.

⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 275.

⁷⁶ *Idem*, «O Humanismo cristão no discurso criacionista de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, p. 487.

e Paul Ricoeur, e à semelhança daquilo que poderemos ver em Ângelo Alves e em José Enes, reconhece que o saber acerca da verdade do Mundo e acerca da verdade do seu fundamento transcendente é aberto e inacabado, presupondo uma inadequação entre o horizonte unívoco da nossa experiência pensante e o horizonte infinito daquilo que a excede⁷⁷, ou seja, a indizibilidade do mistério do Ser⁷⁸. Como reconhece Jorge Coutinho, o caminho da verdade é uma procura e não uma posse tranquila, «Não somos senhores, mas peregrinos da verdade»⁷⁹, pelo que, perante o escândalo sobre o facto de Deus bom permitir a desordem e a existência do mal físico e moral, já não é tão definitivo nas conclusões e responde tratar-se de um mistério inacessível à nossa compreensão racional finita, remetendo para o plano da fé e da revelação que apresenta o fim da redenção numa nova ordem da Criação em que já não haverá mal nem sofrimento⁸⁰.

A inteligência reconhece na ordem do Universo um finalismo providencial ou uma Causa final transcendente, que é a unidade do seu bem comum⁸¹. A consumação de toda a realidade no seu fim último divino encerra uma razão suficiente mas não absoluta, que nos permite considerar que a sua desordem não é puro absurdo mas é um mistério que não pertence à ordem natural do conhecimento científico e filosófico-teológico, mas pertence à ordem sobrenatural da graça que a designa de Nova Criação ou Redenção⁸². Podemos verificar que Jorge Coutinho, ao remeter para a revelação, que como sabemos é mediada culturalmente por distintas teologias, já não escolhe aquelas que gnosticamente e miticamente apontam para o dualismo radical e definitivo da coexistência entre a salvação e a condenação, mas opta por aquelas que mistericamente apontam para o amor de Deus como princípio e fim de toda a realidade criada. Ora, isso decorre de uma exigência da própria razoabilidade reflexiva em que se fundamenta a fé cristã, pois através da apropriação de categorias filosóficas, desde a origem que encerra um dinamismo de desmitificação e de maior complexidade racional em relação às tradições religiosas primitivas. Por ação de uma inteligência transcendente, o mundo está ordenado teleologicamente e evolutivamente numa direção de maior complexificação e perfeição até à plenitude em Deus.

Ora, nesta conceção ontológica e gnosiológica dá-se o encontro entre o tomismo contemporâneo de autores como Jorge Coutinho, o neoplatonismo cristão de autores como Maria Cândida Pacheco e o franciscanismo

⁷⁷ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 202

⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 208.

⁷⁹ Cf. *ibidem*, p. 117.

⁸⁰ Cf. Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, Coimbra, Edições Tenacitas, 2010, p. 169.

⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 162.

⁸² Cf. *ibidem*, p. 178.

contemporâneo de autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves, para quem a relação entre a realidade sobrenatural de Deus e a realidade natural do Mundo se dá pela mediação significativa da criação humana na individualidade concreta da existência histórica através da diversidade cultural. Feitos à semelhança de Deus criador infinito, homem e mundo estão permanentemente abertos a novas transformações e manifestações históricas, contrariando a noção de verdade como algo de definitivo, estático e consumado⁸³.

O pensamento do padre Cerqueira afasta-se da noção platônica de *alma do mundo*, num sentido de unidade e vida do Universo formulado de forma panteísta, mas também se afasta da noção aristotélica, sancionada por Kant, de que o único objeto possível de conhecimento é a forma dos entes sensíveis compostos hilemorficamente, e, em diálogo com São Boaventura, com João Duns Escoto e com a ontologia fenomenológica contemporânea de autores como Merleau Ponty, considera a definição da natureza como uma construção cultural que no significado cristão encerra uma autonomia em relação a Deus criador. Para evitar as distorções panteístas das antropomorfizações do Universo e do determinismo astral, apropria-se da noção tomista de analogia, que salvaguarda a diferença ontológica entre Deus e as suas criaturas, não num sentido extremo, que originaria uma hierarquização dos seres e a legitimação da supremacia para os seres humanos no domínio sobre os demais, mas no sentido de reconhecimento da relação de imagem entre as criaturas e a vontade inteligente divina.

Assim, recolhe de São Boaventura e de João Duns Escoto a preocupação em harmonizar o natural e o sobrenatural com a valorização da dinâmica intrínseca da natureza, salientando a ação dos franciscanos e dos dominicanos no combate aos movimentos maniqueístas e neomaniqueístas que desprezam a realidade natural. Para estes movimentos gnósticos, como por exemplo os cátaros e os albigenses, a existência era reduzida a um processo de redenção, através de técnicas automáticas de conhecimento que proporcionavam a salvação, transformando ou aniquilando a realidade criada que era concebida como maligna. De modo distinto do dualismo maniqueu, o franciscanismo exaltava o Deus criador e a redenção não era concebida como uma forma automática de gnose, mas como um dom gratuito e pessoal de amor, pelo que a relação entre o homem e o mundo não era de luta e de desprezo, mas de graça e admiração. O saber não consistia numa transformação ou fuga do mundo, mas numa exaltação da realidade e de Deus Pai, fonte de bem e do Universo, onde se incluía não apenas a teologia e a filosofia, mas também a ciência. A realidade é concebida por estes filósofos cristãos como uma riqueza que manifesta Deus infinito através da capacidade humana e do desenvolvimento das criaturas, por contraposição com as interpretações negativas

⁸³ Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Cosmologia», in José Antonio Merino e Francisco Martínez Fresneda (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006, p. 245.

do maniqueísmo «(...) que usava a atividade simbólica não para enriquecer a realidade, inclusive a natural, partindo da sua constituição intrínseca, mas antes para reduzir ou deformar, com o fim de alcançar processos artificiais de redenção»⁸⁴.

Considera Joaquim Cerqueira Gonçalves que esta perspectiva maniqueísta, muito presente na própria doutrina cristã desde a sua expressão evangélica à fixação teológica do magistério, promove o escamoteamento das virtualidades naturais e do movimento temporal, tudo se cristalizando em mundos ideais utópicos, pelo desprezo do património cultural histórico e pelo cultivo de milenarismos. Na visão joaquimita, as interpretações místicas sobre o Reino do Espírito Santo sobrepunham-se aos valores da Encarnação e da natureza, exigindo que São Boaventura desenvolvesse a teoria exemplarista de valorização da natureza na sua dinâmica de desenvolvimento histórico e abertura ao sobrenatural. Assim, partilha como São Boaventura o recurso ao *expressionismo* para desenvolver uma ontologia fundamentada na difusão do bem, que apresenta a relação entre os entes em termos de dinâmica expressiva e que apresenta o conhecimento, não em termos de registo passivo do mundo empírico ou em definitiva e transparente representação mental. Aqui, na linha de Duns Escoto, que se afasta dos agostinianismos que não atendem de forma suficiente à importância do objeto, e que se afasta dos aristotelismos que desprezam a atividade do espírito, para defender a correlação entre o sujeito e o objeto no processo de conhecimento, encontramos a afinidade com o criacionismo leonardino e a fenomenologia contemporânea de autores como Ortega Y Gasset, para quem a relação entre o pensar e o ser não se dá por imposição do objeto (realismo) nem por imposição do sujeito (idealismo), mas por correlação entre o sujeito e o objeto (ideorrealismo), num dinamismo aproximativo ao mistério trinitário do ser divino que excede as categorizações objetivas do mundo sensível. O conhecimento dá-se pela descoberta das ideias nas coisas e pela manifestação de Deus nas criaturas, tal como a Encarnação é a presença de Cristo corporal no mundo⁸⁵.

Assim, em diálogo com João Duns Escoto, considera que a natureza não é o ponto de partida radical, mas é apenas uma manifestação o Ser que supõe a pluralidade dos mundos. Dá-se aqui uma superação da natureza circunscrita aos entes hilemórficos e uma ascensão à realidade metafísica, no reconhecimento de que a física não é suficiente para conduzir o homem ao Ser infinito⁸⁶. O filósofo franciscano recusa desta maneira todo o pensamento filosófico-teológico que se sustenta nas teorias gnósticas da cisão e da redenção, no sentido puramente imanente da religião natural que elimina o valor da manifestação sobrenatural, e desenvolve uma filosofia que inclui o saber do

⁸⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁸⁵ Cf. *ibidem*, p. 250.

⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 251.

corpus revelado. A redenção cristã não se resume a um exercício gnosiológico que proporciona a unidade da gnose com a partícula divina encarcerada no ser humano, através de uma experiência direta intuitiva (ontologismo), mas por uma racionalidade intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, recebendo o saber redentor da graça mediadora de Cristo. A orientação para a transcendência, não é a transformação do homem na partícula divina que estava prisioneira no seu corpo (monismo panteísta), no sentido de uma regressão e diluição em Deus, mas é o desenvolvimento do homem na história em orientação para a comunhão com Deus por graça da sua iniciativa amorosa: «Nem, em Deus as pessoas se confundem, nem, na relação das criaturas com o Criador, aquelas são anuladas»⁸⁷.

Considerando que a divindade das metafísicas gnósticas não é suficientemente transcendente e, por isso, não pode prescindir de se exteriorizar negativamente no mundo, como acontece nos movimentos emanatistas de autores como Plotino, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, o pensamento de Cerqueira Gonçalves defende a transcendência absoluta do Ser divino que se manifesta na dinâmica livre do amor e se conhece de forma analógica, reconhecendo que a Encarnação não significa uma degradação divina e necessária, pelo facto de assumir um corpo, porque a matéria não representa o último elo da alienação, mas sim uma realidade que é fruto da vontade livre e criadora de Deus: o mundo não é um mal, último estágio da degradação e da imperfeição, mas é um bem outro não redutível a Deus e ao homem⁸⁸.

Desta maneira, crítica a incidência na função redentora, desenvolvida pela gnose e pelo cristianismo, e afirma a prevalência das noções de criação e de manifestação, abrindo uma nova linha de pensamento metafísico que supera, não apenas as metafísicas da queda e da restauração dos monismos panteístas e pantiteístas, mas também as metafísicas da criação, queda e da redenção, dos dualismo teístas cristãos, desenvolvidos a partir do movimento filosófico e literário da tradição cultural do Porto. Sob o magistério do Padre Cerqueira, encontramos no movimento de Lisboa um pensamento que procura purificar a metafísica espiritualista dos elementos gnósticos sobre a cisão, a queda e a reintegração, incluindo a metafísica da saudade de Leonardo Coimbra ainda escrava das noções gnósticas de pré-existência, queda e redenção ou regresso à origem, proporcionando a teorização de uma nova metafísica da saudade centrada na esperança escatológica da comunhão divina já presente na história temporal e plenificada na eternidade. O conceito de relação que prevalece nesta metafísica não é o grego e lógico de redução à unidade, mas é o cristão e ontológico que traduz o dinamismo criador e manifestativo do Ser e traduz a articulação dos seres com o Ser. Ao contrário da divindade grega

⁸⁷ *Idem*, «Teologia cristã e gnose», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. I. *Cultural/Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, p. 437.

⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 438.

que é causa final e necessário ponto de unificação pela diluição do diverso no Uno, a divindade cristã é livre e generosa atividade de comunhão no Amor, pela relação pessoal do mistério trinitário: «Assim, Deus, que é amor, sem deixar de ser causa final, para que tudo tende, é, no cristianismo, sobretudo causa eficiente de comunicação, de transmissão de ser, em gesto de total generosidade»⁸⁹.

Terminamos o oitavo capítulo com uma breve análise da obra de Maria Cândida Pacheco que, à semelhança de Joaquim Cerqueira Gonçalves, também move numa reflexão em que não há uma distinção rígida entre Teologia e Filosofia, fé e razão, como se pode verificar na obra de autores como São Gregório de Nissa e Santo António de Lisboa. Podemos identificar nos seus textos uma permanente preocupação antropológica de alcance místico que se consubstancia na verdade proposta por São Gregório de Nissa sobre o carácter progressivo da vida espiritual até ao infinito, por contraposição com as noções estáticas e perfeitas de sabedoria e de virtude.

Para esta autora, a teoria da redenção não encerra uma diminuição ontológica das criaturas em relação ao Criador, no sentido gnóstico e pessimista de matriz helénica, mas situa-se no plano do desenvolvimento criador. Não aceita que o homem seja concebido como quase-nada, sujeito de queda e de pecado, no mundo de dor e de prova, porque o homem é criado à imagem do ser infinito de Deus. Assim, o seu pensamento situa-se no âmbito de uma metafísica criacionista, de inspiração patrística e medieval, superadora do movimento circular de queda e de regresso ao mundo angélico invocado por Orígenes e Plotino, para um movimento linear e espiralar de evolução e desenvolvimento. Neste contexto, é recorrente a sua crítica a Santo Agostinho por se ter afastado do legado cultural do Oriente cristão e ter incorrido num «(...) certo fechamento de horizontes, na acentuação dum onto-psicologismo e dum centramento no homem decaído»⁹⁰. É por ele na herança de Plotino que se divulga no Ocidente cristão a noção desenvolvida nas filosofias teístas da saudade da necessidade de regresso, conversão e retorno à vida do paraíso perdido⁹¹.

Assim, considera-se herdeira do legado cultural patrístico e medieval que promoveu aquilo que designa de uma «sabedoria englobante»⁹² aberta a problemáticas antropológicas, éticas e metafísicas de cariz soteriológico, por via de uma hermenêutica essencialmente ativa e irreduzivelmente orientada para a plenitude do divino⁹³. Admiradora de Autores como São Má-

⁸⁹ *Idem*, «Filosofia e Relação. Interpretação cristã da categoria filosófica grega», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II. *Hermenêutica/Filosofia*, Lisboa, INCM, 2013, pp. 278-279.

⁹⁰ Maria Cândida Pacheco Pacheco, *Ratio e Sapientia – Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985, p. 12.

⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 42.

⁹² *Ibidem*, p. 11.

⁹³ Cf. *ibidem*, p. 16.

ximo Confessor, Gregório de Nissa, Pseudo Dionísio o Areopagita, Santo Anselmo, Santo Agostinho, São Boaventura, São Tomás de Aquino e Duns Escoto, desenvolve uma reflexão que procura a inteligibilidade daquilo a que o coração adere por amor, ou seja, uma reflexão de cúmplice relação entre a razão e a fé, de ordem vivencial que se amplia à contemplação e à mística sem decair nos irracionalismos ou fideísmos⁹⁴.

A sabedoria que proclama é a que recebe do testemunho do Santo de Assis pela aceitação humilde do diverso, pelo respeito do outro, e pela recusa da imposição de ideias. A tradição a que pertence é a do Logos greco-romano-cristão sobre os temas do uno-múltiplo, ser-devir, corpo-alma, eternidade-tempo, divino-humano, criador-criatura, participação e transcendência, finito-infinito. A sua metafísica é a da Criação, a qual tem início de forma virtual e inacabada em gérmen na eternidade da ideia e da forma para se cumprir existencialmente na sucessão temporal da diversidade e multiplicidade, não por queda, mas por excedência amorosa para tudo reunir na Comunhão gloriosa. Para Maria Cândida Pacheco, os dados fundamentais da metafísica cristã da Criação a que aderiu são os seguintes: «o universalismo de Deus Criador, a valorização da Revelação como Logos que se busca entender racionalmente, a noção vectorial e linear do tempo que se projeta escatologicamente»⁹⁵.

O seu pensamento cristão tem na transcendência radical do Logos criador, expressa pela noção do mistério insondável da plenitude do Absoluto, aquilo que o especifica, no sentido da comunicação de um dom gratuito que dá o ser e que não é completamente traduzível por conceitos: «O Absoluto não se esgota na revelação. Como mistério e plenitude, está para além da mutabilidade dos sendos, da explicação e da palavra»⁹⁶.

Perante a plenitude absoluta, a criação revela a presença do ser que tem carência ôntica, pois na sua mutabilidade depende do Criador eterno e imutável. A razão oferece ao homem a possibilidade de tomar consciência desta relação de semelhança e dissemelhança ontológica entre o Criador absoluto e a pluralidade das criaturas finitas. Mas esta racionalidade vive num conflito, pois o Absoluto que a funda está para além dos seus próprios limites naquilo que a autora designa de uma «meta-racionalidade»: «A Revelação a que se adere pela fé, ao ser assumida racionalmente – e tê-lo-á de ser sempre, com maior ou menor intensidade – gera, em antinomia uma desqualificação, mas também, uma sublimação da mesma razão»⁹⁷.

A Revelação, a que se adere pela fé, constitui-se como um ponto de partida para o pensar filosófico que a procura entender pela razão. O percurso gnosiológico tem início na experiência atemática do Absoluto transcendente,

⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 23.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 129.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 134.

passa pela dialética da inteligibilidade especulativa e termina na contemplação que tende à visão. Ou seja, este movimento encerra o labor de uma razão que se desenvolve e autonomiza e de uma meta-razão que, dos limites do humano, se distende e abre para a totalidade englobante que nunca se esgota, impedindo o fechamento na clausura do entendimento. A fé exige que a razão manifeste e clarifique os conteúdos da Revelação pela especulação e que se amplie ao meta-racional pela contemplação, porque, da mesma maneira que recusa o estrangulamento do discurso lógico-analítico, também recusa o irracional e o absurdo do discurso mítico e supersticioso. E neste âmbito a filósofa dialoga com Heidegger e com M. Baptista Pereira para afirmar que a verdade originária pertence à condição vital do ser no mundo e não pode ser interpretada apenas de forma teorética⁹⁸.

A noção de criação como realidade temporal, desenvolvida por Santo Agostinho, já está conceptualizada em São Gregório de Nissa por contraposição com a realidade única, simples, imutável e inalterável de Deus criador que, na sua eternidade, subsiste absolutamente em si mesmo numa plenitude de Ser que não é algo de estático, mas é pensamento e vida ativa, traduzida em termos cristãos pelo mistério do amor relacional trinitário: «Deus é Vida que Se conhece e Se ama como Pai, Filho e Espírito, e é esse mistério de eternidade que se comunica à criatura, chamando-o à vida, na medida em que d'Ela participa»⁹⁹. As criaturas devem o seu ser, na condição de devir, a este movimento que participa no dinamismo ilimitado da plenitude eterna de Deus transcendente. Não são uma imitação da eternidade como defendia Platão, nem são uma necessária queda ou afastamento da vida supra-temporal como defendia Plotino, mas são uma forma nova de ser diferenciada do Criador, por sua vontade livre e de forma contínua numa relação de ordem vertical¹⁰⁰.

O homem, apresentado unitariamente como composição de alma e corpo, não é concebido como um espírito que incarna no cosmos, decaído de uma perfeição originária pré-existente, como em Orígenes, mas surge como fruto de uma evolução cósmica. Num diálogo de íntima afinidade filosófico-teológica, recorda Maria Cândida Pacheco, que de acordo com a metafísica evolucionista de São Gregório de Nissa, o Criador origina os princípios, as causas e as potencialidades, atribuindo-lhes um dinamismo intrínseco que será atualizado na progressiva e ordenada produção de seres cada vez mais perfeitos no desenrolar dos tempos até ao aparecimento do homem:

Deus pensou a realidade criada e esta existiu: projeção imediata, na unidade do Seu querer e actuar. Mas, na medida em que a pensou

⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 141.

⁹⁹ *Idem*, S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 222.

¹⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 224.

como um todo ordenado – um κόσμος, na acepção clássica da palavra –, o acto criador, intemporal e totalizante, tornou-se o princípio de uma organização sucessiva e gradual de todo os seres, virtual e dinamicamente contidos numa espécie de germes actuates. Assim, em conexão harmónica, cada um dos seres atingirá o seu próprio fim, definindo uma história – a da matéria à vida e desta à consciência.¹⁰¹

Esta ordem criada tende para o infinito no devir histórico através de um movimento linear, constituindo-se como o tempo da salvação do homem, com uma dimensão mística e escatológica. Esta dialética ascensional para a plenitude de ser não é circular, como ainda aparece nas primeiras obras de São Gregório de Nissa por via da teoria da dupla criação herdada da Escola de Alexandria, mas é, ao mesmo tempo, linear e espiralar através de estádios sucessivos e de um adensamento temporal no desenvolvimento dos ritmos da matéria e do espírito da humanidade. O discurso usado não acentua a queda nem afirma a morte como consequência do pecado, mas refere-se à morte como consequência natural da vida ligada à contingência da temporalidade. Por outro lado, a perenidade do espírito não é natural, como na tradição da filosofia clássica, mas exige uma participação íntima no ser divino por dom gratuito. Enquanto espírito que participa na eternidade de Deus, a existência humana temporal tem possibilidade de um progresso infinito no movimento contínuo do impulso criador: «O tempo psicológico abre-se, assim, a uma dimensão mística e escatológica, decorrentes, sempre, de uma ação livre»¹⁰².

Partilha a autora com São Gregório de Nissa que os seres criados se vão formando ao longo dos tempos, mas apenas se realizarão plenamente na escatologia. Quer isto dizer que a realização plena do homem, de acordo com a sua criação à imagem e semelhança na intencionalidade divina, só se concretizará na realização escatológica. O homem não pré-existe na condição celestial ou angélica de um pleroma, como em Orígenes, mas sim na intencionalidade divina e, por isso, quando se der o fim da história e a consumação da nova Criação, dá-se a coincidência com o princípio que é na intencionalidade de Deus¹⁰³. O pecado original e o paraíso terrestre têm um significado simbólico e remetem para a anterioridade espiritual na intencionalidade divina, onde a humanidade existe como imagem perfeita. Desta maneira, Maria Cândida Pacheco concebe o dinamismo soteriológico da criação, não de forma maniqueia, com a possibilidade da eternidade do mal, mas no sentido da apocatástase na beatitude eterna de São Gregório de Nissa: «A história da salvação é, assim, a invasão progressiva do bem, reduzindo o mal até o eliminar completamente»¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰² *Ibidem*, p. 246.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 215.

Samuel Dimas

CAPÍTULO SÉTIMO

CRIAÇÃO, MORTE E REDENÇÃO NAS VIAS ANTROPOLÓGICAS, ONTOLÓGICAS, ÉTICAS E MÍSTICAS DA METAFÍSICA QUE ADMITEM A CONCOMITÂNCIA DEFINITIVA DA SALVAÇÃO E DA CONDENAÇÃO

7.1. As relações entre razão e fé, esperança e caridade no signo do Neotomismo

Jesué Pinharanda Gomes

7.1.1. A Filosofia como conhecimento do amor de Deus em Francisco Xavier Rondina

O movimento pela restauração do ensino da Filosofia segundo a doutrina e o método de S. Tomás de Aquino é solenemente oficializado pela encíclica *Aeterni Patris* (4.8.1879), do Papa Leão XIII, que, mediante esse documento confirmou a vantagem de restituir o ensino das ciências e da Filosofia às normas mais puras da Fé católica numa época dominada (segundo a encíclica) «por más opiniões acerca das coisas divinas e humanas».

De acordo com um generalizado consenso, e sem desprestígio para outras tradições escolásticas (por exemplo, Augustinianismo e Escotismo), o método tomista era visto como o paradigma do Magistério e da sistematização das ciências ordenadas pela razão natural à luz da fé.

As dificuldades erguidas às instituições eclesiais no pós-Revolução Francesa, com as limitações secularistas postas às Ordens Religiosas e aos Seminários, colocaram em gravíssimo exílio o florescimento das artes especulativas, (Filosofia e Teologia) como se verificou no nosso país desde o consulado pombalino, pelo que se tornava necessário descobrir a melhor via de libertação e de crescimento, que ocorrem no ambiente da renovação escolástico-tomista, abrindo um novo ciclo na idade contemporânea, ciclo esse já por alguns denominado de 3.^a Escolástica e, por outros, de Neotomismo.

A nova sementeira, ou replantação, ocorreu de modo especial em Itália, em que autores como Caetano Sanseverino e Tomás Liberatore, entre outros,

produziram compêndios de Filosofia em latim para uso das escolas eclesiásticas, tornando-se faróis de orientação no percurso que levou o Papa Leão a lançar sobre o movimento a bênção do Magistério¹⁰⁵.

À partida, o problema a resolver era o da produção de livros didáticos para os estudos internos das instituições religiosas (e, portanto, em língua latina) as quais poderiam inspirar livros equivalentes em vernáculo para as escolas dos Estados. Quanto a um neo-tomismo especulativo, teórico ou exegético, epistemológico ou hermenêutico, seria fruto desse escolar ponto de partida.

Jesuíta italiano, Francisco Xavier Rondina (1827-1897) incorporou-se no grupo que chegou (1859) a Lisboa, para efeitos da restauração da Companhia de Jesus em Portugal, mas pouco depois foi mandado para as missões no Oriente, fixando-se em Macau, onde exerceu as funções de professor do Colégio Seminário de S. José. Dez anos antes da encíclica leonina elaborou e editou o *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, obra em dois volumes (I. *Philosophia Theorica*; II. *Philosophia Practica ou Philosophia Moral, Social e de Religião*)¹⁰⁶, um contexto com atinado ajustamento às preocupações já então vigentes na Igreja, quanto à ordem política e social. Pela data de edição da obra, Rondina tem jus a ser incluído na lista dos autores pré -«Aeterni Patris» e, portanto, entre os preparadores do Neotomismo. Aliás, e de passagem, refira-se que o Padre Rondina era um intervencionista social e um pragmático nas questões político-sociais, bastando citar aqui, a título de curiosidade, dois títulos: A Divindade de N.S.J.C. reivindicada (sic) contra Ernesto Renan (1864) e Pio IX perante a Revolução (1871)¹⁰⁷.

O compêndio era destinado a estudantes jovens, obedecendo às práticas regras didáticas, pelo que dele não constam voos especulativos na ordem ex-tática ou mística. Trata-se de um instrumento de trabalho com evidente respeito pela razão natural. Na elaboração do livro, Rondina tomou por modelo a filosofia exposta na *Suma Teológica*, reduzida a método por dois afamados professores da sua época, Goudin e Liberatore, embora se socorra de Rosmini, Balmes e Suarez, este último muito seguido no tomismo jesuítico, mesmo em Portugal, onde, como se sabe, viveu e ensinou.

¹⁰⁵ Texto vernáculo da encíclica in P. Q. Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmão, 1979, pp. 281-197. Para demais informação cf. F. Deusdado / P. Gomes, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmão, 1978, ou, de modo breve, Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. 3, Circulo de Leitores, pp. 304-306.

¹⁰⁶ Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, Macau, Tip. do Seminário de S. José, 1869, p. 539; Vol. II, *idem*, 1870, p. 372. Os exemplares da Biblioteca Nacional, encadernados num único volume, pertencem ao Colégio do Barro (T. Vedras) da casa de Jesus.

¹⁰⁷ Regressando a Roma, foi redator da revista *Civité Cattolica* e escreveu livros de viagens incluindo, as que fez na época em que passou pelo nosso país.

Quanto ao geral, é como vimos; quanto à Metafísica especial e à Cosmologia desvia-se um tanto do «trilho seguido pela filosofia escolástica», em face da conveniência de recorrer aos conhecimentos dos físicos e naturalistas modernos¹⁰⁸. O ponto de partida envolve a díada capital: a filosofia perante a razão.

Nenhuma ciência acharemos que mais cultive o espírito, que mais eleve o pensamento, que mais apure e fortaleça em nós o sentimento do belo, do justo e do honesto, como a filosofia. Ela é a ciência que abrange na sua vasta esfera o múltiplo objeto das demais ciências, e que dilata o seu grandioso horizonte além dos limites da criação, até à região do incriado e do infinito. É ela a ciência que tem por fim sondar, até onde chegam as forças da razão humana, os abismos da Divindade e do espírito humano, penetrar até às razões últimas das cousas, e elevar-se à contemplação dos eternos princípios que regem o mundo moral e físico. É ela a ciência que serve de base a todo o edifício dos conhecimentos humanos; porque todas as outras ciências se estribam sobre os axiomas e princípios universais de que trata a filosofia, a qual com toda a razão se pode chamar ciência fundamental. Sem ela, a jurisprudência é um corpo sem alma; a retórica, uma larva sem corpo; a teologia, um edifício sem alicerces; a medicina, uma disposição para o materialismo; as ciências naturais um acervo informe de materiais sem ordem e disposição científica; a história, uma coleção de factos distribuídos sem método e narrados sem crítica (...) A mesma poesia sem a filosofia é destituída de todo o fundamento científico.¹⁰⁹

A própria experiência carece da razão filosófica: «A razão e a experiência (...) mostram que para (...) combater a tendência para o material e o sensível, não há melhor expediente do que inspirar-lhe o amor às disciplinas racionais, das quais é próprio elevar o espírito acima da matéria»¹¹⁰. Qual, então o objeto da Filosofia? «É todo o ente enquanto ente. Divide-se o ente em lógico, como é todo o acto de razão; em metafísico, como é o universal (...) que transcende a ordem natural; e físico, como é tudo o que existe na ordem natural e visível; e em moral, como é o ato da vontade contemplado na ordem moral»¹¹¹. Em síntese, remete para Sócrates, a quem atribui o dito: «Philosophi officium esse divina noscere et humana regere» – conhecer as cousas divinas e governar as humanas¹¹².

¹⁰⁸ Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica et Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, vol. I.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. II-III.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 2.

¹¹² *Ibidem*, p. 4.

A filosofia também inere à religião, o diálogo entre a Fé e a razão, sendo natural mas sublimante. «Passando da religião natural para revelada, mostra aquela os fundamentos desta, e põe em harmonia a razão e a fé». Melhor: «Assim como a graça não destrói a natureza, mas a supõe; assim também a luz da fé não destrói a luz natural da filosofia», que opera como um «catecismo para a fé», no dizer (cita) de Clemente Alexandrino¹¹³. Outro superior dom cabe à Filosofia: é ela que «contempla a Deus como autor das cousas criadas, que estuda os atributos, as operações divinas e as relações que daí resultam. É a Filosofia que contempla no mundo visível as imagens criadas das perfeições divinas; e com isto engrandece e aperfeiçoa em nós o conhecimento e o amor de Deus»¹¹⁴.

Cerne operativo da filosofia a caminho dos últimos fins é a verdade, ou conformidade das coisas com a ideia que as representa, sendo ela de três modos: – lógica (conformidade da ideia com o objeto), metafísica (conformidade do objeto com a ideia do arquétipo divino, – a verdade é a realidade (*verum est id quod est*); e moral (conformidade do sinal ou palavra com a ideia). Regra tomista: *Veritas est adequatio rei et intellectus*. Verdade, Bondade e Beleza (Belo) instituem-se como a tríade digna da ascese gnoseológica. Nos três elementos, que se ordenam para um final unidade, arfa o anelo da perfeição, que a razão só em Deus alcança. Valores espirituais, eles florescem em Deus, «fonte e princípio de toda a beleza»¹¹⁵ e, pois, de toda a verdade e de toda a bondade. No discurso sobre a teodiceia natural, Rondina deixa assomar o que nos agrada designar de «teologia sacerdotal».

As teses e os axiomas em vista pertencem à gnosilogia e à teologia natural, que encerra com um breve mas intenso trecho acerca dos «segredos inacessíveis da providência de Deus», e dos «profundos mistérios de uma natureza superior a todo o conceito humano», e só divina. «Se tudo o que pertence à divindade pudesse por nós ser compreendido, ou Deus não seria Deus, ou o homem seria Deus»¹¹⁶. O padre Rondina efetua então o que diremos constituir um salto do exercício da razão natural para a revelação da fé, ou melhor dizendo, ascende da teologia natural à teologia sagrada.

É no 2.º volume que define e propõe os últimos fins do homem, a sua finitude, o que é próprio desta vida terrena, «felicidade imperfeita» e o exílio no mundo, onde a humanidade espera um libertador, um Príncipe da Paz. A culpa humana é infinita, por ser uma ofensa ao infinito, pelo que a reparação deve também ser equivalente, infinita¹¹⁷, só por ajuda divina podendo ser satisfeita. Eis, por conseguinte, a entrada de Jesus Cristo na economia salvífica. É pelo Filho que Deus recebe a justa reparação. Ele constitui o

¹¹³ *Ibidem*, pp. 5 e 6.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹¹⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 206.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 579.

¹¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 366.

centro escatológico, mediante os mistérios da Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição: o limite da história humana é o mesmo Cristo, que une o Pai a si mesmo pelo Amor ou Espírito Santo. Cristo surge aqui, não tanto como eixo da história, mas como seu último fim, o infinito limite. Rondina ascende para o reconhecimento de Cristo e do Espírito Santo, para a exigência de uma filosofia cristológica e pneumatológica, que inclui a remissão do pecado, a comunhão dos santos, comunhão esta que propõe como sendo «a verdadeira Igreja de Jesus, depositária da religião revelada»¹¹⁸.

Definitivo, limite da morte e da vida, argumentado pela Razão e revelado ou confirmado pela fé, é esse que de si mesmo afirma ser o Princípio e o Fim, o Alfa e o Omega (Ap. 1,8 e 21,6).

7.1.2. Da luz da razão à alma aos pés de Jesus em Tiago Sinibaldi

Anterior à encíclica *Aeterni Patris*, o compêndio de Filosofia macaense devido ao P. Francisco Xavier Rondina, preconizou como que a primeira necessidade após a entrega daquele documento ao povo de Deus pelo Papa Leão XIII. Em virtude de circunstâncias que respeitam à história da Igreja em Portugal, o desafio leonino teve de enfrentar dificuldades múltiplas, incluindo a inexistência de uma Faculdade de Filosofia (Racional), e um certo anclamento da Faculdade de Teologia coimbrã, ainda por cima, padecendo da perturbação interna, derivada das polémicas sobre os direitos de jurisdição (regia ou episcopal...). Contudo, na Faculdade de Teologia verificam-se as presenças magistrais de Augusto Eduardo Nunes, autor de umas *Institutiones Theologiae Fundamentales* (1886) e de Bernardo Augusto Madureira, que publicou três volumes das *Institutiones Theologiae Dogmaticae* (1890-1893), nestas obras se sentindo já uma certa incidência tomista, que, bem o sabemos, era matéria irradiada com o aristotelismo da Escolástica pombalina. Nas escolas eclesiásticas, à falta de manuais latinos de origem portuguesa, os professores recorriam ao *Curso de Filosofia Escolástica*, em francês e latim, dos teólogos franceses Albert Farges e Desiré Barbedette. O famoso Curso de Filosofia, elaborado pelo Cardeal Mercier, belga, veio a ser traduzido e editado pela Empresa da Revista Católica (Viseu, 1904), em quatro volumes, mas dada a sua complexidade, ignoramos se teve algum sucesso no ensino secular, já que o eclesial obrigava à língua latina. Nos Liceus houve multiplicidade de compêndios, uns ecléticos, outros positivistas, mas, em matéria de manual tomista, depois do recebido de Xavier Rondina, só voltámos a ter outro, também de autor italiano, Tiago Sinibaldi, residente em Coimbra.

Motivado pelas iniciativas leoninas e encantado pela menção que o Papa fez dos Conimbricenses na encíclica, o bispo D. Manuel Correia de Bastos logo em outubro de 1879 introduziu no Seminário uma cadeira de Filosofia Tomista, preparatória de Teologia, cadeira essa cuja regência entregou ao

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 371.

teólogo bracarense, professor na Faculdade de Teologia, Luís Maria da Silva Ramos, que por lá se demorou até 1883. Não podendo continuar, outros professores lhe sucederam, mas sempre a título precário. Para apoiar a cultura tomista, o bispo fundou a excelente revista *Instituições Christãs* (1883-1893), onde podemos ler algumas das primícias neotomistas de pensadores portugueses, sobretudo de confronto com as ideologias vigentes: materialmente, evolucionismo, etc.

Aproveitando a viagem a Roma, para a visita *ad sacra limina*, o bispo de Coimbra solicitou ao Papa que lhe arranjasse um professor para a cadeira. Obteve, por deferência dos Jesuítas, a nomeação do professor Padre Tiago Sinibaldi, que já regeu o ano letivo iniciado em 1886, e tornou-se colaborador relevante da já mencionada revista.

No Seminário, Silva Ramos guiava-se pelo manual de Sanseveriano, mas alguns eruditos – Lopes Praça incluído – acharam que seria muito bom que Sinibaldi produzisse um compêndio em língua portuguesa, para estudantes seculares dos Liceus, e outros. Sinibaldi acedeu e publicou então o livro que de facto Lopes Praça se serviu na formação do Príncipe D. Luís Filipe de que foi professor¹¹⁹.

Intitulou o compêndio *Elementos de Philosophia*, em dois volumes (I, Coimbra, 1891, contendo a Lógica, a Ontologia e a Cosmologia Geral, e II, *Idem*, 1892, contendo a Cosmologia Especial, a Psicologia e a Teodiceia. Não escreveu logo o capítulo sobre a Ética, mas satisfaz a lacuna na 2.^a edição (1894), sendo de anotar que, ensinando Filosofia no Liceu de Viana do Castelo, o padre bracarense Martins Capela elaborou, para uso complementar do compêndio de Sinibaldi, que adotara uns apontamentos intitulados *Noção Sumaríssima dos Princípios da Ética* (1893)¹²⁰. O manual constituiu um evidente sucesso editorial, a breve trecho, sendo preferido no Brasil, e ainda veio a editar-se pela 5.^a vez em Roma, onde Sinibaldi já residia desde 1900, ano em que para lá foi enviado na qualidade de Reitor do recém criado Colégio Português, cuja missão era a de formar formadores para o Clero português¹²¹.

¹¹⁹ Praça já se distinguira como autor da *História da Philosophia em Portugal* (1868) nova edição, preparada por P. Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1988.

¹²⁰ Teve forte posição em defesa do Tomismo, o Padre Manuel José Martins Capela (1842-1925), autor de ensaios promocionais do ensino, sendo o mais importante intitulado *Oportunidade da Filosofia Tomista* (Braga, 1892). Foi dela professor no Seminário Conciliar. A sua obra como escritor e como arqueólogo é notável, mas curou menos de escrever filosofia especulativa propriamente dita. Segundo um seu especialista, «o Tomismo não encontrou em Martins Capela um filósofo ... mas um homem que o viveu e testemunhou plena e integralmente», tendo sido «um conceituado professor de Filosofia». Cf. J. M. Cruz Ponte, «M.C., um divulgador do Neotomismo», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 48, 1992, pp. 321-347. A sua obra dispersa acha-se compilada no volume *Escritos Dispersos*, com estudos prévios de José V. Capela, Adelino Salgado e Cruz Pontes, Camara Municipal do Bouro, 1992.

¹²¹ Depois do livro de Sinibaldi só voltou a aparecer outro livro com *Lições de Filosofia Tomista*,

Tiago Sinibaldi propôs o curso como uma profissão na filosofia do Aquinate, exposta e acomodada às exigências dos tempos modernos, e confessa repetir noções de outros autores tomistas, entre eles, Liberatori e Sanseverino, ignorando, decerto, a experiência do seu confrade Xavier Rondina.

Em breve sinopse, já que o esquema e a doutrina são comuns, embora Sinibaldi esteja melhor documentado que Rondina, o autor parte do princípio de que a Filosofia é a «ciência que trata das causas supremas dos entes, descobertas pela luz da razão». Difere da Teologia, porquanto esta trata do estudo das mesmas causas, mas com o auxílio da revelação e da fé. Em Lógica, respeita o cânone aristotélico, considerando que a verdade, contingente ou absoluta, é imutável, pois se mutável, não é absoluta. À Metafísica incube o saber das causas supremas dos entes reais, sendo uma ciência, porque requer como necessidade metódica, a arte demonstrativa. À Ontologia pertence o ente universal; à Cosmologia as causas supremas do Mundo e do Universo, e à Antropologia, o homem, considerado na sua complexidade de corpo e de alma (e de espírito). A Teodiceia reflete acerca da ideia de Deus, segundo a razão natural, enquanto a Moral dirige os atos e os comportamentos humanos, para o seu último fim, ou causa final, à Ética incumbindo regular a moralidade dos atos da Moral humana, que supõe o Direito e a Justiça.

A vivacidade dos capítulos acerca da Ética e da Moral não faz esquecer a riqueza da Cosmologia, em que avultam as críticas refutativas das correntes materialista, evolucionista e panteísta, a par do ateísmo. Afirma a tese criacionista, a criação *ex nihilo*, só possível à onipotência divina. Deus é a primeira causa da existência, tal como no antigo Aristóteles, e fonte do movimento, da ordem e da vida. Corolários do Criacionismo: toda a criação é criada do nada; a criação é possível, não repugnando à razão natural; ela constitui um ato divino e apenas divino; o mundo depende de Deus pela criação de que é autor por livre vontade. Contra as teses da eternidade do Mundo, propõe que este não criado desde toda a eternidade, que foi criado por um ato de amor e por amor é conservado e providenciado. Sendo criado, está sujeito à geração e à corrupção, tendo, no seu horizonte infinito, um fim¹²².

A alma é o princípio primeiro, pelo qual o homem vegeta, sente e entende, sendo criada imediatamente no momento da união ao corpo. Incompleta embora, é parte da natureza humana¹²³, tem carácter espiritual; a união ao corpo é substancial com esse corpo uma só (e não duas distintas) pessoa. À alma cabe o carisma do entendimento, melhor, do pensamento, que é função da alma e não do corpo, embora este seja veículo do senso para o intelecto.

em 1945, no Porto, da autoria de um engenheiro eletrotécnico, muito imbuído na doutrina do Anjo das Escolas, o Eng. Manuel Corrêa de Barros.

¹²² Tiago Sinibaldi, *Elementos de Philosophia*, vol. I, Coimbra, 1891, p. 78.

¹²³ *Idem*, *Elementos de Philosophia*, vol. II, Coimbra, 1892, p. 32.

Quanto à razão, «é a própria inteligência que, por meio do raciocínio, de uma verdade conhecida passa para outra desconhecida»¹²⁴, por exemplo, a imortalidade deduz-se da espiritualidade. A corporeidade está sujeita à geração e à morte, enquanto a alma, sendo criada espiritual, devém imortal: não é eterna, pois teve um princípio, mas é imortal.

A criatura humana é criada para um fim, que se identifica com a felicidade, a qual se define como o gozo do Bem particular e universal, a Caridade sendo a principal expressão do Bem, enquanto ato de amor desinteressado, pois o Amor leva a vontade a comprazer-se no Bem que a inteligência lhe aponta como algo de amável e de honesto por si mesmo, sendo o fundamento das virtudes morais¹²⁵. Em última instância, a felicidade sendo o fim da criação, encontra-se no Bem e o Bem Supremo (Felicidade suprema) é Deus, «bem infinito». Ora, o gozo da felicidade perfeita não é possível neste mundo, só se realizando na vida futura, como consequência dos novíssimos, segundo o mérito, no encontro com a face divina.

Tiago Sinibaldi reservou a doutrina místico-contemplativa para uma outra obra, de prática piedosa, publicada pela primeira vez em Coimbra (1897), mas que teve sucessivas reedições¹²⁶, – *A Alma aos Pés de Jesus. Exercício Devotos* – excelente guia para oração mental, vocal e mesmo contemplativa, em 31 práticas. A primeira meditação visa os fins do homem, de quem «Deus é o princípio»: «Não te enviou pedra, nem planta, nem animal irracional. Quis criar-te à sua própria imagem e semelhança. Elevou-te a uma vida sobrenatural e divina, adoptando-te por filho».

«Deus é o teu fim. Para que fim? Deus criou-te para que o servisses nesta vida. Conhecendo-O e amando-O e, por meio desse conhecimento e amor o possuísses eternamente no Paraíso». É este o negócio da maior importância. As meditações n.º 8 a 30 destinam-se à contemplação da imagem de Jesus «Se não fores semelhante a Jesus pela imitação, não poderás ser objecto do divino Pai; serás repellido do Céu, e condenado às penas do inferno» (...) Imitar Jesus obriga a que o coração se despegue de todos os bens criados». O Amor é o princípio da semelhança¹²⁷. Contemplar a «santíssima face de Jesus» como que assimila a alma contemplativa ao contemplado: a sua Face revela Beleza, Deiformidade e Amabilidade, por isso que o amor de Jesus há-de ser a principal e única devoção do cristão» O amor de Jesus é o fim, o termo, o complemento da própria perfeição¹²⁸.

Em Teologia, visão beatífica define-se como o conhecimento direto-intuitivo que vê a essência ou a natureza das coisas sem necessidade de abstrações,

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 228-238.

¹²⁵ Cf. *ibidem*, p. 351.

¹²⁶ Há uma 12.ª edição: *A Alma aos Pés de Jesus. Exercício Devotos*, Lisboa, União Gráfica, 1959.

¹²⁷ *Ibidem*, meditação n.º 8.

¹²⁸ *Ibidem*, meditação n.º 31.

analogias, imagens, ou raciocínios¹²⁹. É um ver Deus tal como «Ele é» (1.^a Jo, 3,2), sendo esta visão própria dos anjos. O entendimento humano pode chegar a ver a causa primeira e a essência divina: Ver a Luz na Luz.

Este ver é imagem para o último fim que à criatura humana convém como dom de amor criacional: o Paraíso, «visão intuitiva da essência de Deus». «Abrem-se as portas do Paraíso e sobre a alma cai uma «torrente de luz», que a penetra e eleva à glória, «descobrimo-lhe a própria divindade». Então verá claramente como as Três Pessoas subsistem num única essência»: *fons vitae*, eterna felicidade¹³⁰.

7.1.3. Do otimismo relativo à plenitude da bem-aventurança em Deus no pensamento de Manuel Correa de Barros

O costume de proceder à iniciação através de compêndios didáticos, ou manuais escolares de filosofia tomista em língua portuguesa no ciclo do Neotomismo oitocentista, parece ter ficado nos limites da obra de Tiago Sinibaldi, sendo embora italiano, redigiu o seu livro em vernáculo para uso dos estudantes portugueses, facto apreciado por Leão XIII, a quem o autor dedicou o livro, e que escreveu uma carta gratulatória ao bispo de Coimbra. Essa carta consta do 1.º volume dos *Elementos de Philosophia*, tanto nas edições conimbricenses, como em outras posteriores. Sinibaldi, era um sacerdote, um mínimo de exigência apologética seria de esperar do seu modo de inteli-gir a filosofia, pois não podia, nem devia, minorar o seu carácter sacerdotal.

Se vencidos os entraves da I República e uma certa paz induzida no contexto socio-religioso português, foram múltiplos os artigos, estudos e abordagens, quase sempre aplicados à Teologia e à Apologética, inspirados no Neotomismo, ou deste promotores, não mais surgiu um compêndio de iniciação sistemática, pelo qual houve de se aguardar um bom meio século. E viria, pela mão de um leigo, e de um pensador cuja formação escolar era de carácter técnico-científico e não humanístico e teológico. Em todo o caso, provou, enquanto subscreveu, ter atingido uma alta nivelação nos domínios da cultura humanística, religiosa e teológica.

Referimo-nos ao Eng. Eletrotécnico Manuel Corrêa de Barros (1904-1991), portuense filho do médico oftalmologista, a quem dedicou filial memória¹³¹. Foi professor da Faculdade de Engenharia da Universidade do Porto, cientista tanto teórico como experimentalista, em que produziu contributos nas esferas das ondas eletromagnéticas, da teoria dos múltiplos e, como didata, sobre o ensino da Engenharia. Foi também cultor da literatura

¹²⁹ São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 3.

¹³⁰ T. Sinibaldi, *A Alma aos Pés de Jesus*, meditação n.º 31.

¹³¹ O Dr. Manuel Corrêa de Barros, *Médico oftalmologista, meu Pai*, Porto, Manufaturas Modesta, 1968.

inglesa, tendo traduzido para a nossa língua os *Soneths from the Portuguese*, de *Elisabeth Browning*.

Senhor de uma consistente formação católica, é autor de vários escritos dispersos sobre o «espírito católico», a ciência no diálogo com a religião, e participou em diversas congregações de estudos católicos, bastando, por agora, mencionar a sua tese ao I Congresso Nacional dos Homens Católicos (1950), sobre as responsabilidades dos homens católicos na hora presente¹³².

Defensor do princípio da fundamentação filosófica das Ciências, deu especial cuidado à formação intelectual da juventude, pelo que proferia conferências e participava em debates com estudantes. Em maio de 1942 proferiu, na sede da Juventude Universitária Católica do Porto, um ciclo de doze lições que reuniu em livro – *Lições de Filosofia Tomista*¹³³, que teve anos depois uma reedição revista, com o título de *Filosofia Tomista*¹³⁴. Imerso na meditação dos valores e parâmetros da Filosofia segundo S. Tomás, manteve, no decurso da vida, essa filosofia como ponto de mira. Depois do compêndio em que reuniu as lições, unificou em volume um considerável elenco de meditações temáticas, – volume esse intitulado *Reflexões de um Estudo de S. Tomás*¹³⁵.

As 12 lições correspondem às doze partes do volume *Filosofia Tomista*. Tendo em conta o público a que as conferências se destinavam, universitários de diferentes faculdades, Corrêa de Barros teve necessidade de investir pelo menos as três primeiras a título de prolegómenos, abrindo o escólio com uma resenha da história da Filosofia no tempo de S. Tomás, prossequindo na segunda parte com uma isagoge à ideia de Filosofia em que aduz a definição tomista: «ciência do ser em si mesmo e suas primeiras causas à luz da razão natural», pelo que se distingue de Teologia, que é ciência à luz da Revelação¹³⁶. Ordena a Filosofia segundo o cânone escolástico-tomístico, em sete disciplinas: a «filosofia primeira», dita Metafísica, onde se estuda o ser em si mesmo e nas suas primeiras causas; a Lógica (leis do pensamento); Psicologia (saber do homem vivo); Filosofia Natural (dos seres materiais); Moral (da bondade dos atos humanos); Apologética (sobre a credibilidade da Revelação); e Teodiceia (sobre a ideia de Deus pela razão). No entanto, já a «Filosofia primeira é toda orientada para o conhecimento de Deus como seu último fim»¹³⁷.

¹³² O romancista Francisco Costa (fal. 1988), muito informado do Tomismo e em cuja obra se encontram incidências (v. g. o romance *Cárcere* (1950), tal como nos romances de Manuel Ribeiro (fal. 1941) também participou neste Congresso.

¹³³ M. C. de Barros, *Lições de Filosofia Tomista*, Porto, Liv. Figueirinhas, 1945.

¹³⁴ *Idem*, *Filosofia Tomista*, 2.^a ed. Revista, Porto, Liv. Figueirinhas, 1970, 434 pp. Adiante citamos por esta segunda edição.

¹³⁵ *Idem*, *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás*, Porto, Lello & Irmão, 1982.

¹³⁶ *Idem*, *Filosofia Tomista*, p. 74.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 75.

Levanta o problema da receção da doutrina tomista no quadro da fé eclesial, e esclarece que a Igreja não priva nenhum fiel do direito de seguir outra filosofia, se for isenta de erros em questões de fé, de modo que, em conclusão, a Igreja recomenda o tomismo, mas não *o liga à fé*¹³⁸, como exigência desta.

Na terceira parte volve a um exercício historiográfico, narrando a vida das correntes filosóficas desde os tempos pré-aristotélicos (tónica em Aristóteles), até ao Neotomismo, focando os momentos maiores medievais e modernos. Do Neotomismo afirma constituir um movimento, não sendo algo diferente da escola tomista. Pelo nome não visa distinguir-se do tomismo antigo, mas antes visa continuá-lo e em todos os assuntos que S. Tomás não logrou versar, por isso que o propósito do Neotomismo é o de realizar, no século XX, o ideal sempre novo da filosofia perene¹³⁹. O núcleo constituído pelas partes n.º 4 e n.º 12 apresenta as preleções sobre as disciplinas curriculares já mencionadas, o homem sendo tema da oitava parte, a seguir à sétima, em que versa a criação e a angeologia, enquanto a ideia de Deus (ideia e ser) ocupa a sexta parte.

Ao modo de outros comentadores (veja-se o *Curso Teológico* de João de São Tomás) valoriza, para a demonstração da existência de Deus (minorando a importância do argumento ontológico), as cinco vias: motor imóvel (para o movimento), a primeira causa (para a existência), ser necessário (essência do ser e do existir), supremo ser (perfeição ilimitada do existente), ser ordenador (ordem da liberdade). São atributos divinos: simplicidade, asseidade, perfeição, bondade, infinidade, imutabilidade, eternidade, imensidade, unidade, inteligência, verdade, vontade, onipotência, amor, vida e bem-aventurança¹⁴⁰. A grandeza divina é assim tao inefável que todos estamos nas mãos de Deus, mesmo na ocorrência dos novíssimos, pois também no Purgatório as almas estão nas mãos de Deus, aguardando a definitiva assunção¹⁴¹.

No elenco dos atributos divinos, o Amor é atributo chave. Amor puro, por causa da simplicidade, identificamos o amor em Deus, com a sua essência. Como objeto de amor, Deus tem-se, antes de mais, a si mesmo, todavia, tem amor a todas as coisas em que reflete a sua bondade, e que são unidas a ele pela participação na própria bem-aventurança¹⁴². «Ora, o fim de Deus é a própria essência divina ... Não podemos, por isso, recusar-lhe a bem-aventurança, e bem-aventurança perfeita... A vida de Deus é felicidade sem limites, na plena posse, no pleno amor, no pleno conhecimento, da sua natureza perfeita, necessária, imutável, eterna»¹⁴³. É o destino ontológico do homem.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, p. 78.

¹³⁹ Cf. *ibidem*, p. 114.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, pp. 200-218.

¹⁴¹ Cf. *idem*, *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás*, p. 400

¹⁴² Cf. *idem*, *Filosofia Tomista*, 213.

¹⁴³ Cf. *ibidem*, p. 215.

Todavia, como pode o homem, imperfeito, aspirar a tão alto? A doutrina tomista responde com o chamado «otimismo relativo» – o Mundo, em que o homem está, é, dentro dos limites da criação, o *melhor*. Um bem da ordem criacional. Quanto a este bem, relativo, «é o que a matemática chama um máximo condicionado»¹⁴⁴. A providência vela como real governo do mundo. O bem, e só o bem, é o que Deus quer do mundo, a ponto de, do mal extrair o bem, sendo por isso que «permite que algumas das coisas que criou, produzam o mal, por acidente»¹⁴⁵. Na escada da salvação, o homem tem lugar privilegiado, mas, segundo o exegeta, quando Tomás diz «o nosso bem» não se limita ao homem, entende todos os seres, de cada um conforme o que é¹⁴⁶. Quanto ao homem, « façamos o que está na nossa mão; e nada receemos quanto ao que está só na santa, e paternal mão de Deus »¹⁴⁷.

7.2. Tiago Sinibaldi, Escatologia e Redenção

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira

7.2.1. Doutor Sinibaldi

Este sacerdote italiano, que se fez português, confessa que sua filosofia é a de Santo Tomás e alinha-se a Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, Zigliara, Pesch, Kleutgen. Trata-se da filosofia tomista que renasce na segunda metade do século XIX e que ganha um impulso extraordinário com o papa Leão XIII. Este mesmo papa felicita o autor na ocasião do aparecimento de seu manual *Elementos de Philosophie*, num breve de comentário de 20 de abril de 1893. Isto nos permite situar Tiago Sinibaldi no que se convencionou chamar de movimento neotomista.

O obituário de Tiago Sinibaldi, publicado por *La Civiltà Cattolica* de 1928, oferece-nos dados biográficos sintéticos sobre nosso autor, além de revelar sua importância para o orbe católico:

No dia 19 de agosto, depois de dolorosa doença, suportada com fortaleza cristã, mons. Tiago Sinibaldi entregava sua alma a Deus. Foi bispo titular de Tiberíades e secretário da Congregação dos Seminários e das Universidades dos Estudos. Nasceu em Civitella aos 11 de outubro de 1956. Feitos os primeiros estudos no Seminário de Orte e os cursos filosóficos e teológicos no Mosteiro de São Paulo,

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 232-233.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 234.

¹⁴⁷ *Idem*, *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás*, p. 402.

logo que consagrado sacerdote foi destinado pároco de Nazzano Romano. Doutorando-se em filosofia, foi enviado por Leão XIII, em 1885, para Coimbra, Portugal, para ensinar tal disciplina, aí permanecendo mais anos, honrado com a função de Arcediago da Catedral e nomeado comendador pelo Rei. Em 1902, Leão XIII, chamou-o novamente a Roma, destinando-o à direção do novo Colégio Português. Daí, em 1911, foi enviado por Pio X a Catanzaro, como reitor do Seminário regional calabrês e igualmente elevado à dignidade episcopal. Erigida a Congregação dos Seminários e das Universidades dos Estudos, foi nomeado seu secretário em 1915, sob a prefeitura do excelentíssimo cardeal Bisleti, aí permanecendo até o fim de seus dias. Escreveu em português um curso de filosofia escolástica, do qual cuidou ultimamente a quarta edição, e obras de piedade e de doutrina, como *O Reino do Sagrado Coração de Jesus*, *A Grandeza de São José*, entre outras.¹⁴⁸

Estas referências à sua vida são suficientes ao nosso escopo. Porém, seria importante ressaltar o papel que exerceu, a partir de 1915, na Congregação dos Seminários e das Universidades dos Estudos. Efetivamente, a Congregação lançara, no ano anterior, as famosas XXIV teses tomistas. Esta síntese que visava a caracterizar e distinguir o pensamento de Santo Tomás de outras tradições da filosofia cristã, vai exercer enorme influência sobre o estudo do tomismo e os destinos do neotomismo no século XX. Sinnibaldi insere-se neste conjunto de teses. Seus *Elementos de Philosophia*, publicado décadas antes, são uma exposição das ideias que aparecem resumidas no documento pontifício. Em que medida ele colaborara na redação deste documento é pesquisa que merece ser feita, especialmente porque o obituário acima enfatiza sua relação próxima com os sumos pontífices, desde a época de Leão XIII. Com efeito, o papel que Sinibaldi exercera na renovação do tomismo em Portugal e sua presença renovadora na Academia de São Tomás de Aquino¹⁴⁹, fundada em 1883 pelo bispo de Coimbra, Dom Manuel Correia Bastos Pina, deram-lhe gabarito para que se tornasse, posteriormente, figura fundamental na Cúria Romana.

7.2.2. A filosofia tomista de Sinibaldi

Muito foi o que fez em Portugal e, como consequência, para o Brasil¹⁵⁰, que adotou seu manual tomista em suas escolas. Chamado modestamente

¹⁴⁸ *La Civiltà Cattolica*, 1928, 79, v. III, pp. 455-456 (tradução nossa).

¹⁴⁹ Nuno Estêvão, «A Restauração do Tomismo em Portugal no século XIX: As Instituições Christãs e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, n. XVI, 2004, p. 44.

¹⁵⁰ O louvor que o papa Bento XV dirige ao trabalho intelectual e espiritual de Sinibaldi, em carta de 15 de fevereiro de 1917, atesta isto nos seguintes termos: «Profecto qua parte tuus liber res

de *Elementos de Philosophia*, este compêndio de filosofia tomista abrange as mais distintas disciplinas filosóficas, como era costume nesta sorte de composição: Lógica, Ontologia, Cosmologia, Antropologia, Teodiceia, na ordem especulativa; Ética e Direito Natural, na ordem prática. Este tratado abrangente não só tem valor em si mesmo e desenvolve uma filosofia tomista em relação às descobertas e aos problemas do tempo, vide de modo especial o tratado de antropologia, mas também pretende oferecer a linguagem e o método filosófico ideal para a teologia. É o que o próprio autor confessa em sua introdução. Ao discorrer sobre a necessidade do estudo que nos oferece, defende que a Filosofia:

a) demonstra certas verdades, que são o preambulo da Theologia revelada, com a *existencia* de Deus, a sua unidade, etc., – b) dá-nos noções precisas de alguns termos que se empregam na Theologia, e procura entre os seres creados algumas analogias para entendermos, de algum modo, verdades inacessíveis à nossa razão, – c) combate os adversários da Fé, mostrando a falsidade dos seus princípios ou a dedução ilegítima das suas conclusões.¹⁵¹

Estas três relações entre Filosofia e Teologia são tradicionais na escola tomista: ressaltam o valor de verdades filosóficas; a formação da terminologia teológica a partir da filosofia; e seu papel apologético. Por isso mesmo, seu pensamento teológico é, de certo modo, uma consequência de sua filosofia. É importante ressaltar, então, que elementos em concreto de sua filosofia determinam a teologia e a espiritualidade de Sinibaldi. Nosso juízo pretende apresentar elementos da filosofia de Sinibaldi e contrastá-los, aqui e acolá, com elementos que aprofundados e descobertos pelo movimento neotomista no século XX, ainda que posteriormente à produção literária de nosso autor. Isto porque cremos que estas conquistas do neotomismo pertencem à essência do pensamento de Santo Tomás e que, portanto, qualquer tendência da escola tomista deva ser julgada por ela.

Assumimos três critérios para avaliarmos o pensamento de Sinibaldi em suas grandes linhas. Em primeiro lugar, o tema central da metafísica de Santo Tomás de Aquino: a descoberta do ser como ato, ato intensivo de todos os entes e a consequente distinção real entre ser e essência nos entes: «Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus»¹⁵². Vejamos o que pensa Sinibaldi. No tratado de Ontologia, que é o segundo

divinas attingit, id spirat pietatis caritatisque ut mirum non sit, quod audimus, huius disciplinae alumnos, quorum manibus sit versatus, ex eo diligere et amare Iesum Dominum didicisse, eundemque et in Lusitania et per Brasiliani salutem animarum utilem fuisse.» (Vaticano, *Acta Apostolicae Sedis*, Roma, ano IX, v. IX, 1917, p. 107.)

¹⁵¹ Tiago Sinibaldi, *Elementos de Philosophia*, Coimbra, França Amado, 1906, p. 3.

¹⁵² Tomás de Aquino, *Suma Teológica* [I, q. 4, a. 1, ad 3m], v. I, Madri, BAC, 1994, p. 29.

tratado de seus *Elementos*, encontramos o termo *existência* em lugar de *ser* e que a referida distinção de Tomás é reportada como distinção real essência e existência¹⁵³. Esta é a atitude que se pode caracterizar de essencialismo¹⁵⁴. Em segundo lugar, o critério de que a perda da originalidade tomista do ser pertence ao tomismo de escola e isto tem importantes efeitos não somente na filosofia, mas também na teologia. Em terceiro lugar, relação entre espiritualidade e a especulação filosófico-teológica.

7.2.3. Espiritualidade, Redenção e Escatologia

Em *A Alma aos Pés de Jesus*, Sinibaldi oferece ao público católico um devocionário que consta de múltiplos recursos: sacramentais, orações devocionais a distintos santos, exercícios espirituais. As partes mais amplas desse conjunto são as «Meditações» e as «Visitas a Jesus Sacramentado». E a mais original são as «Meditações», que consta de trinta e um capítulos que percorrem a vida de Jesus Cristo aliada ao fim último do homem, sendo este, aliás, o tema da primeira meditação. A última versa sobre o Paraíso, de modo que se entende já de início que o autor pretende apresentar-nos um percurso para vida eterna. Trata-se de exercícios, inspirados no espírito de Santo Inácio, mas também na Imitação de Cristo, leitura explicitamente recomendada a cada meditação.

«Considera que Deus é o teu *princípio*», recomenda a abertura da primeira meditação. «Considera que a felicidade do Paraíso é a felicidade eterna»: eis a recomendação da última meditação. Entre o princípio e o fim situa-se a alma e sua peregrinação. Que caminho é este que nos apresenta o mestre tomista?

Retomemos a primeira meditação, isto é, a reflexão sobre o princípio. Deus criou-nos generosamente, e quis criar-nos à sua própria imagem e semelhança, dando-nos «um espírito tão grande nos seus pensamentos e tão nobre nos seus afectos»¹⁵⁵. O segundo momento desta meditação já aponta o fim da criação: «Considera que Deus é o teu fim. Para que julgas tu que Deus te criou? Para que fosses rico, glorioso? Para que passasses os teus dias nos gozos e nos divertimentos?»¹⁵⁶. As respostas já as sabemos: criou-nos Deus para

¹⁵³ Tiago Sinibaldi, *Elementos de Philosophia*, Coimbra, França Amado, 1906, p. 134.

¹⁵⁴ Essencialismo é a característica daquela ontologia que põe na essência a perfeição máxima do ente, seja por razões propriamente metafísicas, seja por razões gnosiológicas. Na disputa da distinção real entre ser e essência, conforme a terminologia de Santo Tomás, o essencialismo é caracterizado pela substituição do termo ser por existência. Contudo, num sentido mais amplo: «Chama-se essencialismo este culto do pensar conceitual que reduz o ente à essência e compreende esta como uma mera coerência lógica interna. O ente existente não seria mais do que a transposição da essência perfeitamente pensada do estado de possibilidade para o estado de existência.» (*Logos, Enciclopedia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1990, p. 260.)

¹⁵⁵ Tiago Sinibaldi, *A Alma aos Pés de Jesus*, Lisboa, União Gráfica, 1959, p. 34.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 35.

o Paraíso. Contudo, «considera que o pecado contém imensa malícia»¹⁵⁷, recomenda como que indicando que o Paraíso não está em nosso alcance sem a nossa boa vontade. Insere, pois, o problema do pecado: o pecado é malicioso porque é desobediência, desprezo e atentado.

A morte é o eco da vida, tanto o justo quanto o ímpio enfrentam a morte: «nunca assististe à morte do justo?»; «nunca assististe à morte do ímpio?»¹⁵⁸. Estas são as questões levantadas pela meditação terceira. O pecado agora reveste-se de sua forma mais poderosa, a morte. Haveria diferença entre a morte do justo e do ímpio? A diferença está no modo de viver a vida: «Cristão, qual será a tua morte?... Será a do justo ou a do ímpio?... Se quiseses a morte do justo, começa já uma vida boa e santa... Detesta os pecados passados..., emprega os meios para evitar os futuros...»¹⁵⁹.

O juízo final e o inferno são os temas das meditações seguintes. A escatologia tradicional é apresentada como exortação a uma vida mais santa: fim do mundo, juízo pessoal, condenação, salvação, ressurreição dos corpos, juízo final, deleite eterno dos redimidos.

As primeiras meditações, como vimos, abordam temas escatológicos com o fim de exortar a alma a uma vida mais santa. A partir da sexta meditação, Sinibaldi apresenta momentos centrais da vida de Jesus, modelo da vida cristã.

A meditação sobre o filho pródigo segue a narrativa bíblica com ênfase nos sentimentos dos personagens de modo a gerar identificação do fiel com o jovem pecador e conseqüente arrependimento pelos pecados cometidos. A passagem do sentido literal do texto para o moral é, pois, clara. A passagem para o nível espiritual eleva-se pela consideração da misericórdia divina, sem, porém, transcender as imagens humanas do coração. As meditações seguintes, sétima e oitava, versam sobre a escolha do caminho do justo e a recusa da impiedade: caminho do justo é a imitação de Cristo, pois «o amor é princípio de semelhança»¹⁶⁰.

Da meditação X à XXIII percorremos os fatos da vida de Jesus, do nascimento até a Ascensão. Os fatos são narrados com raras citações diretas do Evangelho. Neste sentido, inserem-se no tipo de espiritualidade subjetiva, que especula e medita sobre o dogma sem revisitar o próprio texto revelado, nem mesmo a longa exegese patrística. A vida de Jesus é reconstruída com a imaginação da fé:

Considera que a vida oculta de Jesus é uma vida de trabalho.
Um Deus que trabalha!... Aquelas mãos que sustentam o mundo
e que, se lhe tocam, abalam os montes, essas mãos varrem a casa,

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 75.

apanham lenha, serram madeira, aplainam tábuas!... O Senhor do Paraíso reduzido à condição de pobre operário!... Podia Jesus viver, desde o nascimento, no meio das grandes cidades; podia, desde a infância, com a luz da mais alta sabedoria, deslumbrar todas as inteligências e, com a força dos mais assombrosos prodígios, comover todos os corações... Podia, e contudo passa trinta anos numa vida de trabalho!...¹⁶¹

Jesus pensa, Jesus fala, Jesus opera. Esta é a estrutura da meditação que trata da vida pública de Jesus. Daí vem o nosso exame de consciência: «Examina a tua consciência e, se conheceres que, nos teus pensamentos, palavras e obras, não tens tido em vista a glória e o agrado de Deus, mas sim a satisfação das tuas paixões, do teu amor próprio, arrepende-te e promete emendar-te»¹⁶².

O sofrimento de Jesus, sua paixão, ocupa o maior grupo temático das meditações, da meditação XIV à XXI. A ênfase na paixão de Cristo é coerente com a concepção redentora de Sinibaldi: «Considera que o amor de Jesus Cristo pelos homens em nenhum acto revelou tão claramente, como na sua dolorosa Paixão e Morte...»¹⁶³; ou ainda: «Num horto começou a nossa ruína, e num horto vai começar a nossa Reparação!...»¹⁶⁴. Para exprimir a ideia de um Deus flagelado, o nosso autor mais do que nunca carrega nos adjetivos e nas imagens que possam persuadir o leitor do profundo sofrimento do Cristo que desta forma nos redime:

Considera que Jesus, assim banhado em sangue e exposto ao ar, que mais lhe exacerbava as feridas, procurou os seus vestidos para se cobrir... Pobre Jesus! Já se não reconhece!... Mas a crueldade dos seus inimigos não está ainda satisfeita, e inventa novos e mais terríveis tormentos... Sequiosos ainda de sangue, exclamam: «O impostor chamou-se Rei; ponhamos-lhe, pois, nos ombros a púrpura, nas mãos o ceptro, na cabeça a coroa!...» E levantam da terra a vítima divina, arrancam-lhe violentamente os vestidos, renovando assim todas as chagas e todas as dores...; e, entre sorrisos de escárnio, cobrem-lhe os ombros feridos com um pedaço de púrpura..., põem-lhe na mão uma cana..., e na cabeça uma coroa de agudíssimos espinhos!... Aqueles espinhos trespassam a pele..., abrem as veias..., rasgam a carne do Filho de Deus!... O sangue inocente corre abundante das feridas abertas, banhando a fronte, os olhos, os cabelos, as faces, a boca de Jesus!...¹⁶⁵

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁶² *Ibidem*, p. 97.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 112.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 127.

Esta teologia da cruz que, como se disse, é natural à espiritualidade de Sinibaldi, pertence àquela tradição, encampada pelo tomismo de escola e que, em parte, fora assumida pelo próprio Tomás, tem sua origem na Idade Média cristã e é levada ao extremo na escolástica barroca. Por isso mesmo a ressurreição de Jesus é tratada em única meditação, em contraste com as meditações da paixão e da morte que abarcam vários capítulos meditativos. Por isso mesmo, o autor não atinge os graus de profundidade que pretendia nas meditações anteriores. A ressurreição é contemplada, uma vez mais, a partir do próprio corpo mutilado por sua paixão e morte: «Ó meu Jesus, adoro o vosso Corpo divino, não desfigurado e coberto de sangue, mas fulgurante de beleza e de esplendor...»¹⁶⁶.

À ressurreição, sucede a meditação sobre a ascensão: como o coração deve estar onde está seu verdadeiro bem, nosso coração e nossas emoções devem-se elevar com a ascensão de Jesus: este é o princípio mais importante proposto por esta meditação, que se deveria completar com o Pentecostes. Contudo, em consonância com a teologia que o inspira, Sinibaldi não lhe dedica meditação alguma. E o tema de Pentecostes, a presença de Deus em sua Igreja é substituída pela presença de Jesus Cristo na Eucaristia, na qual se enfatiza mais a presença de Jesus do que a participação em sua páscoa.

O Paraíso consiste na visão intuitiva da essência divina, onde a alma vê todas as perfeições divinas que, agora, são conhecidas diretamente, em Deus mesmo, não mais com a mediação das perfeições análogas das criaturas. Esta visão implica a visão do amor entre as Pessoas da Trindade e de Maria e dos anjos e dos santos. Esta é a felicidade reservadas aos que foram redimidos e entraram na glória divina. E é nesta visão de Deus que crescerá o nosso amor. Este aspecto unitivo com Deus completa de modo ontológico o que o aspecto da contemplação exigia em sua dimensão terrena. Esta glória e este amor, esta luz e este ardor serão comunicados ao corpo no momento de sua ressurreição. Esta meditação insere suavemente os temas fundamentais da escatologia cristã, uma vida eterna na glória. Dentro do mesmo movimento neotomista e na mesma linha espiritual, Garrigou-Lagrange confirmará esta relação entre a contemplação nesta vida e na eternidade:

La vérité de cette conclusion apparaît plus encore si l'on remarque que la *grâce sanctifiante*, étant *de soi ordonnée à la vie éternelle*, est aussi ordonnée de même *au prélude normal et immédiat de la vision beatifique*.

Or ce prélude n'est-il précisément l'exercice éminent de la foi infuse éclairée par les dons de sagesse et d'intelligence, c'est-à-dire, la

¹⁶⁶ Tiago Sinibaldi, *A Alma aos Pés de Jesus*, Lisboa, União Gráfica, 1959, p. 152.

contemplation infuse de la bonté divine et de son rayonnement, avec la charité parfaite et le vif désir de la vision beatifique?¹⁶⁷

No outro expressivo trecho de *A Alma aos Pés de Jesus*, ou seja, o que se intitula «Visitas a Jesus Sacramentado», o autor oferece ao fiel trinta e uma visitas nas quais se contempla Jesus Eucarístico por meio dos momentos mais importantes de sua vida narrados nos Evangelhos. Estes momentos são evocados sem as citações e as passagens bíblicas correspondentes, e cabe a memória do fiel segui-la por meio das imagens criadas pelo próprio autor. À diferença do que se dá na parte anterior, nesta, encontramos uma reflexão sobre Pentecostes. O Espírito é santidade, amor, graça, ele desce sobre os que estão no Cenáculo. Mas, ao relacionar o Espírito com a Eucaristia, não se vê claramente o sentido dessa passagem, a saber, da presença do Espírito à presença do Cristo na Eucaristia:

Quem transforma a nossa humilde substância e na vossa Substância divina, tornando-nos semelhantes a Vós nos pensamentos, nas palavras e nas obras? O pão eucarístico... Quem infunde na alma dos santos a sobre-humana energia, com que lutam contra as paixões desordenadas e vencem os obstáculos que lhes impedem a consecução da virtude? O pão eucarístico... Quem obriga corações sensibílimos e almas afectuosas a separarem-se para sempre dos entes queridos, para levarem os benefícios da vossa fé aos países mais selvagens, onde os esperam, como recompensa da sua generosa dedicação, as privações, as contrariedades, a morte? O pão eucarístico... É sempre o pão eucarístico; pois, contendo a vossa Pessoa divina, este pão celeste contém o vosso Espírito, que é luz para as nossas trevas...¹⁶⁸

Não há propriamente uma pneumatologia aqui, de modo que se a presença do Espírito não parece supérflua, certamente ela não é teologicamente justificada. Algumas décadas mais tarde, o tomista de renome, Yves Congar, escreve:

De forma constante, a eficiência da graça dos sacramentos foi atribuída à eficácia do Espírito Santo, «virtus Spiritus Sancti». Isso significa que a ação sagrada celebrada na Igreja exige com acréscimo – mas um algo a mais que não tem nada de sobra facultativa! – uma vinda ativa do Espírito.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Réginald Garrigou-Lagrange, *Les Trois Ages de la Vie Intérieure: Prélude de Celle du Ciel*, Tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1939, p. 842.

¹⁶⁸ Tiago Sinibaldi, *A Alma aos Pés de Jesus*, Lisboa, União Gráfica, 1959, pp. 381-382.

¹⁶⁹ Yves Congar, *Creio no Espírito Santo, O Rio da Vida corre no Ocidente e no Oriente*, vol. 3, São Paulo, Paulinas, 2005, p. 329.

É interessante que o anexo em que o teólogo francês expõe esta doutrina chama-se justamente «A função do Espírito Santo na Eucaristia segundo a tradição ocidental», por isso mesmo ele complementa num parágrafo mais adiante, referindo-se a Santo Tomás: «Tomás preserva a atribuição da transubstanciação ao Espírito Santo como autor principal, mas, diz ele, isso não exclui a ação de um instrumento, isto é, as palavras do sacerdote»¹⁷⁰.

7.2.4. Conclusão

O percurso de nossa investigação, no aspecto da teologia e da espiritualidade, baseou-se, sobretudo, em *A Alma aos Pés de Jesus*. O cerne desta obra é o conjunto de meditações que desenvolvem uma espiritualidade baseada na imitação da vida de Cristo. Nela, percebem-se tanto os fundamentos filosóficos de Tiago Sinibaldi como os princípios de sua teologia.

Para a sua filosofia, tivemos como base os *Elementos de Philosophia*. Sua filosofia, embora neotomista, ainda está carregada pelas concepções das escolas tomistas que seguiram o Angélico ao longo dos séculos. Vê-se isto tanto no estilo quanto no conteúdo, que se expressam, respetivamente, na tendência apologetica de seus textos e na concepção essencialista do ser, herdada do tomismo de escola.

Sua teologia é marcada por esta mesma tendência formalista que desemboca numa espiritualidade centrada exercício da contemplação e da devoção. *A Alma aos Pés de Jesus*, que a obra em que propriedades espirituais são patentes, revela-se mais próxima aos exercícios de Santo Inácio de Loyola e à Imitação de Cristo do que à espiritualidade tomista. Os melhores momentos da obra são justamente aqueles em que o autor se detém a comentar as passagens bíblicas, sem o teor especulativo presente nas meditações mais teóricas.

A obra espiritual de Sinibaldi é, pois, devedora de sua filosofia especulativa e moral de cunho tomista, mais próximo à escola do que ao próprio Tomás de Aquino, pois a linguagem espiritual e teológica se influenciam reciprocamente. Esta conclusão põe em relevo, contudo, a tradição que caracteriza a espiritualidade tomista ao longo dos séculos, com tendências ora para a contemplação, ora para a devoção. Enfim, embora limitado pela espiritualidade da escola tomista, Sinibaldi evidencia o mais importante da espiritualidade cristã: que a contemplação desta vida é prelúdio da contemplação eterna.

7.3. A Metafísica de Cassiano Abranches: causalidade, finalidade e teologia filosófica

José Cachaço

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 338.

7.3.1. Introdução

O Padre Cassiano dos Santos Abranches, s.j. (1896-1983) foi docente e prefeito de estudos da Faculdade de Filosofia de Braga entre 1934 e 1976, da qual foi «principal obreiro»¹⁷¹, e fundador da *Revista Portuguesa de Filosofia*. Os estudos em Lovaina de 1926 a 1930 com os Padres Pierre Scheuer e Joseph Maréchal, s.j., foram decisivos na sua orientação filosófica: uma «posição aristotélico-tomista [...] aberta sempre a permanente diálogo com as mais modernas maneiras de filosofar»¹⁷². Destacou-se pelo estudo da obra de Pedro da Fonseca, autor sobre o qual dissertou em 1934 na Universidade Gregoriana, em Roma.

A obra *Metafísica*, publicada em 1956, recolhe alguns dos trabalhos que foi publicando na *Revista Portuguesa de Filosofia* desde 1945. Como tal, «não é um ensaio de metafísica, nem muito menos um curso de metafísica»¹⁷³, mas um «aprofundamento e assimilação pessoal do pensamento tomista na linha da neoescolástica» dos seus mestres lovainenses¹⁷⁴.

Neste breve estudo, procuraremos expor a reflexão do Padre Abranches sobre as noções metafísicas de *causalidade* e *finalidade*, insistindo, com o autor, na forma distinta como as duas questões são abordadas pela experiência sensível, empírica, própria das ciências, e pela experiência puramente intelectual da metafísica. Esta distinção entre o conhecimento intelectual e o sensitivo-racional (empírico), entre a metafísica e as ciências, é, com efeito, um dos fios condutores da *Metafísica*, como o Autor confessa no Prólogo: «[...] procurei mostrar qual o verdadeiro método metafísico, insistindo na distinção nítida entre os métodos científicos e filosóficos. Pelo que procuro pôr em relevo as diferenças destes vários sectores do saber humano, e qual o valor de conhecimento que possuem as ciências»¹⁷⁵.

No último capítulo exploramos a articulação que o Padre Abranches faz da teologia filosófica, tema que, aliás, já encontramos nas reflexões acerca da causalidade e da finalidade.

Os artigos do Padre Abranches caracterizam-se pela parcimónia de citações explícitas. Na nossa exposição procuramos explicitá-las, ligando o pensamento do Autor às suas referências, nomeadamente à obra de São Tomás de Aquino. Ilustraremos o diálogo que faz com o empirismo a partir do pensamento de David Hume. Por fim, ao tratar da sua teologia filosófica, completaremos o seu raciocínio com o trabalho do Padre Joseph Maréchal e de outros filósofos do tomismo transcendental.

¹⁷¹ Lúcio Craveiro da Silva, «Abranches», in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 1991, col. 18.

¹⁷² *Idem*, «Prof. Cassiano Abranches», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 34/1 (1978), p. 114.

¹⁷³ Cassiano Abranches, *Metafísica*, Livraria Cruz, Braga, 1956, p. 10.

¹⁷⁴ Cf. Lúcio Craveiro da Silva, «Abranches», in op. cit., col. 18-19.

¹⁷⁵ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 9.

7.3.2. Causalidade

Exploremos, então, a forma como o Padre Abranches aborda a questão da causalidade. Começamos por apresentar a noção de causalidade tal como é determinada pela abordagem empírica, para depois explicitar a determinação metafísica da mesma, num caminho que conduz do princípio de identidade até à afirmação de Deus, Causa Primeira¹⁷⁶.

7.3.2.1. Via empirista da causalidade

Será possível fundamentar a causalidade como princípio metafísico a partir da experiência empírica¹⁷⁷? Com efeito, a sensibilidade é capaz de aceder a uma sucessão de eventos, mas não à *causalidade enquanto tal*, como bem observou Hume¹⁷⁸. Em que medida um empirista, que não aceita senão o dado da experiência sensível, pode falar de causalidade?

A única causalidade que aparentemente experimentamos é a nossa própria ação: fazemos uma experiência interna de causalidade de cada vez que agimos sobre o mundo. Neste sentido, o Padre Abranches explica que esta experiência («sinto-me causa»¹⁷⁹) é o único ponto de partida possível para o empirista: a única causa que determino sensivelmente sou eu mesmo como

¹⁷⁶ Seguimos o capítulo VII, *Ser e Causalidade*, pela primeira vez publicado em *Revista Portuguesa de Filosofia* 1/2 (1945), pp. 123-132.

¹⁷⁷ A expressão «experiência empírica» é utilizada amiúde pelo Autor. Designa a experiência fenoménica, que determina sensivelmente o objeto e dá origem ao «conceito físico» (Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 40). Nesta determinação sensível «atingimos o ser, mas não enquanto ser [determinação intelectual]» (*Ibidem*, p. 150). O conhecimento sensível é «intrínseco ao conhecimento científico, ao passo que o conhecimento metafísico é um conhecimento puramente intelectual» (*Ibidem*, p. 21), que «depende, mas só indiretamente, da experiência sensitivo-racional» (*Ibidem*, p. 23). As ciências, portanto, «são conhecimento racional que interpreta os dados dos sentidos» (*Ibidem*, p. 51). Como tal, «o conhecimento científico é o nosso conhecimento como composto de alma e corpo, onde o elemento sensível entra como constitutivo», enquanto que «o conhecimento metafísico é o nosso conhecimento como espírito subsistente» (*Ibidem*, p. 150).

O Autor fala ainda de «metafísica empirista» ou «empirismo metafísico» (e.g. *Ibidem*, p. 158, p. 169). Em rigor, qualquer metafísica é já uma superação do empirismo enquanto sistema do facto sensivelmente determinável. Parece-nos que o Padre Abranches utiliza a expressão para designar a especulação metafísica que arranca da determinação sensível – e não intelectual, como seria na metafísica propriamente dita, – do ser. Este movimento é indevido, e não respeita a distinção entre as ciências e a metafísica. Observa, com efeito, o Autor que «a tendência das ciências [é] tomarem a forma metafísica, em virtude mesma do dinamismo do conhecimento humano, que quer sempre chegar à última explicação das coisas» (*Ibidem*, p. 151; cf. p. 46).

¹⁷⁸ «When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually, in fact, follow the other.» (David Hume, «An Enquiry concerning Human Understanding», in Thomas Green; Thomas Grose (org.), *The Philosophical Works*, vol. IV, Scientia Verlag, Aalen, 1964, p. 52.)

¹⁷⁹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, Livraria Cruz, Braga, 1956, p. 159.

causa; em tudo o que me é exterior, como dissemos, apenas determino sensivelmente fenómenos que se sucedem, mas não a razão da sua sucessão¹⁸⁰.

Ora, se o empirista quer afirmar o princípio de causalidade, tem de, enquanto empirista, partir desta experiência singular e procurar universalizá-la. Esta experiência que faço de mim mesmo como causa, na medida em que produz efeitos, deve ser suficiente para afirmar que o resto dos seres se relacionam segundo a mesma lógica de causa e efeito. Este salto, justifica-se? As justificações dadas pelo empirismo são sempre «princípios externos a esse facto, como o perigo do ceticismo universal, a impossibilidade de Deus nos enganar, ou a ordem e constância da natureza»¹⁸¹. Situam-se na esfera pragmática e probabilística própria do empirismo, mas que é insuficiente para a metafísica, ciência do necessário. O fracasso da indução experimental impede-a também de servir como caminho desta universalização¹⁸².

Como tal, a universalização da experiência interna de causalidade não pode ser fundamentada. O empirista vê-se, assim, forçado a postular que «o ser é homogêneo, que segue sempre as mesmas leis fundamentais, que não há zonas absolutamente diferentes no seio do ser»¹⁸³, afirmando, assim, a universalidade do princípio de causalidade. Estes postulados são, porém, «gratuitos e não provados, como justamente lhes objeta o agnosticismo»¹⁸⁴.

Chegados a este ponto, somos levados a concluir que o empirista, se levar o seu empirismo até às suas últimas consequências, ou rejeita o valor universal da causalidade, ou rejeita o empirismo, admitindo a necessidade de uma metafísica da causalidade independente da experiência sensível.

7.3.2.2. Limites da abordagem empirista

Por que razão fracassa a pretensão empirista? David Hume aponta no sentido de uma resposta, ao dizer que «*no object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it*»¹⁸⁵.

Com efeito, se só posso determinar os objetos sensivelmente («*by the qualities which appear to the senses*»), só posso determinar a relação entre eles como uma questão de facto, isto é, como algo que é efetivamente tal, mas

¹⁸⁰ A noção de experiência interna de causalidade foi característica do pensamento de Maine de Biran, cf. Joseph De Finance, *Connaissance de l'être: Traité d'Ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, pp. 376-378.

¹⁸¹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 159.

¹⁸² O Autor reflete sobre a indução incompleta e seus limites nas pp. 53-56. Conclui que a indução científica apenas se aplica ao que é comum entre os seres, omitindo a individualidade: os seus resultados são apenas gerais, e tanto mais gerais quanto maior a individualidade do grau de ser em questão.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ David Hume, «An Enquiry concerning Human Understanding», p. 25.

que poderia não ser. Só posso determinar o agir como contingente ao ser: tal ser age de tal maneira, mas poderia não o fazer sem contradição; não temos como o saber se não *a posteriori*. Podemos, portanto, ler o erro empirista como uma separação indevida do ser e do agir; neste sentido aponta o Padre Abranches:

Negar o ser, o seu conteúdo, a sua existência, dizem [os empiristas], é contradizer-se na ordem estática; mas, ao lado desta, há a ordem dinâmica, onde a causalidade é adventícia e extrínseca. A definição de uma coisa não nos permitirá nunca deduzir a causalidade, a dependência, a relação de origem.¹⁸⁶

O agir, a «ordem dinâmica», não seria, portanto, da ordem da necessidade do ser, mas uma *matter of fact* desse mesmo ser, a comprovar empiricamente. Como tal, para o empirista, «negar a causalidade metafísica não é contradizer-se, mas errar»¹⁸⁷, não é negar que *o ser é*, caindo num absurdo, mas negar um certo facto empírico acerca do ser, facto esse que poderia não ser. Ainda que o empirista não negue a causalidade, tratá-la-á sempre num plano distinto do plano do ser («ordem estática»), pelo que é indevida qualquer passagem de um para o outro: o efeito não pode ser determinado *a priori* pela definição da causa¹⁸⁸. Amarrado pelos limites da experiência sensitiva, o empirista não pode levantar os olhos para os horizontes que se abrem na determinação intelectual do objeto, e é incapaz de unir ser e agir; no limite reduzirá o princípio de causalidade a um hábito (Hume). Pelo contrário, ser e agir estão unificados: «o ser é uma atividade e não alguma coisa de inerte e estático. A Metafísica do ser do agir, como ser, insere a causalidade na metafísica do ser. O agir e o ser são realmente idênticos»¹⁸⁹.

7.3.2.3. Primado metafísico da identidade

¹⁸⁶ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 158. Cf. Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser: itinerário metafísico da prova da existência de Deus segundo Cassiano Abranches S. J.», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 34/1 (1978), p. 18.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ «I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings a priori; but arises entirely from experience, when we find, that any particular objects are constantly conjoined with each other», David Hume, «An Enquiry concerning Human Understanding», p. 24. Para o empirista o efeito não se encontra na causa, pois são totalmente diferentes; na escolástica, porém, o efeito não só existe na causa como até mais perfeitamente: «effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori» (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2., co).

¹⁸⁹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 31.

A noção metafísica de causalidade, como tudo em metafísica, não pode, portanto, fundamentar-se numa determinação sensível do real: «[...] uma metafísica que queira firmar-se na experiência empírica ou é contraditória, pois tem de admitir o ser como dependente e independente da experiência ou, então, sem efúgio de espécie alguma, cai no agnosticismo kantiano»¹⁹⁰.

Contrariamente às ciências empíricas, a metafísica, como ciência do necessário, não pode ter por ponto de partida o ser enquanto contingentemente determinado, porque «dos factos iniciais contingentes [...] nunca se chegará a uma necessidade absoluta»¹⁹¹. Esta só se alcança se arrancar, desde o primeiro momento, da necessidade. Como tal, a metafísica parte da necessidade, constrói-se na necessidade e desemboca na necessidade. Ora, esta necessidade não pode ser senão a única necessidade do ser, expressa pelo princípio de identidade, porque «do ser só sabemos uma coisa: que é, e nada mais»¹⁹².

A metafísica desenvolve-se, portanto, sem abandonar o princípio de identidade nem fazendo intervir outras determinações exteriores, mas explicitando o que no princípio de identidade já está implícito, penetrando em profundidade: «A metafísica, para ser metafísica, não pode, de modo algum, sair da necessidade do ser, e deve tirar [...] o necessário do necessário»¹⁹³. O conhecimento científico alarga-se por extensão, com os novos dados que são sucessivamente organizados. Mas o conhecimento metafísico: «aprofunda e mergulha no ser em profundidade; não passa dum conhecimento a outro, mas explicita o que, de implícito e exercido no ato de interiorização e captação do ser, encontrou dum modo total, ainda que indeterminado»¹⁹⁴.

Se a causalidade surgia para o empirista como adventícia ao ser, e, como tal, contingente, surge agora para o metafísico como intrínseca e necessária, na medida em que é também uma determinação do mesmo princípio de identidade; negá-la, mais do que um erro, é uma contradição, porque equivale a negar que *o ser é*. A explicitação da causalidade, implícita em *o ser é*, sem abandonar o terreno da necessidade, será, portanto, a tarefa a que se propõe o Padre Abranches.

7.3.2.4. Impossibilidade de uma alteridade absoluta

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 154.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 157.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 33. Noutro lugar: «O conhecimento metafísico é, portanto, um conhecimento que progride passando de ato imperfeito a ato perfeito e não de potência a ato como o conhecimento científico, visto que a ideia de ser contém tudo implicitamente» (*Ibidem*, p. 72). E ainda: «estas verdades [da metafísica] não são distintas, como as verdades das ciências. Ao contrário, incluem-se mutuamente umas nas outras, reduzindo-se todas à necessidade do ser» (*Ibidem*, p. 156).

Do princípio de identidade, *o ser é*, decorre a unidade do ser: *o ser é um*. Afirmamos o ser de tudo o que é, «o ser identifica-se [...] com tudo o que é»¹⁹⁵; fora do ser é o não-ser. Como tal, há uma unidade de todos os seres no mesmo ser. Os seres, na sua multiplicidade, têm sempre isto em comum: *são*. É ininteligível falar em classes isoladas de ser, porque, enquanto são, são unificadas no ser. A própria diferença entre os seres é também ser, pelo que não é possível abstrair o ser como se de um género se tratasse¹⁹⁶: «O ser enquanto ser é único. Por isso um ser não difere nunca doutro enquanto ser, pelo contrário, enquanto ser é-lhe idêntico. A razão das diferenças do ser nunca é formalmente o ser»¹⁹⁷.

Tal unidade do ser, pela qual todos os seres são no ser, tem como corolário que «o ser isolado é contraditório, é impossível»¹⁹⁸: porque o ser engloba tudo o que é, a alteridade absoluta face ao ser é não-ser, e, como tal, nada. Não pode existir uma alteridade que seja pura oposição, sem qualquer relação com aquilo a que se opõe, outro só outro; porque «o ser enquanto ser é único»¹⁹⁹. Todos os seres estão unidos no ser.

Por conseguinte, a alteridade só pode existir pelo que a faz identidade, a multiplicidade só pode existir pelo que a faz unidade; caso contrário a alteridade seria absoluta e a multiplicidade traduzir-se-ia em compartimentos estanques de ser, o que, como vimos, é uma contradição do princípio da identidade. O outro, enquanto outro, só pode existir na sua relação comigo, relação essa que, precisamente, o identifica comigo, que o faz não-outro; assim o afirma, paradoxalmente, o Padre Abranches: «o que faz com que o outro seja outro é ele mesmo e não é ele mesmo»²⁰⁰. O outro, enquanto outro, não pode existir independentemente.

Ora, chamamos de causalidade, ou dependência no ser, precisamente a isso que «identifica o um e o outro», «que impede que o outro seja nada» e que, portanto, se deve definir como «a unidade dos seres no Ser»²⁰¹. A causalidade surge, assim, como «dinâmica no princípio de identidade»²⁰².

7.3.2.5. A causalidade como inteligibilidade da alteridade

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 220.

¹⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 159; *De Veritate*, q. 1, a. 1., co.

¹⁹⁷ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 220.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 157.

¹⁹⁹ A mesma ideia em Joseph De Finance, *Connaissance de l'être*, p. 111, que a refere já ao *Sofista* platónico (256a).

²⁰⁰ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 160.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 158. A causalidade é o princípio unificador dos seres no Ser; é também o princípio unificador dos vários princípios de ser num ser composto. Esta é a noção de *causalidade recíproca* que o Padre Abranches desenvolve no capítulo IX (cf. «A Causalidade Recíproca», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 2/4 (1946), pp. 350-360).

²⁰² Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser», p. 19.

Chegámos à noção de causalidade ao verificar que, dada a unidade do ser, a alteridade, enquanto alteridade, é inteligível por si. O outro, enquanto inteligível, não tem por si a sua razão de ser, mas por outro, isto é, é dependente quanto ao ser, o princípio do seu ser é-lhe extrínseco: a esta dependência chamamos causalidade. Pode assim o Padre Abranches, paradoxalmente, dizer que «o que faz com que o outro seja outro é ele mesmo e não é ele mesmo»²⁰³. A alteridade «é, portanto, inteligível por alguma coisa que não é ela mesma, isto é, pela sua causa»²⁰⁴.

Ora, a alteridade é própria da multiplicidade dos seres finitos: «a alteridade com respeito ao Ser é a própria essência do ser finito»²⁰⁵. Como tal, o ser finito não é inteligível senão pela sua relação com a sua causa; é intrinsecamente dependente da sua causa²⁰⁶. A ontologia abre-se aqui a uma teologia filosófica: «O intrinsecismo metafísico exige que o ser finito seja definido pela sua relação ao Ser, pela causalidade, pela sua inteira dependência da causa criadora, se quisermos dar uma definição completa, e não puramente formal»²⁰⁷.

Tal dependência remete, portanto, para a noção de *contingência*. Antes de estarmos em condições de formular o princípio de causalidade, é necessário purificar o conceito de contingência, fundamentando-o, também, na necessidade do ser.

7.3.2.6. Contingência necessária

O ser finito é, portanto, contingente, e «um ser contingente supõe um ser necessário»²⁰⁸. O Padre Abranches critica, contudo, esta fórmula, na sua ace-

²⁰³ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 160.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*. «A raiz da multiplicidade é a distinção real entre o ser e a essência» (*Ibidem*, p. 221). O Padre Abranches não parece refletir acerca da transcendentalidade da alteridade, restringindo-a ao ser finito. Que lugar para a confissão de Deus-Trindade nesta ontologia? O Padre Abranches não nos ilumina quanto a este assunto. Mas não obsta a que possamos dizer que a filosofia apenas conhece a alteridade com respeito ao limite, e só dessa pode falar, mas que, em todo o caso, não tem razões para excluir como auto-contraditória a noção de uma alteridade sem limite, como a que é dada na Revelação cristã (cf. Joseph De Finance, *Connaissance de l'être*, p. 118). Béla Weissmahr sugere a este propósito que a categoria da relação não deve ser entendida como acidente que se junta à essência, mas que «el *unum* clásico como perfección transcendental se diferencia en los dos elementos complementarios entre sí de la substancialidad y de la relacionalidad. Cada ente, en tanto que idéntico consigo mismo, es una *substancia referida* (*substantia relata*), y cada ente, en tanto que idéntico con otros, es una *relación con autonomía*, es decir, una *relación subsistente* (*relatio subsistens*). Por ello el ser absoluto es la substancia absolutamente relacionada de las relaciones absolutamente subsistentes» (Béla Weissmahr, *Ontología*, Editorial Herder, Barcelona, 1986, p. 195).

²⁰⁶ E sendo o ser finito necessariamente composto (composição de *esse* e *essentia*), não tem a sua unidade por si, mas por outro (cf. *Ibidem*, p. 183).

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 161.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 162.

ção comum, dada as noções deficientes de contingência que a acompanham. Alguns entendem o contingente como *o que pode ser ou não ser*. Outros como *o que de facto existe, mas podia não existir*. Ambas as definições são insuficientes.

Quanto à primeira, «em metafísica, não nos podemos contentar com isto»²⁰⁹. O Autor não desenvolve a afirmação, mas ela é compreensível à luz do *leitmotiv* que nos acompanha: a metafísica é a ciência do necessário. Assim a interpreta Miguel de Negreiros: «A definição da contingência não pode depender do ser que pode ser ou não ser. Então, se este ser, que pode ser ou não ser, não fosse, não teríamos contingência. Ora, se a contingência não é necessária, como contingência, não pode entrar na metafísica»²¹⁰.

Na segunda conceção, oblitera-se o possível, reduzindo-se a contingência ao existente; esquece-se que «o possível criável é, também, totalmente dependente; por isso, contingente»²¹¹. Deve-se, antes, dizer que «a contingência não é a realidade do possível, enquanto existente, mas a realidade do possível, enquanto possível»²¹². Explicitemos esta afirmação. Afirmação recorrente na obra do Padre Abranches é a de que o nada é *o que não pode ser*, e não apenas *o que não é*. Considerar o nada *de facto*, como *aquilo que não é*, é supor o nada possível; e isto equivale a definir o ser como «*o que é*, e não *o que não pode não ser*»²¹³. Esqueceu-se a necessidade do ser. O nada, portanto, deve ser entendido de forma absoluta, como o nada *de iure*, *aquilo que não pode ser*, que é impossível.

Ora, se o possível, por definição, pode ser, então não é o nada, *o que não pode não ser*. Logo o possível é ser, e, enquanto ser, limitado é contingente²¹⁴. Portanto, a contingência não se refere ao ser possível que existe, mas podia não existir («realidade do possível, enquanto existente»), mas refere-se ao ser possível, existente ou não, isto é, enquanto possível, que é limitado e dependente no ser («realidade do possível, enquanto possível»).

Com isto, o Padre Abranches garante que não nos desviamos do âmbito da necessidade. Se o contingente é o possível enquanto existente, então temos de sair da necessidade, para verificar se, de facto, existe ou não; como tal, «[...] a contingência especial, própria dos possíveis existentes, não é, em si,

²⁰⁹ *Ibidem*. Esta parece ser a noção de contingência de que parte o Aquinate na 3.^a via: «Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse» (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.3, co.)

²¹⁰ Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser», p. 27.

²¹¹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 163.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibidem*, p. 223. Aqui o Autor sugere que considerar o nada *de facto*, isto é, supor o nada possível, é a atitude que está na essência do panteísmo.

²¹⁴ Sobre o estatuto ontológico dos possíveis, cf. Cassiano Abranches, «As verdades eternas e os possíveis na Metafísica de Suárez», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 4/5 (1948), pp. 365-380.

metafísica, isto é, necessária e universal. Se nenhum possível fosse realizado, não deixaria, por isso, de haver essências contingentes»²¹⁵.

Se o ser é não apenas *o que é*, mas *o que não pode não ser*, corolário do princípio de identidade, então todo o ser é necessário: o contingente é ser, e enquanto ser é necessário (devendo a outro a sua necessidade): «A contingência para ser, deve ser; ora, na medida em que se é, é-se necessariamente. A contingência é, portanto, necessária como contingência»²¹⁶.

7.3.2.7. Formulação do princípio de causalidade

Estamos agora em condições de formular o princípio de causalidade. Este não deve «exprimir as condições porque as essências contingentes podem tornar-se essências existentes», mas «as condições a que a contingência como contingência deve satisfazer»²¹⁷. Como tal, não olha à existência atual dos possíveis, mas tão somente à necessidade da sua possibilidade²¹⁸. Tal necessidade radica na necessidade do ser. Assim se definirá o princípio de causalidade: «A necessidade do contingente como contingente é a necessidade do necessário como necessário, que exprime, de outro modo, a necessidade do ser»²¹⁹.

Nesta fórmula esconde-se todo o percurso percorrido. A necessidade do ser contingente, finito, – que é a necessidade do ser – deve-se à necessidade do ser necessário, infinito, – que é a mesma necessidade do ser. Os seres finitos definem-se como alteridade face ao Ser. Ora, o outro é outro pelo que o faz um: o ser finito, como negação do Ser, só é inteligível, enquanto tal, pelo Ser infinito pelo qual é. A multiplicidade, a finitude, a contingência, quando consideradas à luz da identidade do ser, exigem um «complemento de inteligibilidade»²²⁰ que, no limite, só pode ser o Ser Necessário por Si mesmo, ao qual chamamos Deus.

7.3.3. Finalidade

²¹⁵ *Ibidem*, p. 165.

²¹⁶ *Ibidem*. Encontramos as mesmas observações feitas pelo Padre Maréchal: «l'objet contingent n'est atteint directement par notre intelligence que dans la mesure de cette nécessité hypothétique que lui confère le premier principe, c'est-à-dire, au fond, dans la mesure où il cesse d'être contingent» (*Le point de départ de la Métaphysique*, vol. V, p. 50). Para isto apela para a *Summa Theologiae*, I, q. 84, a.1, ad 3 em que se explica que, apesar de Sócrates poder estar ou não sentado, está *necessariamente* sentado quando está sentado. O puro contingente é a pura contradição.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ «Os seres, considerados deste modo, são possíveis e nada mais que possíveis. Não podemos, portanto, deduzir daqui a necessidade da criação», *Ibidem*, p. 164. A criação repousa, portanto, na irrestrita liberdade divina.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 165.

²²⁰ Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser», p. 23.

Procuremos, agora, mostrar como a finalidade se integra numa teoria do ser, tal como se havia feito para a causalidade eficiente no capítulo anterior²²¹. Começemos do mesmo modo, caracterizando o olhar empirista sobre a finalidade, para depois percorrer o caminho que vai desde a finalidade até Deus, «causa final que explica todas as outras causalidades»²²².

7.3.3.1. Finalidade empirista

Como é que o tema da finalidade é caracterizado pela abordagem do «empirismo metafísico»²²³? É possível caracterizar *sensivelmente* o finalismo? O Padre Abranches observa que o empirista fala de ordem e finalidade, fazendo-as remeter para um desígnio inteligente. É suficiente um olhar sensível?

O empirista observa que existe

«uma certa ordem [...] não um caos de elementos díspares, mas uma ordenação mais ou menos perfeita, uma subordinação aparente de umas coisas às outras, o que argui uma finalidade na organização do mundo e, por isso, um fim preordenado pelo autor do mundo»²²⁴.

Na verdade, quanto mais mergulhamos nos mistérios da natureza mais nos apercebemos da sua complexidade inusitada e da forma intrincada como os seus vários elementos se relacionam. O Padre Abranches exemplifica com a maravilhosa conjugação de fatores que permite que os olhos vejam. Sabemos que bastaria uma variação infinitesimal numa das constantes fundamentais da física para que o Universo se comportasse de maneira totalmente diferente. Toda a história do Universo, desde a formação das estrelas até ao surgimento da vida no planeta Terra, depende de condições tão improváveis que somos levados a afirmar que há «uma causa ordenadora [...] que tudo dirige a um fim»²²⁵.

O Padre Abranches refere-se aos argumentos do desígnio, prolíferos particularmente depois de Newton, debatidos por Hume nos seus *Dialogues concerning Natural Religion* e a que Kant chamou *prova físico-teológica*. Assentam numa analogia entre Deus e um inventor humano; ficou famosa a formulação de William Paley: se encontrássemos um relógio numa mata, suporíamos que tinha uma origem natural? Não: devido à forma como as peças estão ordenadas a um fim afirmaríamos de imediato que tinha sido

²²¹ Seguimos o capítulo VIII, pela primeira vez publicado in *Revista Portuguesa de Filosofia* 1/3 (1945), pp. 243-250.

²²² Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 180.

²²³ *Ibidem*, p. 169.

²²⁴ *Ibidem*, p. 169.

²²⁵ *Ibidem*, p. 170.

resultado de um desígnio inteligente. Analogamente, não podemos olhar a ordem cósmica sem a referir a um desígnio inteligente²²⁶.

Ora, «a partir de Newton forma-se uma autêntica apologética fundada sobre o modelo do Universo como relógio», de sabor concordista e empirista, catalisada pelo progresso do conhecimento científico²²⁷. Os argumentos de desígnio continuam a seduzir, na nossa contemporaneidade, pela eloquência com que procuram conciliar os resultados da investigação científica com a afirmação de Deus. Os autores do *Intelligent Design* continuam, hoje, em busca de estruturas complexamente irreduzíveis ao nível biológico, que, dada a sua complexidade, não poderiam surgir de forma natural, para aí descobrir a intervenção de uma Inteligência superior. Fazemos experiência do cosmos como uma *fine-tuned machine*: o que as leis da física descrevem parece ser uma afirmação gritante da Inteligência que o desenhou.

Uma leitura superficial e apressada poderá levar à confusão entre os caminhos percorridos por estes argumentos e o da teleologia metafísica clássica, da captação da finalidade até à afirmação de Deus. Muitas vezes a quinta via de São Tomás é tomada como mais uma formulação do argumento de desígnio. Contudo, um olhar cuidadoso revela que a semelhança entre os dois é apenas superficial; o método próprio de cada abordagem leva-a a captar e formular a finalidade de formas bem distintas, o que se repercute na via para a existência de Deus que cada uma percorre.

7.3.3.2. Crítica da finalidade empirista

O Padre Abranches alerta, portanto, para as limitações deste tipo de raciocínio. Se bem que sem dúvida bem-intencionado, no sentido de arguir para a razoabilidade do teísmo, e sua compatibilidade com as ciências, este raciocínio está irremediavelmente fechado numa lógica empirista, que parte da experiência sensitivo-racional, e não atinge o ser-enquanto-ser, objeto formal da metafísica.

Por um lado, é um raciocínio que passa «do limite da probabilidade à certeza real»²²⁸, operação legítima nas ciências positivas²²⁹, mas inaceitável em metafísica, ciência do necessário: se dizemos que a aparente perfeição do Universo é altamente improvável sem o recurso a uma Causa Ordenadora

²²⁶ Cf. William Paley, *Natural Theology: Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

²²⁷ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Causalidade divina do homem e do universo», in Aa. Vv., *As origens do Universo, da vida e do Homem*, Lisboa, UCP-FT, 1985, pp. 173-197, especialmente pp. 187-190.

²²⁸ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 170.

²²⁹ Nas ciências positivas, a aproximação é inevitável. O autor explica, no capítulo II como a viragem da ciência moderna da *qualidade*, inaceitavelmente subjetiva, para a *quantidade*, levou ao advento da *medição*. Esta, contudo, vem sempre maculada pela *aproximação*: «a coincidência necessária para obter medidas objetivas é um ideal irrealizável» (*Ibidem*, p. 63).

estamos, implicitamente, a admitir que é possível que não exista tal Causa, ainda que altamente improvável. Ora, «enquanto houver a mais diminuta probabilidade, ainda que seja infinitamente pequena, não chegaremos nunca à certeza metafísica e necessária»²³⁰.

Por outro lado, e mais gravemente, pela experiência sensível, «pode provar-se, também, o anti-finalismo»²³¹, uma vez que, a par da experiência de ordem e perfeição, fazemos também a experiência da desordem, da imperfeição ou da desarmonia²³², convenientemente ignorada pelos argumentos de desígnio. Assim, o empirismo metafísico, com maior legitimidade do que aponta para uma Causa Ordenadora, conduz à conceção atomista grega segundo a qual a ordem é «um mero resultado, obtido, no decorrer do tempo, pela união dos elementos que formam o mundo»²³³, despida de qualquer finalismo; só assim se integrariam adequadamente a ordem e a desordem cósmica. Como tal, o empirista pode apenas afirmar uma finalidade *de facto*, mas não pode atingir uma finalidade *de iure*, necessária²³⁴. O Padre Abranches conclui que «o empirista se vê forçado a admitir um caos inicial»²³⁵, uma vez que, «se não o admite, é porque supõe que o ser é necessariamente ordenado e então já renuncia ao seu método, admitindo verdades não experimentadas»²³⁶. O argumento do desígnio, não obstante o facto de apresentar o cosmos como teleologicamente determinado pelo Criador não é, portanto, conciliável com a tese da causalidade final, padecendo de uma contradição interna insuperável.

Chegados a este ponto, o empirista, que tinha postulado Deus como razão explicativa da ordem observada, pode agora, segundo a *lex parsimoniae*, descartar essa hipótese como desnecessária. Este é, afinal, um “deus das lacunas”, escondido nas sombras do conhecimento humano, e que se retrai a cada descoberta das ciências; o apelo ao divino não passou, aqui, de um

²³⁰ *Ibidem*, p. 171. Por esta razão, os argumentos de certos autores contemporâneos, como Richard Swinburne e Alvin Plantinga, por exemplo, que concluem que *provavelmente* Deus criou o mundo, não têm verdadeiro alcance metafísico.

²³¹ *Ibidem*, p. 172.

²³² Cf. os argumentos de Filon sobre a desordem no mundo nas partes X e XI dos *Diálogos*. Por exemplo: «a perpetual war is kindled amongst all living creatures. Necessity, hunger, want, stimulate the strong and courageous: fear, anxiety, terror, agitate the weak and infirm. The first entrance into life gives anguish to the new-born infant and to its wretched parent: weakness, impotence, distress, attend each stage of that life: and it is at last finished in agony and horror» (David Hume, «Dialogues concerning Natural Religion», in Thomas Green; Thomas Grose (org.), *The Philosophical Works*, vol. II, Scientia Verlag, Aalen, 1964, p. 436).

²³³ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 172. A hipótese epicurista é adiantada por Filon no capítulo VIII dos *Diálogos*.

²³⁴ No limite, nem mesmo uma finalidade de facto, como percebeu Hume: pela experiência sensível não posso determinar que tal causa está ordenada a tal efeito.

²³⁵ *Ibidem*, p. 172.

²³⁶ Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser», p. 32.

argumentum ad ignorantiam. Está aberto o caminho para que se possa dizer, como um Stephen Hawking, que Deus já não é necessário para explicar o Universo.

Completando a crítica do Padre Abranches, devemos observar que este raciocínio apenas nos poderia conduzir a um Ser Inteligente Ordenador. Um potentíssimo Demiurgo bastaria para explicar a ordem e finalismo do mundo; mas um Demiurgo é, ainda assim, finito; não chegámos ao Ato Puro, o Puro Ser, Ser Infinito, única realidade digna de ser chamada Deus²³⁷. Hume tem razão ao acusar este “deus” de antropomórfico; a isto nos conduziu a analogia entre Deus e um relojoeiro humano²³⁸. Ademais, em que medida é que este argumento nos conduz a um Deus único? Como saber que o mundo não resulta de um consórcio de vários seres inteligentes²³⁹? A ordem natural sensivelmente experimentada revela-se um terreno infirme no caminho à afirmação de Deus. O argumento do desígnio, por mais intuitivo ou “natural” que seja ao Homem, não tem o rigor necessário na metafísica²⁴⁰.

Um olhar empirista, que apenas determina o ser sensivelmente, como vimos na primeira parte, não é capaz de atingir a causalidade, em particular a causalidade final. A ordem que atinge está sempre presa a uma conceção extrínseca da finalidade, própria do mecanicismo cartesiano e newtoniano, na qual a finalidade é imposta por uma causa exterior. Podemos ver aqui uma separação indevida entre ser e finalidade, que mais não é que uma especificação da já mencionada separação entre ser e agir: tal como a causalidade, a finalidade (que é também causa!) não é «adventícia e extrínseca» ao ser.

7.3.3.3. *Omne agens agit propter finem*

²³⁷ Tem razão o crítico ao dizer que: «esta prova [físico-teológica] poderia, quanto muito, demonstrar um *arquiteto do mundo*, sempre muito limitado pela aptidão da matéria com que trabalha, mas não um *criador do mundo* a cuja ideia tudo estaria submetido, o que não basta de modo algum para o grande fim que temos em vista e que é o de provar um Ser originário, plenamente suficiente» (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, A 627 / B 655).

²³⁸ «it must be acknowledged that, by representing the Deity as so intelligible and comprehensible, and so similar to a human mind, we are guilty of the grossest and most narrow partiality, and make ourselves the model of the whole universe.» (David Hume, «Dialogues concerning Natural Religion», p. 404.)

²³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 413.

²⁴⁰ O Doutor Angélico parece reconhecer que a ordem do cosmos nos remete para um *Ordinator naturae*; mas diz que o argumento não consegue estabelecer a identidade entre esse Ordenador e o Ato Puro. Não tem, portanto, o valor probatório das *cinque vias*, e apenas pode fundar (legitimamente?) um conhecimento comum e confuso de Deus: «Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communī consideratione habetur.» (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 38, n. 1.)

Como chegar a uma noção metafísica de finalidade? Esta «deve ser deduzida [...] independentemente de toda a experiência sensível»²⁴¹, pela operação puramente intelectual que visa o ser enquanto ser, uma vez que, como vimos atrás, o seu objeto é o ser finito enquanto possível. O Padre Abranches começa esta dedução afirmando a necessária «ordenação entre o agente, a ação e o termo»²⁴². Qualquer ação deve estar referida a um *telos*, sem a qual o agente seria completamente indeterminado e «todos os efeitos lhe seriam indiferentes»²⁴³. A finalidade é, assim, condição de possibilidade da inteligibilidade da ação. Seguindo de perto São Tomás, qualifica a ação como imanente ou transeunte, conforme o fim é a própria ação ou algo diferente dela, respetivamente²⁴⁴. Na primeira o princípio de atividade é o sujeito, que atrai o objeto e o interioriza como *verum*: a finalidade é a realização do ser como inteligência. Na segunda, é o objeto, como *bonum*, que atrai o sujeito: a finalidade é a realização do ser como vontade. Há finalidade em ambas as espécies de atividade²⁴⁵.

A primeira conclusão é, portanto, de que a finalidade é «intrínseca a todo o agente», uma «lei fundamental do ser»²⁴⁶. Contrariamente ao mecanicismo moderno dos empiristas, não é «uma aportação extrínseca ou uma explicação vinda de fora»²⁴⁷, mas uma condição intrínseca da inteligibilidade de qualquer ser.

O ser só é inteligível como uno e, como vimos no capítulo anterior, esta unidade existe pela causalidade: é esta que faz inteligível a ininteligibilidade da alteridade. Ora, mostra-se aqui que a própria causalidade só é inteligível num horizonte teleológico. Evidencia-se, assim, como a noção metafísica de finalidade brota, também, do princípio de identidade. Pode, assim, o Padre

²⁴¹ *Ibidem*, p. 171. A Metafísica «não pressupõe nada, é *a priori*; [...] depende extrinsecamente do sensível e não intrinsecamente; é impossível sem a experiência, sem, no entanto, ser a experiência que lhe fornece o seu conteúdo formal» (*Ibidem*, p. 29).

²⁴² *Ibidem*, p. 174. Observa um dos seus mestres de Lovaina: «Ce finalisme radical est d'une évidence primitive, purement analytique, pour qui reconnaît la valeur dynamique du mouvement et de l'action ; en d'autres termes pour qui ne prétend pas réduire le mouvement à une série de qualités ou d'états enfilés sur un devenir abstrait, et réduire l'action à la présence brute d'un "conséquent" suivant un "antécédent"» (Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. V, Museum Lessianum Publications, Louvain, 1926, p. 266).

²⁴³ *Ibidem*, p. 174; cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 2, n. 7: «si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indiferentes». O abandono da causalidade final pelo mecanicismo de uma finalidade imposta do exterior, só poderia ter por consequência o abandono do próprio princípio de causalidade, como concluiu David Hume.

²⁴⁴ Cf. Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 174; cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 2, n. 1.

²⁴⁵ Seguindo o seu mestre, Padre Scheuer, o Autor tem o cuidado de sublinhar que se deve falar de inteligência e vontade em todo o ser num sentido analógico, para evitar cair no erro do pampsiquismo.

²⁴⁶ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 175.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 177.

Abranches definir a finalidade como «a inteligibilidade do múltiplo como múltiplo»²⁴⁸.

7.3.3.4. Existência intencional do fim

Explicitemos este entrosamento entre finalidade e causalidade: em que medida se pode falar na causalidade final da tradição aristotélica? Observa o Padre Abranches que o fim, para ser causa, tem de existir, e que pode existir de dois modos: realmente (fim interno) ou intencionalmente (atividade como tendência para o fim a realizar)²⁴⁹. A primeira não determina a ação, uma vez que a ação não pode tender para um fim que já possui eminentemente. Conclui-se, portanto, que «o fim só é causa enquanto existe intencionalmente»²⁵⁰, isto é, como aquela meta para a qual a ação tende. Ora, esta existência intencional dá-se na inteligência ou nos sentidos, isto é, enquanto o fim é apreendido intelectual ou sensivelmente. O conhecimento sensível, porém, apenas pode conhecer o fim materialmente, mas não formalmente: os sentidos «conhecem aquilo que é fim, mas não como fim»²⁵¹. Ora, se não existe enquanto fim, não pode determinar a ação. Conclui-se, assim, que não basta o fim existir intencionalmente nos sentidos, mas também na inteligência: «para a ação ser determinada a um fim a executar, temos que recorrer necessariamente a um agente intelectual»²⁵².

Esboça-se, assim, a relação íntima entre finalidade e inteligência, que sustenta a quinta via tomista para a existência de Deus. É precisamente a repugnância de uma intencionalidade desligada da inteligência que impulsiona a via teleológica. Há um aparente carácter aporético nos agentes

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 177.

²⁴⁹ Existe ainda um terceiro modo, a existência virtual, eminencial do efeito na causa. Esta terceira existência do fim é «a própria determinação do agente a agir» (*Ibidem*, p. 178), e, portanto, é a própria finalidade; seria redundante considerá-la aqui.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 178. Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 3, em que esta existência intencional é descrita em termos de semelhança entre o que tende e o fim para que tende. Esta semelhança, no modo intencional, existe na medida em que a forma do fim está *potencialmente* naquele que tende.

²⁵¹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 178. O Aquinate distingue, no objeto apetecido, entre a *res quae appetitur* e a *ratio appetibilitatis*, que é a própria *bonitas*. O apetite natural tende para a primeira sem apreender a segunda; o apetite intelectual (vontade) tende necessariamente para a segunda, com liberdade em relação à primeira (livre arbítrio); o apetite sensível tende para a coisa apetecível na medida em que contém a *ratio appetibilitatis*: «non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile» (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 25, a. 1, co.) Assim o apetite natural tende para os bens particulares enquanto úteis ou agradáveis, o intelectual para a própria *bonitas absoluta* (cf. *Ibidem*, ad. 6).

²⁵² Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 179. Neste sentido aponta também São Tomás, afirmando que mesmo os animais irracionais, embora tenham um certo conhecimento (sensível) do fim, tendem para o seu fim dirigidos por outro, tal como os seres sem conhecimento (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 2, co.).

infra-rationais: como agentes agem intencionalmente, em vista de um fim; como infra-rationais não podem ter intencionalidade, que pertence à inteligência. Disto conclui o Aquinate que há um Ser Inteligente que ordena todas as coisas naturais para o seu fim: Deus²⁵³.

7.3.3.5. Da intencionalidade à Causa Final

O Padre Abranches apresenta uma formulação deste percurso que vai desta antinomia à afirmação da Inteligência Ordenadora, que não é detalhado pelo Doutor Angélico. Vimos que a finalidade, como causa, é intencionalidade; tem de existir, como tal, numa inteligência; então «ou o agente próximo é inteligente, ou não o é; se o não é, será movido ou determinado por outro que seja inteligente, e tenha a forma do termo como ideia»²⁵⁴. Isto é, é ontologicamente necessário que haja uma inteligência que dê conta da intencionalidade de um ser infra-razional.

Será a inteligência humana suficiente para dar conta da finalidade? Poderíamos acrescentar: e a angélica? Ou, mais radicalmente ainda: se o mundo tivesse sido plasmado por um potentíssimo Demiurgo, seria a sua inteligência suficiente para dar conta da finalidade? A resposta é clara: só uma inteligência infinita pode dar a última explicação. O homem racional, o anjo, e mesmo algum hipotético Demiurgo que gerasse (não criasse!) as outras criaturas, possuem apenas uma inteligência finita; a inteligência corresponde ao ser, pelo que só o ser infinito é inteligência infinita. Com efeito, «a inteligência finita pode explicar alguma finalidade [...] o que não pode explicar é a sua própria finalidade»²⁵⁵, uma vez que ela própria age «por natureza, antes de agir por intelecção»²⁵⁶. Por outras palavras: há finalidade nos seres inteligentes finitos previa à finalidade que eles impõem a si próprios ou aos

²⁵³ Cf. *Ibidem*, I, q. 2, a. 3, co. Atentemos a diferença entre os dois argumentos. O argumento de desígnio começa por observar uma *ordem* no cosmos. A quinta via, porém, começa por constatar que os seres infra-rationais agem para um *fim* (*operantur propter finem*). Falamos na *ordem* através da determinação sensível do mundo que se nos apresenta; mas o *fim* determinamo-lo intelectualmente, como condição de inteligibilidade da ação. Isto faz toda a diferença entre os dois argumentos. A *finalidade* está imune à contingência da nossa experiência sensível do mundo, que pode ser de desordem e anti-finalismo.

Atente-se ainda ao valor probatório da via teleológica. Ao contrário dos argumentos de desígnio, que colocam a hipótese de Deus como Causa Ordenadora, mas que, como observa o Padre Abranches, apenas o podem fazer numa lógica de aproximação probabilística, a quinta via tem uma pretensão demonstrativa, no âmbito daquela «certeza metafísica e necessária» que advém da captação o ser enquanto ser. Deus não surge aqui como um reduto da nossa ignorância, mas com o carácter de necessidade metafísica.

Apesar da semelhança de linguagem, a quinta via é de uma natureza totalmente diferente dos argumentos de desígnio.

²⁵⁴ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 179.

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 180.

outros, isto é, à que deriva da sua inteligência. Como o exprime Miguel de Negreiros, ao comentar esta passagem:

A inteligência finita não o pode explicar [porque é que o ser é uma tendência] porque a sua natureza tendente é anterior ao seu ato de conhecer e não depende deste. O ser tendente da inteligência finita não se explica por um fim que a inteligência tem em vista. É anterior a este fim.²⁵⁷

Assim sendo, existe nas inteligências finitas algo de paradoxal, como nos seres não inteligentes: uma intencionalidade aparentemente desligada da inteligência. Ora, sabemos que há ação; logo há uma intencionalidade que a determina; como tal tem de existir numa inteligência; se não procede do agente intelectual, tem de proceder de outra inteligência; se esta for finita continua a não ter a razão de ser da sua ação: logo, é ontologicamente necessário que exista uma inteligência infinita que determina o fim dos seres.

O Autor conclui, portanto, que há uma Inteligência Subsistente que é a causa final de toda a ação, e, simultaneamente, o *telos* para o qual se dirigem todos os seres: toda o agente busca o bem, e Deus é o Sumo Bem²⁵⁸. Mas os seres infra-rationais, por si, não tendem para Deus formalmente, mas materialmente²⁵⁹. Só os seres inteligentes, que podem tender «formal e explicitamente» para Deus, podem dirigir os seres infra-rationais *formalmente* para Deus. Assim, conclui o Padre Abranches, «um universo, sem o homem, seria uma contradição metafísica»²⁶⁰.

7.3.4. Teologia Filosófica

Vimos nos capítulos anteriores como a metafísica da causa eficiente e final constitui um caminho para a afirmação da Fonte e do Fim, do Alfa e do Ómega: o Ser Absoluto que identificamos com o Deus da experiência religiosa. Nesta secção queremos mostrar como o Padre Cassiano Abranches pensa a possibilidade e estrutura de uma teologia filosófica: Deus é dado

²⁵⁷ Miguel de Negreiros, «Dos seres ao Ser», p. 35. São Tomás faz a mesma observação, sem a ligar explicitamente à quinta via: «quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti» (*De Potentia*, q. 1, a. 5, co.).

²⁵⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 17, n. 1. Cada ser, porém, tende para Deus segundo o seu modo próprio de ser: racional, sensível ou natural (cf. *idem*, *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 1, ad 2; q. 44, a. 4, ad 4).

²⁵⁹ Cf. *idem*, *De Veritate*, q. 22., a. 2.

²⁶⁰ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 180. Alude-se talvez aqui ao homem como *finis totius generationis* (Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 22, n. 7).

implicitamente em cada ato cognitivo, explicitado na análise da indigência ontológica dos seres finitos e afirmado analogicamente a partir das suas perfeições²⁶¹.

7.3.4.1. Pensar é afirmar Deus

Para o Padre Abranches, todo o discurso da razão sobre Deus está subordinado à presença velada do Divino em cada um dos nossos atos cognoscitivos: «pensar é afirmar Deus»²⁶². Nisto exprime a noção de *experiência transcendental*, cara ao tomismo do século XX herdeiro de Maréchal, e que devemos abordar antes das vias clássicas de acesso explícito a Deus, secundárias em relação ao contacto originário com o Absoluto que se dá na experiência atemática²⁶³.

Podemos perceber que a estrutura da argumentação do Padre Abranches a favor desta presença implícita é comum à de outros filósofos transcendentais: observar uma «objetividade imperfeita» no conhecimento humano; reconhecer essa imperfeição implica reconhecer a presença de uma «medida incondicionada da objetividade» que é, portanto, *a priori*, atemática e transcendental; identificar esse contacto com o Absoluto com um contacto com o Divino²⁶⁴. Vejamos a formulação do padre Abranches deste mesmo raciocínio.

Começa o Padre Abranches o seu percurso justificando o adágio escolástico: *ens et verum convertuntur*. Já nos habituámos à lógica do Autor: começar no princípio de identidade, *quod est est*. Remetendo para o Padre Maréchal, pergunta-se se não estamos perante uma mera tautologia. Não, o verbo é usado em duas significações diferentes:

No primeiro *é*, temos o sujeito explicitado contendo implícita a determinação ou forma; no segundo significa-se a forma explicitamente; ora em virtude da identidade do ser consigo mesmo afirmamos explicitamente, no segundo *é*, o que estava contido no primeiro implicitamente.²⁶⁵

²⁶¹ Seguimos o capítulo X, pela primeira vez publicado como «Dos seres ao Ser», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 3/2 (1947), pp. 136-143. Também: «Existência de Deus», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 7/1 (1951), pp. 3-15 e «O argumento ontológico», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 1/4 (1945), pp. 339-355.

²⁶² Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 205.

²⁶³ Note-se, contudo, que o Autor não utiliza a expressão *experiência transcendental* nem outras equivalentes (*atemática*, *pré-categorial*, etc.).

²⁶⁴ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e Experiência Transcendental», in Cassiano Reimão; Manuel Cândido Pimentel (org.), *Os Longos Caminhos do Ser: Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, pp. 675-692, especialmente pp. 685-690.

²⁶⁵ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 202. Cf. Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Méta-*

Se o segundo *é* explícita a determinação ou forma de *o que é*, então afirma-se a sua inteligibilidade; na fórmula *o que é, é* está contida a afirmação da inteligibilidade do ser: *o que é, é inteligível*: «Quando afirmamos explicitamente o ser, dizendo *é*, afirmamos, em virtude do princípio de identidade, que ele tem em si a razão de ser, ou que o que é, tem em si a razão, a qualidade de ser o que é»²⁶⁶. Com isto mostra-se que o princípio de identidade afirma a própria inteligibilidade do ser, a verdade ontológica.

Mas em que consiste o conhecimento? O Padre Abranches remete para a clássica definição da verdade como *adaequatio rei et intellectum*: «Para haver conhecimento é necessário haver identidade entre o ser e a ideia. Conhecer é determinar o ser com relação ao pensamento, realizar essa identidade»²⁶⁷.

Ora, há duas formas de encarar esta identidade. Uma é afirmar que o ser é «adequadamente idêntico à ideia, ao inteligível», como quiseram o «velho Aristóteles» e as metafísicas essencialistas²⁶⁸. Outra é reconhecer que o ser, sendo inteligível, como vimos, não é adequadamente idêntico ao inteligível. Esta identidade realiza-se no conhecimento, cuja possibilidade implica o reconhecimento de um princípio de ser, «alguma coisa que não seja ser, mas que o determina a ser aquilo que é. É a essência ou determinação»²⁶⁹. Ora, no horizonte da distinção entre essência e *esse*, temos duas opções. Se o *esse* é igual à essência, temos o Ato Puro, *Ipsum Esse Subsistens*: Deus. A coincidência do *esse* e da essência em Deus significa, portanto, que em Deus se dá a perfeita identidade entre ser e ideia, entre sujeito e objeto; n'Ele a identidade entre o pensamento e o pensado é entitativa²⁷⁰.

Mas se o *esse* se distingue da essência temos o ser finito, ato misto, «unidade não de simplicidade [...] mas de síntese»²⁷¹. Aqui encontramos-nos nós com o nosso intelecto finito que não pode realizar por si a perfeita identidade com o ser²⁷². Aqui a identidade entre pensamento e pensado é sintéti-

physique, vol. V, p. 431-432. «Lorsque l'on dit: "ens est ens", ou: "ce qui est, est ce qui est", le sens explicite de ces propositions ne peut être que le suivant: "ens est id quod habet *rationem* (*formam*) entis", ou: "ce qui est, est ce qui a la *qualité* (ou la *forme*) exprimée dans les mots: ce qui est": tous jugements qui traduisent, moyennant la copule affirmative, l'unité nécessaire d'un *suppositum* hypothétique – l'être comme donnée brute – et d'une forme – l'être comme "raison intelligible"».

²⁶⁶ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 203.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 203-204; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 2, co.; q. 16, a. 1.

²⁶⁸ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 204.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Por isso «en Dieu, le principe de la connaissance objective ne consiste pas dans le reflux toujours incomplet d'un objet vers un sujet, mais dans la perfection interne et l'initiative créatrice de la Pensée divine même; Dieu connaît toutes choses dans l'actualité pure de son essence» (Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. V, p. 58; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14).

²⁷¹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 204.

²⁷² «O conhecimento metafísico [...] atinge imperfeitamente, mas de um modo real, o verdadeiro, o ser íntimo das coisas ou o ser em si» (*Ibidem*, p. 150). Emerich Corteh, *Metafísica: una*

ca²⁷³. Esta é a razão da natureza progressiva do conhecimento humano²⁷⁴. Ora, se o todo do ser fosse finito, e, portanto, inadequado à ideia, negar-se-ia o *verum* como transcendental:

Se o real fosse finito, se tudo o que é fosse conjunto de ato e potência, havia desproporção entre o real e o inteligível. Se assim fosse, esse ser finito tinha inteligibilidade na medida em que era ato, portanto só parcialmente era inteligível, não sendo adequado ao inteligível não era o inteligível. O que ultrapassasse o finito seria, nesse caso, o nada, portanto, o inteligível seria não-ser.²⁷⁵

Como tal, deve haver um Ser Infinito, sob pena de contradição do princípio de identidade, pelo qual começámos. Para que, na finitude do nosso espírito desadequado, realizemos no mesmo ato espiritual a identidade entre o pensamento e o real, necessitamos desse Outro que, por ser identidade entre Ser e Pensar, é «complemento de inteligibilidade do ser», e que, uma vez que não pensamos diretamente senão o ser finito, surge como «absolutamente necessário para que o nosso pensamento seja»²⁷⁶: Deus é aqui a condição de possibilidade da inteligibilidade do ser finito.

Estamos, portanto, em condições de perceber porque é que «pensar é afirmar Deus»²⁷⁷. Esta *via veritatis* não só mostrou um caminho da razão para Deus, que, como todos os outros, parte da insuficiência ontológica do ser finito (aqui o nosso ato intelectual finito) para o Ser Infinito como sua razão,

fundamentación metódico-sistemática, Ediciones Aimel, Barcelona, 1964, p. 287: «Sin embargo, en el ámbito finito se separan necesariamente – de un modo relativo – ser y conocer. El espíritu finito está por un lado en cuanto espíritu – en tanto realiza el ser conociendo – abierto al ser en su totalidad. Pero, por otro lado, en cuanto que el espíritu finito no puede realizar, conociendo, el ser en su totalidad y en cada uno la actual realización del conocer no alcanza jamás la infinita totalidad del ser. De aquí se sigue necesariamente que para el espíritu finito se da el ente, que le es inteligible o conocible, que resulta accesible para su realización de conocer, pero que no, o todavía no, se alcanza ni capta en el conocer. Frente al espíritu se da necesariamente el ente, que es ópticamente verdadero, pero que todavía no se realiza en el conocer del espíritu y de su verdad lógica.» Béla Weissmahr exprime-o em termos da abstração do conceito face à realidade; *abstrahendum non est mendacium*, mas tão pouco é uma coincidência perfeita. A consciência desta desadequação aponta para um conhecimento atemático que coincide com a realidade tal como ela é (cf. Béla Weissmahr, *Ontología*, pp. 56-60).

²⁷³ Cf. Cassiano Abranches, «O Argumento Ontológico», p. 354.

²⁷⁴ Este tema surge já no prólogo: «A admissão do realismo metafísico, fundado no ser, leva-nos a admitir uma inadequação entre o nosso pensamento e a realidade, o que explica o facto de se ter sucedido uma série de doutrinas que mutuamente se contradizem, numa sucessão antitética de concepções parciais da realidade» (*Idem*, *Metafísica*, p. 13).

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 204-205.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 204. Note-se que, tal como nos temas da causalidade e da finalidade, também aqui o desenvolvimento metafísico é haurido nas riquezas do princípio de identidade.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 205.

mas mostrou ainda que em qualquer ato de pensamento está presente o *Ipsum Intelligere Subsistens* enquanto sua condição de possibilidade:

Pensar, portanto, é afirmar Deus. Sempre que exercemos o pensamento afirmamos Deus, não de uma maneira explícita, conhecida conscientemente, mas de uma maneira vivida, exercida na própria atividade do pensamento em ato de pensar.²⁷⁸

Esta presença velada de Absoluto em cada ato de pensamento leva o Padre Abranches a precisar, citando o seu mestre, Scheuer, que Deus não surge por intuição ou no fim de um raciocínio, mas no próprio ato de raciocinar. No ato reflexivo que se debruça sobre o próprio ato de conhecer encontramos Deus presente como possibilitador do próprio conhecimento; por outras palavras, «conhecendo-nos conhecemos a Deus»²⁷⁹.

Deus é, portanto, dado no primeiro ato de conhecimento intelectual, no próprio ato de auto-afirmação, no meu *Sou*. O Padre Abranches pode assim reformular o *cogito* cartesiano: «Existo, Deus existe»²⁸⁰. Todos os argumentos ou “provas” para a existência de Deus, que afluíram até aqui, estão subordinadas a esta primeira afirmação implícita. Se Deus é dado no meu *sou*, há que mostrar que Ele se distingue do meu *sou*. Mais do que “provas” são, portanto, «modos de provar que Deus me é transcendente»²⁸¹, isto é, de provar que eu não sou Deus. Nesse processo explicita-se Aquele que já está patente desde o início. De resto, o problema de Deus não se colocaria «se não

²⁷⁸ *Ibidem*. Nisto segue o Padre Maréchal: «Nous pouvions donc poser, en toute rigueur, que la possibilité de notre fin dernière subjective présuppose logiquement l'existence de notre fin dernière objective, Dieu, et qu'ainsi, dans chaque acte intellectuel, est affirmée implicitement l'existence d'un Être absolu : «*Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*»» (Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. V, p. 337; cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22, a. 2, ad 1m).

Uma objeção clássica ao método transcendental é assim resumida por Joaquim Teixeira: «Mesmo admitindo o conhecimento *incondicionalmente válido* da experiência transcendental, poderemos concluir que conhecemos *a realidade absoluta e o Absoluto enquanto tal*? Noutra linguagem, é assim tão expedito o passo do conceito transcendental do ser para o “Ser realismo” de Deus?» (Joaquim Teixeira, «Teologia Filosófica e Experiência Transcendental», p. 689). Parece-nos que o Padre Abranches responde a esta questão implicitamente, na medida em que a sua exposição da experiência transcendental toma já a forma de uma via *explícita* para Deus (a partir da insuficiência do intelecto humano), segundo as condições que apresentamos na secção seguinte.

²⁷⁹ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 205.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 208.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 209. A questão está em saber se esta presença tem verdadeiro alcance numérico, ou se se reduz a uma «ilusão transcendental», subjetiva: «Mais ce terme suprême, où s'oriente l'obscur «poussée en avant» qui soutient nos affirmations, n'est-il qu'un Idéal subjectivement postulé? Est-il au contraire – comme le veut S. Thomas – une Réalité absolue objectivement nécessaire?» (Joseph Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, vol. V, p. 230). Cf. Joaquim Teixeira, «Teologia Filosófica e Experiência Transcendental», p. 687.

houvesse em nós uma «presença escura e operante daquele que buscamos»²⁸². Vejamos como é possível essa explicitação da transcendência divina.

7.3.4.2. Dos seres ao Ser

Neste ponto, o autor segue a doutrina escolástica clássica. Inserindo-se na tradição tomista, nega a possibilidade de uma intuição imediata de Deus. Nega também a validade do “argumento ontológico”²⁸³. Defende a necessidade de uma argumentação para Deus, que, como vimos, se desvela no próprio ato de pensar²⁸⁴. Deus, que, como vimos, é *a priori* de conhecimento, não pode ser, portanto, diretamente objeto de conhecimento; a ideia que d’Ele temos tem de ser retirada das criaturas: «[...] como os olhos se não veem a si próprios senão num espelho, que no-los reflita, assim só atingimos Deus conhecendo-nos a nós mesmos e ao mundo, imagens e vestígios de Deus [...]»²⁸⁵.

Voltemo-nos então para o mundo e para nós mesmos, e vejamos que vestígios de Deus se podem encontrar²⁸⁶. Ora, «esse vestígio encontramos-lo na dependência»²⁸⁷, que constatamos de forma eminente no nosso próprio devir no meio do mundo:

Encontramos o nosso ser e encontramos-nos seres-no-mundo, cheios de dependências, mudando, progredindo, querendo ou desejando numa angústia, numa ânsia que não se sacia senão com o infinito, conhecendo e buscando sempre maior e melhor

²⁸² Cassiano Abranches, «Existência de Deus», p. 7: «Do igual não surge o problema de Deus, e se não tivéssemos, de algum modo, em nós a noção de uma realidade não contingente e não mudável; se não houvesse em nós uma presença escura e operante daquele que buscamos; se não estivéssemos, de algum modo, no ser, isto é, se não participássemos analogicamente do ser, não haveria problema de Deus».

²⁸³ Ver *idem*, «O Argumento Ontológico», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 1/4 (1945), pp. 339-355.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 355: «afirmamos a existência de Deus, não em razão de uma intuição, nem em virtude de um processo analítico, mas é raciocinando e vendo o que é o pensamento, que o afirmamos e conhecemos».

²⁸⁵ *Idem*, *Metafísica*, p. 207-208. «A ideia que nós temos de Deus não é imediata, mas mediata e, portanto, tirada de outras que tenhamos imediatamente. É impossível, ao entendimento criado, ver a essência de Deus pelas suas forças naturais. De modo que não podemos conhecer a Deus por conceito próprio; só Deus se conhece a si por forma própria, pois deve haver proporção entre o cognoscente e o conhecido.» (Cf. *Idem*, «O Argumento Ontológico», p. 345.)

²⁸⁶ Esta é a experiência que o Hiponense tão bem exprime: perguntar por Deus às criaturas, porque é nelas que se pode achar uma resposta («et dixi omnibus, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos.»). Mas a pergunta dirige-se também a essa criatura particular que sou eu mesmo («et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es?»), e em mim mesmo encontro a mesma resposta. (Cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, X, 6).

²⁸⁷ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 209.

conhecimento, procurando abraçar tudo no nosso pensamento, fixar-nos no infinito²⁸⁸.

Dependência porque, embora sejamos, não temos condições para ser. Somos, mas não em plenitude. Temos razão de ser, mas não em nós mesmos. A penúria ontológica das criaturas pede uma razão de ser que, como tal, não pode ser indigente quanto ao ser. O ser finito – o nosso e o do todo, «tão deficiente no ser como nós»²⁸⁹ – exige uma explicação, que é chegar à *fonte do ser*. A criaturas são mediação para o conhecimento de Deus na medida em que se pedem um complemento de inteligibilidade que lhes dê sentido e do qual carecem por si mesmas. Por isso, «atingimo-Lo como a suficiência da nossa insuficiência, como o que vem cumular a nossa indigência radical. [...] Só unificando-nos com o Ser, com o complemento Suficiente, o Inteligível, o Infinito, podemos dar-nos razão de nós mesmos»²⁹⁰.

7.3.4.3. Participação e analogia

Os seres, na sua pobreza – que é, não obstante, um absoluto de riqueza! – apontam para o Ser. Qual a relação entre o finito e o Infinito? Como vimos, para dar razão da finitude, deve-se realizar alguma forma de união com o Infinito. Ora, esta união do finito e do Infinito não pode ser panteísta, que seria a diluição de uma das partes. Deve, antes, ser uma *união de relação*, que não pode ser expressa senão pela noção de participação. Participação essa que é mistério, e que o Padre Abranches prefere dizer na metáfora da *fonte do ser*: «O mundo é o regato que corre incessantemente, do qual nós somos as partículas; se, porém, o cortarmos da fonte, nem nós nem o regato têm explicação. É o mistério da participação do Ser nos seres. [...] A água da fonte é toda da fonte sem ser a fonte»²⁹¹. O que podemos dizer sobre esse inesgotável manancial de ser? Só conhecemos diretamente o finito; esse manancial de ser não o captamos diretamente, mas negativamente:

Para nós, o conhecimento que temos de Deus é identicamente o conhecimento que temos da inadequação entre o finito e o real, é, portanto, um conhecimento negativo. Conhecemo-Lo como um para além do que conhecemos diretamente, como o que fica por

²⁸⁸ *Ibidem*. Será esta uma metafísica pessimista, que não consegue não ver uma deficiência na realidade, e que é precisamente essa deficiência, e não a perfeição, que pode conduzir a Deus? Pelo contrário, há um absoluto de ser em cada ente, que é absolutamente não-nada. Deficiência não é aqui a ausência da perfeição, que seria a ausência de ser, mas o reconhecimento de que essa perfeição não existe de modo ilimitado. Como tal, é precisamente a presença da perfeição que remete para Deus.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 207.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 206.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 207.

conhecer, como princípio de todo o ser, de todo o conhecer, que nos é absolutamente transcendente.²⁹²

Ao arrepio dos racionalismos e ontologismos, o Padre Abranches salva-guarda o Mistério transcendente de Deus, inatingível de forma direta. Deus é excesso, «um para além» que é inabarcável pelas nossas categorias e conceitos; mas tampouco ficamos fechados na redoma do agnosticismo. O conhecimento que temos de Deus e do seu modo de ser é possível graças à relação de participação: pela água podemos dizer algo da fonte. Dependentes do Infinito, que nos criou, nós, os seres finitos, recebemos d'Ele todas as perfeições segundo o nosso modo próprio de ser, isto é, segundo a analogia: «Cada substância é uma participação do ato puro e como participação do Ser tem todas as perfeições ontológicas do Ser segundo o seu modo de participação»²⁹³.

Disto podemos retirar duas conclusões. A primeira é que o todo do ser está imbuído desse mistério do ser que reconhecemos em Deus. Regressamos aqui ao tema do carácter progressivo do conhecimento humano, que não esgota o ser, mesmo o finito, numa adequação: «o singular, o existente, é inefável, inexaurível, para nós, no seu conhecimento»²⁹⁴, porque está sempre na dependência do Infinito que nos ultrapassa.

Em segundo lugar, se as perfeições das criaturas participam das do Criador, então podemos ir para além de uma teologia meramente negativa e, na analogia, atribuir as propriedades ontológicas criaturais ao próprio Deus; por outras palavras, é possível um discurso sobre os atributos divinos. Mas porque este discurso é analógico, não predicamos as propriedades ontológicas do Ser Infinito da mesma maneira que ao ser finito. Devem ser purificadas de qualquer imperfeição ou limite, num discurso eminencial. Isto fá-lo o Autor nas páginas finais do capítulo, atribuindo a Deus as clássicas propriedades do Ser divino. Ressalva, contudo, que todos os atributos divinos são desenvolvimentos da noção de Ato Puro e que, dado o seu carácter eminencial e purificado, não constituem uma definição essencial de Deus. N'Ele a essência é igual à existência, ilimitada, portanto, e ao defini-Lo estaríamos a limitá-Lo, fazendo d'Ele uma criatura. Só no horizonte da *analogia entis* podemos falar verdadeiramente de Deus sem reduzir o Ser ao ente.

7.3.5. Conclusão

Fizemos, com o Padre Cassiano Abranches, uma exposição metafísica dos conceitos de causalidade e finalidade. Um e outro foram, e são, também, abordados segundo uma determinação empírica, sensível; esta, tendo o seu

²⁹² *Ibidem*, p. 206.

²⁹³ *Ibidem*, p. 211.

²⁹⁴ *Ibidem*.

lugar no âmbito das ciências, é insuficiente para fundar a ciência primeira, a ciência da necessidade: a metafísica. Como o Padre Abranches sugere no epílogo, é este abandono de um olhar metafísico sobre o real, que o determina intelectualmente, que conduz aos agnosticismos e fideísmos de todos os tempos.

Causalidade e finalidade surgiram, assim, como determinações da única certeza ontológica: *o ser é*. A causalidade é, assim, a unidade dos seres no Ser, e a finalidade é a própria inteligibilidade dessa multiplicidade. Só recorrendo a estas noções, assim intelectualmente determinadas, se pode dar sentido à unidade do ser.

Enquanto determinações do princípio de identidade, as noções de causalidade e finalidade foram determinadas no âmbito da necessidade metafísica fundamental. Como tal, a sua negação não implica meramente um erro, mas comporta uma contradição. Nos termos em que o Padre Abranches coloca as noções metafísicas, estas não podem ser negadas sem negar a verdade fundamental da identidade do ser.

Uma e outra desvelaram caminhos para o Ato Puro, Ser Infinito e Absoluto; Ser no qual todos os seres têm o seu ser, fim último de todos os seres, que reconhecemos como o Deus da experiência religiosa. O conhecimento da experiência empírica, se bem que sugestivo, revela-se insuficiente para fundamentar a existência de Deus. Esta pode ser conhecida com rigor *e rebus creatis*²⁹⁵, mas apenas na medida em que são determinadas metafísica, não fisicamente (e.g. argumentos de desígnio). Com efeito, «só na metafísica se termina plenamente o conhecimento humano porque não nos ensina como as coisas são, mas nos diz também o que são, porque são e para quem são; a sua origem e o seu fim»²⁹⁶.

Assim, por fim, atentámos na teologia filosófica do Jesuíta. Os caminhos encontrados na causalidade e na finalidade partem da insuficiência do ser finito, que pede um complemento adequado de inteligibilidade, obrigando o filósofo a elevar os olhos a essa Ser Infinito e Suficiente que lhe dá razão. Mas este caminho da insuficiência à Suficiência é apenas uma explicitação da presença transcendental do mesmo Absoluto em cada ato de intelecção imperfeito, como sua condição de possibilidade.

7.4. Homem, um ser para a transcendência, a conceção de homem em Lúcio Craveiro da Silva, S. J., segundo o *Cursus Philosophiae Moralis*²⁹⁷

²⁹⁵ Cf. I Concílio Vaticano I, *Constituição dogmática Dei Filius*, DS 3004.

²⁹⁶ Cassiano Abranches, *Metafísica*, p. 47.

²⁹⁷ L. Craveiro da Silva s.j., In Pontificia Facultate Philosophica Bracaraensi Professor, *Cursus Philosophiae Moralis, Pars Generalis*, Pontificia Facultas Philosophica, Bracarae, 1954, (Lúcio Craveiro

Maria da Conceição Camps

7.4.1. Nótula Introdutória

A vida e o seu sentido são mistérios omnipresentes no percurso do *homo viator*, condicionando irreversivelmente a sua conduta em todas as esferas que constituem a vida pessoal. Independentemente da etapa que se encontre a viver, o «porquê», o «para quê» de estar aqui, nesta vida, neste lugar, com este corpo, neste mundo, ocupando um determinado cargo ou função, criando, dirigindo, sofrendo e amando de determinada maneira, intriga naturalmente um ser que se reconhece como finito, mortal, imperfeito. Partilhando a angústia do poeta:

Quando voltei encontrei os meus passos
Ainda frescos sobre a húmida areia.
A fugitiva hora, revoquei-a,
– Tão rediviva! nos meus olhos baços...

Olhos turvos de lágrimas contidas.
– Mesquinhos passos, porque doidejastes
Assim transviados, e depois tornastes
Ao ponto das primeiras despedidas?

Onde fostes sem tino, ao vento vário,
Em redor, como as aves num aviário,
Até que a asita fofa lhes faleça...

Toda essa extensa pista – para quê?
Se há de vir apagar-vos a maré,
Com as do novo rasto que começa...

Camilo Pessanha
(in *Clepsidra*)

A interrogação é a atitude primordial do ser racional confrontado com os limites impostos pela própria finitude, ao reconhecer que a única certeza que possui, para além do facto de constatar que existe, é a de que essa existência, tal qual a conhece, cessará um dia. O «para quê», razão profunda do que nos agarra à vida, para além da própria sobrevivência física, é o texto subjacente às escolhas, às hesitações, ao heroísmo ou à cobardia inerentes à ação humana.

da Silva, S. J., *Curso de Filosofia Moral*, Transcrição do Latim e Tradução de António Maria Martins Melo, Aletheia – Associação Científica e Cultural, Braga, 2015.)

Quando a interrogação cessa ou se suspende, ainda que temporariamente, o espaço do vazio, do não sentido, alastra e muito facilmente o homem poderá ser conduzido para a destruição, para a loucura ou para a atrofia da sua espiritualidade. O século XX, na esteira dos seus mais próximos predecessores, foi pródigo na proliferação de correntes filosóficas que privilegiaram o abafamento da vida espiritual, propondo respostas mais ou menos materialistas para a condução da vida e para a gestão das sociedades humanas. Lúcio Craveiro da Silva destaca-se por uma presença combativa na arena filosófica encetando um diálogo com algumas destas correntes, não as menosprezando nem condenando à partida, mas procurando, através de um debate racional e esclarecido, alcançar soluções válidas e autênticas, em ordem à orientação da vida humana no campo da moral e da espiritualidade.

O *Cursus Philosophiae Moralis* é, em nossa opinião, o *locus* fundamental onde expõe a sua doutrina, procurando realçar a condição humana como a de um ser que é criado com o fim de se fazer e de se transcender a si mesmo, não só no sentido mais comum do esforço de superação contínua e do aperfeiçoamento de toda a ordem, mas também, e sobretudo, no sentido final e último que ilumina esse processo, todo ele ordenado para a transcendência, para Deus.

A perspetiva escatológica é a bússola orientadora da conduta pessoal, já que os atos humanos não são neutros, mas integradores de uma ação que não se esgota no ser em sociedade, com o outro e com o próximo, por si e em si, mas inversamente, em que é a esperança tornada certeza pela razão, de que há «um mundo que há de vir» que dota a ação de sentido, inaugurando a eticidade.

Com base na obra referida do autor, único trabalho de Lúcio Craveiro da Silva a que nos reportaremos nesta sede, o *Cursus Philosophiae Moralis*, passamos de imediato a expor, a aprofundar e a esclarecer a doutrina acerca do homem e da sua missão enquanto criatura de Deus.

7.4.2. O *Cursus Philosophiae Moralis*

O *Cursus Philosophiae Moralis* foi escrito com base nos apontamentos das aulas de Lúcio Craveiro da Silva na Faculdade de Filosofia de Braga, reunidos pelos alunos, como o autor bem salienta e a quem agradece na sua apresentação *Ad Lectorem*²⁹⁸. Também, nesta apresentação, afirma que segue sobretudo São Tomás de Aquino e que inclui no plano do curso aditamentos da obra do Padre Cathrein, a explicar durante as aulas.

Em constante debate com filósofos e sociólogos mais antigos e mais recentes, como Pascal, Durkheim, Lévy-Bruhl, de entre outros citados e comentados ao longo de todo o curso, Lúcio Craveiro da Silva acolhe a definição de

²⁹⁸ *Gratias tandem ago auditoribus meis qui has pauperculus notulas in auxilium privati eorumstudii digestas, transcribere et conservare voluerunt* (*Cursus...*, p. 18).

Filosofia Moral de Victor Cathrein quando explica que a mesma é a *ciência da ordem reta dos atos humanos fundados nos princípios últimos da razão*²⁹⁹.

Entende aqui como ciência todo conhecimento certo e ordenado do complexo de verdades que recaem sobre um mesmo objeto. Lúcio Craveiro da Silva assenta no princípio de que a Moral é uma ciência que não é inventada pelo homem; que esta ciência tem como objeto material o ente moral, produtor de atos livres, isto é, praticados com o recurso à razão (diríamos nós, consciente e assumidamente) e usando a liberdade (atos morais, por oposição aos que não são praticados com recurso à razão e, por isso mesmo, considerados atos não morais). São os atos humanos livres que constituem o objeto formal desta ciência, já que são realizados segundo critérios de normatividade. Esta liberdade é exercida tendo como fundamento os princípios últimos da razão e é por este mesmo motivo que a Ciência Moral se enquadra no domínio da Ciência Filosófica³⁰⁰.

Como surge o problema moral no homem? Para Lúcio Craveiro da Silva a moralidade ordena-se em relação ao bem, ao fim e à perfeição, já que o bem é aquilo que todos os seres almejam. O fim é a razão por que se deseja o bem. O bem, para ser desejado deve ser conhecido, sendo que a perfeição se traduz no próprio bem, já que este age sobre a natureza humana, aperfeiçoando-a. Uma vez que todo o agente age em razão de um fim, a Ética fundar-se-á, segundo Lúcio Craveiro da Silva, na noção de fim. Ora, a Ética consiste no problema do regresso das criaturas a Deus, que é também o problema do fim dos seres³⁰¹.

7.4.3. Do fim último do homem e da beatitude

O fim último do homem é aquele que satisfaz plenamente a tendência do desejo para o qual todos se ordenam. Quando o fim último se ordena em

²⁹⁹ *Ex hoc, veram definitionem huius philosophiae partis deducere poterimus. Non eam dicimus cum Pascal "scientiam hominis", quia nimis diffusum, nec sociologis (Durkheim, Levy-Bruth) scientiam morum" quia scientia accipitur experimentaliter apud ipsos, nec "scientiam vitae et actionum humanarum" quia etiam aliae scientiae actiones regunt, nec "scientiam legum moralium" quia definitum in definitione containeretur, sed cum Victor Cathrein scientiam recti ordinis actuum humanorum ex ultimis rationis principiis, id est, scientiam recti ordinis actuum humanorum quatenus humanorum. (Cursus..., p. 20)*

³⁰⁰ *Ex ultimis rationis principiis – seu humanorum quatenus humanorum, id est, secundum rationis principia cum de vera scientia philosophica nobis agendum sit. (Cursus..., p. 22)*

³⁰¹ *Bonum, fide et perfectio: realiter haec tria idem sunt. Bonum est quod omnia appetunt; finis est ratio cur bonum appetitur; perfectio est bonum quatenus naturam perficit. Et hoc modo aliuc praesuppositum nostrae Ethicae erit notio finis. Ut bonum desiderari possit, cognosci debet; nulla enim facultas operari potest sine finalitate cum quidquid tendit in aliquid tendat, ut significat illud "omne agens agit propter finem". (...) Cum Ethica sit problema de regressu ad Deum, est problema de fine entium. (Cursus..., p. 26).*

relação à ultimidade em si mesma, diz-se absoluto. Se for último em relação a uma série, é relativo ou em conformidade com essa mesma coisa.³⁰²

A beatitude é o destino natural do homem, já que é o que a sua natureza demanda, constituindo a sua perfeição intrínseca.³⁰³ Mas acerca da natureza humana, Lúcio Craveiro da Silva distingue duas situações: a da natureza humana considerada do ponto de vista metafísico e a da natureza humana que se manifesta na história e na experiência do homem no seu dia-a-dia, sem recurso à ordem sobrenatural. Esta última natureza é uma natureza decaída, por relação ao estado adâmico, aquando da criação divina. No entanto, ela mantém a sua força e não é menos destituída de poder do que o era na origem. Ora, tendo em conta a beatitude, a felicidade, ela consuma-se na dupla natureza humana, ainda que de modo diferenciado, já que natureza humana metafisicamente aspira à beatitude em Deus, enquanto que a natureza humana na história procura a felicidade na história.

Mas, quanto a este ponto Lúcio Craveiro da Silva realça a importância deste último tipo de beatitude na sua relação com o fim último interno do homem. Justifica-se esta atenção já que existem seres indefesos que morrem sem culpa, como as crianças, os incapazes por doença mental ou outra que lhes atrofia a vontade, que são insuscetíveis da prática de atos livres. Estamos perante situações da vida humana em que a vivência metafísica não se encontra presente por incapacidade da consciência da pessoa devido ao estado de imperfeição que vivencia (imaturidade, doença, por exemplo). Aqui não poderá alcançar, sem a intervenção divina, a beatitude perfeita para a qual, em potência, a sua natureza humana tenderia³⁰⁴. Atente-se que o autor define vários tipos de beatitude: subjetiva, objetiva, indeterminada, determinada, natural, sobrenatural, imperfeita, perfeita, accidental e substancial,³⁰⁵ sobre os quais não nos deteremos aqui, já que o escopo deste trabalho nos inclina para a beatitude enquanto suprema perfeição do homem.

A beatitude não se encontra em nenhum bem criado, mas apenas em Deus, objeto necessário e suficiente em ordem à concretização da beatitude no homem, bem como da sua vivência³⁰⁶. A suprema perfeição humana

³⁰² *Finis ultimus : ille est qui tendentiam appetitus expletet ad quem omnes alii ordinantur. Si est impliciter ultimus vocatur absolute ultimus. Si, e contra, est ultimus in aliqua serie, vocatur relative seu secundum quid ultimus. (Cursus..., p. 126).*

³⁰³ *Beatitude : est stabilis possessio summi et perfecti boni, seu perfecta felicitas entis rationalis. (Cursus..., p. 126.)*

³⁰⁴ *Vide o diálogo encetado por Lúcio Craveiro da Silva com Kant, Krause, Shleiermacher, Wundt, Ziegler, modernos estatólatras, de entre outros, diálogo este estabelecido a propósito do fim último interno do homem, e da sua proposta de definição do mesmo, bem como da sua relação com a beatitude. Cursus..., p. 130.*

³⁰⁵ *Cursus..., p. 126 e 128.*

³⁰⁶ *Vide o desenvolvimento desta Tese pelo autor, Cursus..., p. 132.*

reside no conhecimento de Deus. Contudo o conhecimento de Deus não é passível de ser alcançado na vida presente³⁰⁷.

7.4.4. Do fim da vida presente

O fim supremo da vida presente traduz-se na boa ordenação das ações humanas tendo em vista a vida futura, ou seja, alcançar a contemplação divina, viver em Deus, fonte de toda a felicidade e de todo o conhecimento. É aqui que intervém o uso da razão, ordenadora do livre arbítrio e da liberdade humana, relativamente às escolhas que por sua vontade fará.

Na razão encontra-se inscrita, de acordo com a linha tomista seguida pelo autor e a tradição jesuíta, a norma moral, a *recta ratio* que ilumina acerca do bem do mal, do que deve e do que não deve ser feito. Ela participa da *lex divina*, fonte de todo o conhecimento, restando à vontade e à liberdade de cada um decidir se agirá ou não em conformidade com a norma.

A vivência segundo as exigências da razão traduz-se na prática de ações bem ordenadas. A reta ordenação das ações é o caminho que leva ao fim último, visando alcançar em Deus, a plena beatitude, o conhecimento da verdade, bem como a total ausência de convívio com o mal, situação impossível na vida presente.

Este estágio é, como acima referimos, um dom de Deus, pelo que deve ser merecido e alcançado por esforço próprio do homem. Não é um esforço cego porque Deus inscreveu na razão humana a luz que lhe permite fazer as escolhas entre as ações, as boas e as más, mantendo incólume a liberdade do indivíduo³⁰⁸. É um caminho duplo, árduo e pleno de armadilhas que o mal planta na vida de cada um. Mas a mão direita de Deus sempre ampara quem O procura, sobretudo mediante a oração, já que lhe garante o apoio e a realização da verdadeira Justiça. Assim, o fim supremo da vida presente é o fim intermédio em ordem a alcançar o fim último, subsistindo nesta vida uma predisposição para a beatitude³⁰⁹.

³⁰⁷ Vide o desenvolvimento desta Tese pelo autor, *Cursus...*, pp. 136, 138, 140. Atente-se na parte final desta questão quando o autor sublinha, mais uma vez, que o fim natural do homem, não fora o dom gratuito de Deus ao elevá-lo à possibilidade do Seu conhecimento e partilha, se remeteria à vivência nesta vida de uma beatitude imperfeita, já que ela se encontra preenchida pelo mal e pelo bem. Sendo que a beatitude perfeita é a suma felicidade, excluído qualquer tipo de mal, só poderá ser vivida em Deus. Foi essa Graça que Deus concedeu ao homem aquando da sua criação.

³⁰⁸ *Duplex est via qua homo se disponere potest ad finem ultimum: vivere secundum exigentias rationis et vivere contra easdem exigentias. Atqui absurda est secunda via. Ergo, vivere debet secundum exigentias rationis. Atqui vivere secundum exigentias rationis idem est ac recte ordinare actiones. Ergo, via qua homo se disponere potest ad finem ultimum in eo consistit ut actiones suas recte ordinet.*, (*Cursus...*, p. 142.)

³⁰⁹ *Finis supremus vitae praesentis est finis intermedius ad finem ultimum. Atqui finis intermedius tantum est inquantum disponit ad ultimum. Ergo, finis supremus vitae praesentis est disponere ad finem ultimum. Atqui finis ultimus est beatitudo. Ergo finis supremus vitae praesentis est disponere ad beati-*

7.4.5. Conclusão

A norma moral é, para Lúcio Craveiro da Silva, a candeia que alumia o peregrino que, mais ou menos dificilmente, caminha em direção à Pátria Celeste. Esta luz, presente na razão por doação gratuita de Deus, é o elo de ligação entre a criatura e o seu Criador, orientando a ação dos que livre e amorosamente optam por segui-la.

Sendo a luz da razão, ela é uma norma inteligível no sentido cristão do termo. Ou seja, não é uma mera norma lógica, fórmula matemática ou lei da natureza, mas antes uma regra que implica um esforço e uma adesão da vontade livre por parte de cada um, no sentido do seu cumprimento, vontade consciente, na certeza de que essa dádiva divina é uma graça, ou seja, resulta de um ato gratuito de puro amor de Deus. Exige a presença de uma razão iluminada pela fé, pelo amor incondicional, numa atitude de retribuição e certeza de que o caminho a seguir se abre para um destino glorioso.

Daí que Lúcio Craveiro da Silva questione os filósofos que consideram a norma moral como uma criação humana, pura e simples, e que a mesma possa advir da utilidade, de um imperativo categórico (a razão prática kantiana), da crença do super-homem, da energia vital, da fé no progresso e da lei da evolução, de entre outros³¹⁰.

Para Lúcio Craveiro da Silva, no seguimento de S. Tomás de Aquino e da generalidade da denominada Filosofia Cristã, essa norma tem origem em Deus, por participação da *lex divina*, e coloca o homem na situação de um ser orientado para a Transcendência. Esta Transcendência recondu-lo a Deus, após o transcurso da vida terrena, por mérito próprio, sempre que coração, razão e vontade se orientem para o Bem.

A estrada da vida é o caminho onde a criatura humana percorre os meandros da sua própria salvação, ou onde talha a perdição da alma. A pessoa dispõe de todas as ferramentas em ordem a chegar a bom porto, assim o deseje,

tudinem. (Cursus..., p. 142.)

³¹⁰ *Talis norma viam ad finem ultimum seligit, immanentia (quatenus in exigentiis naturae fundata) et transcendentia (quatenus in exigentiis finis ultimi contenta) donatur, activitatem dirigit et, si necessitate morali praedita est, lex evenit. Talis lex immanens (ex parte hominis) et transcendens (ex parte finis ultimi) est. In acceptatione exigentiarum talis finis ultimi moralitas consistit, nam in illo fine ultimo est bonum supremum et ultimum mediantibus aliis bonis intermediis acquirendum progressive et realizandum [sic] usque dum, bono totali vere possesso, animus perfecte quiescat. Unde:*

- secundum convenientiam ad disconvenientiam activitatis humanae ad talem perfectionem seu normam, actus erunt boni uel mali, id est, moralitatem accipient. Inde haes moralitas:

- est qualificatio actuum secundum suam relationem ad perfectionem, quae est ultimis finis hominis. Et sic.

- non pendet a praecepto positivo, divino vel humano,

- sed normam, principium et criterium proxime invenit in fine naturali hominis, seu in natura humana complete sumpta, remote in essentia divina. Unde reiincitur sententiae quae ponunt criterium in voluptate, inutilitate, in imperativo categorico rationis practicae, in cultura super-hominis, in potentia mera vitali, in progressu culturae, in evolutione personalitatis et in bona stirpe. (Cursus..., p. 278)

pratique e queira, genuína e amorosamente, de forma gratuita, com a única e exclusiva contrapartida de ter agido em consciência.

O homem orientado para a Transcendência, ao agradecer esse dom gratuito, é o homem que não morre, cuja identidade e ciência perdura na alma intelectual, imortal, uma vez separada do corpo, até ao momento da Ressurreição e do Juízo Final.

É neste sentido que a Filosofia Moral de Lúcio Craveiro da Silva nos permite aceder aos conhecimentos necessários do ponto de vista teórico, idóneos para a leitura da norma moral como a chave que abre a porta para o bom juízo de avaliação das ações realizadas no seio da comunidade, do ser em alteridade.

Mas não se fica por aqui. Ela realça a importância da norma racional moral como um farol orientador que dota a vida de sentido, alçando a vista do peregrino para o alto, para o Invisível aos olhos da carne, mas luz clara para o intelecto, verdadeira visão da alma. A norma moral anuncia a direção do caminho da vida, em ordem a que o caminhante se não perca na floresta de enganos que o impede, na escuridão de breu, de retornar a casa. É uma lanterna acesa dentro de cada criatura humana, cabendo a cada homem a responsabilidade de alimentar a sua chama ou de a deixar fenecer.

7.5. Escatologia e redenção em José Bacelar e Oliveira

João Rebalde

A destacada carreira institucional de José Bacelar e Oliveira, exercida com reconhecido mérito e genuíno sentido moral e social³¹¹, incontornavelmente ligada ao seu contributo decisivo para a criação da Faculdade de Filosofia de Braga e da Universidade Católica Portuguesa³¹², ofuscou em certa medida a importância da sua obra escrita que, apesar de alguns estudos, edições e homenagens³¹³, permanece na sua generalidade por estudar e valorizar. Trata-se de uma obra não muito vasta, composta maioritariamente por artigos dispersos, que foram reunidos posteriormente no volume *Estudos de metafísica e ontologia*, publicado pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda em 2003³¹⁴.

³¹¹ Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, «Da diferença pensada ao discernimento vivido», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Tomo L, Fascs. 1-3 (janeiro a setembro de 1994), p. 411, nota inicial.

³¹² Para uma biografia, vd. José Fernando Pereira Borges, «José do Patrocínio Bacelar e Oliveira, s.j. O universitário, o filósofo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo L, fascs. 1-3 (janeiro a setembro de 1994), pp. 7-13.

³¹³ Apesar do extenso volume de estudos que é publicado em sua homenagem, pouco a sua obra é nele diretamente estudada e relevada.

³¹⁴ José Bacelar e Oliveira, *Estudos de metafísica e ontologia. Perspetivas de um horizonte filosófico*,

Os seus textos caracterizavam-se por uma peculiar densidade e complexidade, onde se aprecia um sentido preciso, uma coerência notável e a presença de uma teoria que lhes é transversal. Com um estilo próprio, a que não é alheio um certo tom poético, desenvolve uma doutrina que abre para um horizonte espiritual e até místico. Além disso, o que se encontra na obra de Bacelar e Oliveira é ainda essa capacidade de um pensar autónomo e íntegro, que não se submete a tendências ou limites de época ou se contenta com um domínio de especialização. De facto, tem densidade e riqueza o trabalho deste autor e propõe verdadeiramente uma «diferente e profunda doutrina ontológica»³¹⁵.

Bacelar e Oliveira é um dos maiores representantes do neotomismo contemporâneo português. Apoiado no pensamento de Tomás de Aquino e da escolástica, de que é conhecedor por formação e vocação, valorizando de um modo especial o movimento neo escolástico peninsular dos professores jesuítas dos séculos XVI-XVII e acrescentando uma clara influência neoplatónica, enquadra-se pessoalmente na orientação tomista do movimento jesuíta bracarense, que encontra na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa um importante veículo, expressando-se através de um conjunto de autores, obras, revistas e encontros científicos. O movimento teológico-filosófico da escola bracarense, com Bacelar e Oliveira, almeja ser a escola neotomista de pensamento inovador capaz de lidar com os movimentos críticos do seu tempo, como o foi outrora a escola conimbricense, integrando declaradamente a influência desta e do seu fundo teórico³¹⁶.

No início do artigo *Ontologia e ontogonia*³¹⁷ Bacelar e Oliveira reflete sobre a ideia de que o século XIX se caracterizava por um determinado declínio da metafísica, associado ao positivismo e ao materialismo, por serem doutrinas que rejeitam a dimensão espiritual. Contudo, a teoria materialista não é para Bacelar e Oliveira uma teoria agnóstica, expressão daquela que seria uma «prudente reserva racional»³¹⁸, mas uma teoria categórica³¹⁹ com consequências práticas sobre o processo histórico do mundo e do humano, e nesse sentido, com uma função metafísica que contém aspetos que transcendem a matéria enquanto tal. Bacelar e Oliveira afirma, por isso, que o materialismo se contradiz ao recair na construção de uma doutrina que transcende a

prefácio de Lúcio Craveiro da Silva, Lisboa, INCM, 2003. Usamos esta edição para todas as citações neste artigo.

³¹⁵ Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, «Da diferença pensada ao discernimento vivido», cit., p. 411, nota inicial.

³¹⁶ Sobre este contexto veja-se o artigo de Jesué Pinharanda Gomes, «Aspetos da filosofia católica em Portugal. Na 2.ª metade do século XX», *Lusitania sacra*, 2.ª série, 12 (2000) 315-354, especialmente 318-319.

³¹⁷ Cf. Bacelar e Oliveira, *Estudos de metafísica e ontologia*, cit., p. 175.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 176.

³¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 175.

matéria³²⁰ e que não pode ser uma simples negação da transcendência e da espiritualidade nem de um conhecimento das coisas em si mesmas. Por isso, a própria delimitação teórica que a doutrina materialista desenvolve tem o efeito, por contraposição, de fomentar o regresso da metafísica aberta à espiritualidade.

É no contexto desta reflexão que valoriza a importância da escolástica como projeto de análise intelectual alternativa ao movimento moderno, mais capacitado para realizar uma crítica pura em detrimento de uma crítica da razão pura kantiana³²¹. Se Kant, para Bacelar e Oliveira, defende uma «reserva teórica»³²² frente à realidade, a partir da construção de uma filosofia restritiva incapaz de conhecer a coisa em si e o ser como ser, o que a crítica escolástica pode fazer é uma análise mais profunda e menos limitada dos primeiros princípios e da «determinação inteligível do ser»³²³, podendo afirmar o ser do ser. A metafísica, neste sentido, tem imanente a ontologia e esta a ontogonia e está aberta às questões da génese, da unidade e da infinitude, e através do pensamento e da experiência, numa abordagem teórica ilimitada, pode colocar-se o problema da criação e do Criador. A ontologia pode abranger desta forma o fim último e a perfeição³²⁴.

Bacelar e Oliveira procura, portanto, frente à teoria materialista e aos limites da filosofia kantiana, salientar as possibilidades da escolástica. O que se recusa com Kant é o conhecimento metafísico e numenológico da realidade. A escolástica, de cariz aristotélico-tomista, permite, a seu ver, desenvolver uma teoria do conhecimento mais completa e unir de forma inclusiva os dados dos sentidos e a elevação transcendente, integrando diferenciadas dimensões do ser humano sem as críticas, reduções e limitações dos movimentos modernos e contemporâneos. A escolástica supera o kantismo e o materialismo como teoria integral e permite harmonizar a dimensão antropológica e teológica.

Neste contexto, Bacelar e Oliveira pensa o ser humano como situado num processo entre génese e escatologia³²⁵. Génese significa aqui geração e início e escatologia fim. Este processo adquire maior importância na medida em que o autor parte da ideia de uma doutrina da criação e da hierarquia que se estende a todos os seres que vivem na natureza e preconiza uma doutrina da

³²⁰ Cf. *ibidem*, p. 176.

³²¹ Cf. *ibidem*, p. 176. Sobre o lugar da Filosofia e da Crítica no pensamento de José Bacelar e Oliveira, veja-se Manuel Cândido Pimentel, «José Bacelar e Oliveira, SJ (1916-1999)», in António Braz Teixeira – Renato Epifânio (eds.), *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do Século XX. XI Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono – DG Edições, 2018, pp. 291-298; e António Braz Teixeira, *A Filosofia da Escola Bracaraense*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2010, pp. 31-42.

³²² Bacelar e Oliveira, *Estudos de metafísica e ontologia*, cit., p. 181.

³²³ *Ibidem*, p. 177.

³²⁴ Cf. *ibidem*, p. 191.

³²⁵ Cf. *ibidem*, p. 312.

criação e da queda que tem o seu centro fundamental na relação entre Deus e humano, entre Criador e criatura. Geração e escatologia representam os extremos em que se situam as possibilidades humanas, a vida, a origem e o fim.

Tendo em conta estes extremos, Bacelar e Oliveira procura mostrar que a criação do humano no seio geral da criação representa o aparecimento de um ser peculiar que tem a capacidade de se orientar para Deus e de se tornar semelhante ao Criador. Essa valorização da natureza e do destino humano assenta principalmente na distinção que proporciona a natureza intelectual. É o intelecto que torna possível conhecer Deus, a unidade e a ordem, e ao mesmo tempo, como já tinha apontado a tradição, conferir uma dignidade e uma possibilidade superior à das restantes criaturas do universo. Para o autor a dignidade superior não passa por uma valorização da capacidade material, ainda que identifique a projeção da capacidade intelectual sobre o domínio da matéria. O sentido da valorização da dignidade é primeiramente dado por Bacelar e Oliveira à possibilidade da transcendência e da indeterminação, sendo a condição para que retome Tomás de Aquino na identificação do ser humano como ser para a verdade³²⁶, tomando esta questão como problema fundamental da metafísica.

A criatura intelectual é aquela capaz de se conhecer a si mesma, a sua origem e fim, e de por isso conhecer todas as coisas e todas aquelas que podem existir. E este conhecimento não incide apenas sobre o ser indeterminado e originário, mas também sobre todas as formas de ser determinadas. No sentido da conceção metafísica de ser para a verdade, vale a pena refletir sobre esta passagem do autor: «o significado puro desta conceção do Ser do Homem pela sua ordenação para a Verdade reside no valor de essência que mediante essa aptitude e disposição de natureza se descobre»³²⁷. A partir deste «valor de essência» o ser humano adquire uma posição especial na hierarquia do universo. O ser é o que é primeiramente conhecido pelo intelecto, sendo o ponto de partida para as diferenças que se encontram entre todas as formas de ser. O conhecimento não tem por isso limites, podendo contemplar o espiritual e o material.

Neste ilimitado cognoscente encontra Bacelar e Oliveira a riqueza do pensamento metafísico cristão medieval, ainda não sujeito aos limites e condições que a modernidade e a contemporaneidade lhe atribuíram. Não lhe interessa, porém, estudar apenas o ser em sentido puro, categorial, ontológico, que seria uma metafísica daquilo que ele denomina o ser-nominal, mas também e até mais, a dimensão ôntica, o «contingente como contingente»³²⁸, na passagem para o que denomina de ser-participial. O ser-nominal, o ser

³²⁶ Cf. *ibidem*, p. 297.

³²⁷ *Ibidem*, p. 299.

³²⁸ *Ibidem*, p. 299.

intelectualmente conhecido, dá lugar ao ser-participial, aquele que existe enquanto tal, o sujeito que se projeta e transforma nos objetos da realidade.

O ser humano, enquanto substância intelectual no universo, está assim colocado entre a possibilidade de um conhecimento estritamente intelectual e puro e o conhecimento das coisas materiais que inevitavelmente o transformam. E é neste sentido que conhece o ser indeterminado e todas as formas determinadas que são expressão do ser. É igualmente neste sentido, até também como leitura da tradição neoplatónica, que se torna o elo que une o ser uno a tudo o que existe ou pode existir, o que é dizer o elo entre a unidade e a multiplicidade, uma multiplicidade que é difundida pelo uno.

O que Bacelar e Oliveira procura é mostrar o ser humano nas suas mais diversas expressões e possibilidades. A peculiaridade intelectual, que tem como consequência a valorização da alma e das suas faculdades, permite uma teorização que abrange tanto o nível do ser-nominal como do ser-participial. Desenvolve assim uma teoria que não apenas se propõe ir mais além da filosofia kantiana e do materialismo, como entra em diálogo com outras correntes, nomeadamente o existencialismo. Aprofunda o problema do tempo, da morte e do sofrimento, sem que se desvie, todavia, do enquadramento que é dado ao ser humano entre génese e escatologia ou a doutrina da criação e da queda, permanecendo desta forma fiel ao seu projeto metafísico.

O tempo é um dos conceitos fundamentais. É através do tempo que o humano introduz a perfeição no mundo, isto é, que introduz a história. Isto é possível porque o humano é um ser entre a eternidade, que é própria de Deus, e a efemeridade, que é própria da duração dos animais. É cuidadosa a argumentação que atribui a efemeridade e a duração como aquilo que é próprio dos animais, uma vez que estes não passam além dos limites do tempo biológico. São particularmente impressionantes as palavras de Bacelar e Oliveira que aqui citamos: «eles [os animais] gostam de existir, mas ignoram a existência. Esta parece neles uma pérola perdida nas mãos do inconsciente»³²⁹. Esta passagem aponta a dimensão intelectual humana como experiência temporal diferenciada e consciente, não já simplesmente duração, que inevitavelmente entra em luta com a temporalidade animal. Enfrenta os limites do presente e conquista o futuro e o passado. Encontra-se aqui o cerne da luta pela eternidade e o modo como a história se converte na «encarnação da eternidade no tempo»³³⁰, uma encarnação que apenas pode ser concretizada no humano, situado como horizonte³³¹ entre eternidade e duração. A eternidade divina determina-se no tempo humano da história, e assim Deus determina-se no humano. A história é por isso espiritual e intelectual e o ser humano é a unidade da duração à semelhança da unidade da eternidade

³²⁹ *Ibidem*, p. 212.

³³⁰ *Ibidem*, p. 311.

³³¹ Sobre outros termos, como «ser-de-confins», «mediador» ou «fronteira»: vd. A. Braz Teixeira, *A Filosofia da Escola Bracarense*, cit., pp. 40-42.

divina. Na medida em que surge como horizonte não pode escapar à condição do corpo que tem em comum com os animais, que está mergulhado na dimensão material e, portanto, sujeito ao tempo. Não pode evitar a morte, a degradação do corpo e o sofrimento físico, também inscritos na história. No entanto, sublinha que «a causa da Morte não está na Alma»³³², é o corpo que é afetado pela degradação. O animal limita-se a escapar da morte, porque a morte para o animal não pode conter qualquer futuro³³³. Mas esta supõe para o ser humano uma experiência contraditória de sofrimento e de alegria. As palavras do autor expressam da melhor forma o sentido desta contradição: «é uma perda de que a Alma se dói e uma alegria que na dor se acende; morrendo perde o Homem o “seu” corpo e, desfazendo-se dele, liberta a “sua” alma»³³⁴. A morte é então aquela rutura da duração da ligação da alma ao corpo, o que representa uma forma de libertação da alma e uma mudança de estado. Portanto a ligação da alma com o corpo termina com a morte, o que implica a separação da dimensão espiritual da material. O ser humano apareceria assim colocado entre a geração, como princípio, e a morte como fim, como ser-para-a-morte, mas o que Bacelar e Oliveira procura evidenciar é que se a geração tem subjacente a criação e é início, a morte não é o fim, porque a alma não pode morrer com o corpo. O ser humano não pode morrer e tem um fim que não se pauta integralmente pela duração animal. É por isso que nos seus escritos não encontramos o ser humano colocado entre a geração e a morte, mas entre a geração e a escatologia. O que interessa é realmente preparar a mutação de estado. Bacelar e Oliveira define a escatologia como «preparação para Deus»³³⁵. Entende-se bem o sentido profundo desta formulação se tivermos em conta precisamente o humano como horizonte. Cumprida a duração animal na destruição pela morte, resume-se a vida humana à intelectualidade da alma, que assim pode participar da eternidade divina e unir-se a Deus. O fim é outro que não a morte material propriamente dita.

A possibilidade de uma ponte sobre a morte assenta na dimensão espiritual e intelectual. A alma tem um alcance infinito e participa da perfeição do universo. Ainda partilhando o ambiente simbólico do neoplatonismo, Bacelar e Oliveira considera o ser humano como centro do universo sensível do mesmo modo que Deus é o centro suprassensível, como unidade segunda da multiplicidade do universo de seres determinados que reflete a primeira e perfeita unidade divina, sendo esta a origem e a causa da sua subsistência, uma vez que todos os seres remetem para o ser infinito originário. Esta relação entre centros, que atravessa toda a ordem e hierarquia universal, reflete a relação entre os graus de perfeição que constituem o universo e expressam

³³² Bacelar e Oliveira, *Estudos de metafísica e ontologia*, cit., p. 219.

³³³ Cf. *ibidem*, p. 222.

³³⁴ *Ibidem*, p. 223.

³³⁵ *Ibidem*, p. 312.

a proximidade relacional entre o ser humano e Deus. Esta proximidade traduz-se maximamente na similitude com a natureza divina. Este ponto é decisivo para que se entenda o pensamento do autor. A alma humana tem um alcance infinito, pode conhecer a dimensão numenológica do real, a transcendência e todas as formas de participação e hierarquia, de tal modo que pode conhecer a verdade absoluta do universo e de Deus. A alma tem assim a capacidade de unificar a diversidade do universo, de conhecer o sentido das coisas, a sua origem e o seu fim e, portanto, de ter como fim a verdade.

A inteligência humana permite diferentes usos ordenados hierarquicamente. Além de ser suporte do corpo e da capacidade artística e científica, pode contemplar a verdade e dessa forma reconhecer Deus e a bondade da criação. É pela contemplação que o ser humano se pode tornar mais semelhante à natureza divina, elevando-se integralmente no conhecimento, na vontade e no amor. A dignidade concretiza-se desta forma no reconhecimento cognoscente, volitivo e amoroso de que Deus é o fim do universo e que é a verdade absoluta. Recobra um sentido ainda mais profundo o enquadramento entre geração e escatologia, esta última não já apenas como preparação individual de cada ser humano para Deus, mas enquanto preparação de todo o universo e de todas criaturas para Deus através do ser humano, assumido como segundo centro e como horizonte entre Espírito e matéria. A conversão de todo o universo no humano é o modo como se realiza a verdade.

O que podemos pensar com o autor é que associada a uma escatologia de infinita abrangência podemos encontrar assim também um sentido para a redenção, que será uma resposta em toda a ordem do universo à lei da queda humana, que afeta das mais variadas formas toda a criação. A redenção humana é a redenção de todo o universo, que apenas se consegue na união ou coincidência do centro do universo concretizado no humano com o centro suprassensível da perfeição da unidade divina, em que a criatura se torna semelhante ao Criador. Preparar esse processo parece ser o mais perfeito sentido escatológico, que encontra na redenção, na participação pura na eternidade e na visão última de Deus o sentido mais profundo da sua realização.

7.6. A hermenêutica mística da morte e da imortalidade na historiografia de Mário Martins

Samuel Dimas

7.6.1. Introdução: vida e obra sob o ponto de vista de uma hermenêutica mística

No seu diálogo com os autores portugueses da filosofia medieval, Mário Martins desenvolve uma hermenêutica mística que procura atender à contraposição entre a contingência material da temporalidade e a perfeição espiritual da vida infinita e absoluta em Deus, representada com a imagem do «paraíso-por-achar»³³⁶. A sua filosofia existencial da angústia e da morte no desencontro ou desconcerto do Mundo, aparentemente negativista, encerra pois, um profundo alcance soteriológico e escatológico de finalidade transcendente, pois o autor considera que é na experiência do desajuste entre o desejo de perfeição e de imortalidade e a vida de amargura e corrupção que o homem se eleva na esperança da plenitude. Recorrendo ao mito platónico da caverna e ao sentimento saudoso do desterro, considera Mário Martins que o homem é um peregrino que caminha (*homo viator*), não para o regresso a uma realidade pré-existente, no sentido circular platónico ilustrado pela imagem do paraíso terreal, mas para um «super-regresso» às suas origens mais profundas da glória futura, e cuja representação é dada pela imagem do paraíso celeste. Para além disso, no contexto de uma abordagem que contém preocupações fenomenológicas, essa expectativa não advém simplesmente de uma graça sobrenatural revelada, mas é gerada universalmente em todos os homens pela exigência da sua radicação vital ou do seu desejo natural do supremo Bem, isto é, de Deus criador que atrai todas as coisas a Si:

Expulsos do Paraíso Terreal e postos entre realidades-sombras, sentimo-nos forçadamente inadaptados e alheios ao mundo e aos fantasmas que nos cercam. E, levados pelo instinto vital dos desterrados, partimos à procura da pátria-por-vir. Esta não é o paraíso perdido dos platónicos, mas, sim, o paraíso-por-achar, porque nunca lá estivemos.³³⁷

7.6.2. Para uma superação da influência do dualismo gnóstico na filosofia cristã da morte com o recurso a categorias existenciais

Fiel ao seu propósito de não se limitar a fazer uma historiografia de ordem cronológica e de nunca se inibir de tomar posição crítica nos seus diálogos, porque o seu escopo é essencialmente filosófico, Mário Martins no prefácio da sua obra *Correntes da Filosofia Religiosa* adverte para os princípios filosóficos subjacentes aos movimentos religiosos dos autores em estudo na proto-Idade-Média bracarense: por um lado, o dualismo gnóstico, o emanatismo neoplatónico de tendência panteizante e o naturalismo pelagiano de

³³⁶ Cf. Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga, Livraria Cruz, 1969, pp. 13-14.

³³⁷ *Ibidem*, p. 14.

inspiração estoica, por outro lado, a ética racional de Sêneca e as concepções do direito germânico³³⁸.

Preocupado com a história das ideias e não com a história dos homens, o pensador detém-se no estudo da espiritualidade cristã que prevalece na Galécia de Prisciliano e de Paulo Orósio e na Lusitânia de Potâmio de Lisboa, este último profundamente envolvido na polémica em torno da heterodoxia ariana que negava a divindade de Cristo. De acordo com os textos que Mário Martins conhece de Potâmio, não tem dúvida de que as suas teses são ortodoxas³³⁹, o que revela o seu rigor no respeito pelas fontes sem, no entanto, desconhecer outras investigações que defendem a apostasia final de Potâmio³⁴⁰. Maculado pelo dualismo platónico da criação do mundo por intervenção demiúrgica e pela ideia de que enquanto espírito puro Deus não poderia criar diretamente a matéria sem se contaminar, o arianismo defende a existência de dois logoi: o impessoal em Deus e o pessoal fora de Deus, ou simples criatura, pela qual Deus altíssimo teria criado o mundo material impuro e mau. Um horror em relação à matéria, que Mário Martins identifica nos gnósticos maniqueístas e que teria influenciado os discípulos de Prisciliano, conduzindo-os às práticas de ascese radical e de flagelação do corpo³⁴¹. Seria já com o rei Teodomiro e graças ao esforço de São Martinho de Dume, mais tarde bispo de Braga, que os suevos se converteriam à fé católica abandonando o priscilianismo e o arianismo. Deste enquadramento histórico, o que importa reter é a perspetiva cristã de Mário Martins, liberta do dualismo gnóstico que concebia o mundo como um estorvo à purificação espiritual das almas.

Esta preocupação em distinguir uma posição ascética e mística de uma posição dualista gnóstica de pura desvalorização da criação, a mesma que distingue Prisciliano das correntes priscilianistas, está bem patente no seu diálogo com o *Horto do Esposo*, denunciando que esta obra tende a considerar a alma como prisioneira no cárcere do corpo e o mundo como exílio. Numa interpretação benigna acrescenta que só se pode entender esta perspetiva como razoável no sentido de não se conceber o tempo e o mundo como maus em si mesmos, mas maus por estarem sujeitos ao limite e à morte, descrevendo este negativismo com a expressão «pessimismo de não-ser-ainda-mais»³⁴². É um pessimismo que conduz o homem a reconhecer a insuficiência dos constrangimentos mundanos e desperta o desejo de os ultrapassar, não aceitando conformar-se com a estreiteza de uma vida puramente temporal. É certo que a temporalidade ainda aparece nesta mundividência de Mário Martins, não

³³⁸ Cf. *idem*, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga, séculos IV-VIII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 7.

³³⁹ Cf. *ibidem*, p. 16.

³⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 19.

³⁴¹ Cf. *ibidem*, p. 20.

³⁴² *Idem*, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, p. 12.

tanto como meio de manifestação, de desenvolvimento e de progressiva plenificação, mas, mais à maneira grega, como resistência à ascensão tendencial para o Absoluto.

Desta forma, Mário Martins identifica um mal metafísico inerente a todas as criaturas que dependem do tempo e do espaço, considerando que o *Horto do Esposo* está dominado por essa espécie de «inexistência metafísica» que resulta do desvio da atenção do que há de positivo na existência temporal para o que há nela de miséria. No entanto, logo acrescenta que esse desvio não consiste um fim e em si mesmo, mas um meio para que o homem nunca descanse na beleza das coisas limitadas e procure a beleza plena e eterna³⁴³. Estamos em presença de um programa metafísico e ético, que associa o tempo ao movimento, ao limitado e ao mal, e associa o eterno ao perene, ao perfeito, ao bem e ao justo, pelo que resta ao homem, que oscila entre o prazer animal de gozar o instante efêmero e a tristeza de o ver desaparecer, libertar-se do doloroso fluir das coisas amadas, destemporalizando-se, isto é, desenraizando-se do mundo pelo pensamento e pelo amor para ascender a Deus: «E aqui surge a função espiritual da dor, essa mão implacável que nos arranca do mundo e das coisas»³⁴⁴.

O autor apresenta a angústia, enquanto manifestação do mal metafísico inerente à limitação da Criação, como um sentimento que revela a tendência humana para o Absoluto e que o incita a ser para a vida e não para a morte, no reconhecimento de que tudo é provisório na condição terrena. Ou seja, este sentimento introduz realismo na consciência humana por uma via que não é apenas reflexiva, à maneira gnóstica, no sentido de associar o sentimento à satisfação temporal e associar a razão à negação dessa afirmação instintiva e à superação do bem-estar temporal na bem-aventurança da glória eterna, mas por uma via que radica na natureza vital e sensível da criatura: «Estaríamos perante uma espécie de necrofilia exasperada, se não fosse o instinto vital, a fome de eternidade a superar a morte, em luta agônica pela vida, instinto esse nascido do desespero de não-ser e do desejo de ser-para-sempre»³⁴⁵. Subjacente a esta perspectiva está a noção de Miguel de Unamuno, apresentada na obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, sobre a fé na imortalidade como aspiração vital que se impõe ao homem como uma fome ou desejo de plenitude³⁴⁶.

Mas ao contrário de Miguel de Unamuno, para quem razão e vida são inimigas, Mário Martins afasta-se da hermenêutica mística que contrapõe a alma racional ao corpo vivente e concede à experiência espiritual o único fundamento e meio de ascender à felicidade celeste e propõe um caminho

³⁴³ Cf. *ibidem*, p. 17.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 19.

³⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 27.

³⁴⁶ Cf. Miguel de Unamuno, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945, p. 99.

que, sendo de destemporalização, se realiza na integralidade das diversas dimensões de ser da pessoa. Identificamos aqui um diálogo implícito com a reflexão existencial e fenomenológica de autores como Soren Kierkegaard, Pablo Cepeda Calzada ou Delfim Santos, para quem a personalidade humana se estrutura no afetivo e emocional e para quem a angústia não tem um sentido patológico, mas pertence à essência do homem, enquanto capacidade de recusar as formas de indignidade e enquanto meio de estimular a procura de desvelamento do mistério da existência do Mundo e de Deus³⁴⁷.

Desenvolvendo uma metafísica existencial que se contrapõe à metafísica tradicional, Delfim Santos atende à angústia, não no sentido naturalista puramente físico e psicológico de ansiedade, medo ou desespero, mas como sentimento específico da condição humana de estar-no-mundo que nos conduz à sua compreensão englobante e existencial³⁴⁸. Partilham estes dois autores a noção de que a angústia é uma espécie de vertigem que ameaça o homem se de aniquilar ou perder, obrigando-o a procurar melhor um ponto firme de apoio em si mesmo e no infinito absoluto que o precede. Como diz Mário Martins, é da experiência da privação da felicidade terrestre que o homem ascende, já neste mundo, à felicidade celeste, embora não de forma plena, pois a paz de consciência e a contemplação da beleza é apenas uma prefiguração do reino dos céus: «Destemporalizando-se, os homens realizam, dentro de si, algo da eternidade-por-vir»³⁴⁹.

Dá-se aqui uma necessidade de suspensão da experiência temporal mundana e da sua necessária reflexão predicativa, para se reconhecer o encontro original e contemplativo com o ser absoluto, na imediatez ante-predicativa da existência vital e afetiva. Nesse instante o homem encontra-se a si mesmo na mais profunda interioridade espiritual ou vitalidade intuitiva e reconhece-se como semelhante ao divino, desaparecendo a noção psíquica do antes ou do depois. Em diálogo com Nietzsche, refere Mário Martins que desta maneira o homem temporal tende a transcender-se e a tornar-se super-homem na vontade ser ser-mais e de ser-eternamente. É curioso que o filósofo místico reconhece o aspeto negativo, e porventura gnóstico, das práticas de destemporalização e de desmundanização usadas na Idade Média em obras como as de Prisciliano ou do *Horto do Esposo*, mas faz uma hermenêutica contemporânea das mesmas a partir de categorias existenciais e reconhece nelas a universalidade e intemporalidade do impulso vital e do desejo natural de imortalidade: «O negativismo inicial da destemporalização, na espiritualidade da Idade Média, conduz-nos, pois, a algo de superior e bem positivo,

³⁴⁷ Cf. Delfim Santos, «Sentido existencial da Angústia», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 165.

³⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 155.

³⁴⁹ Cf. Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, p. 27.

situando-nos no coração da eternidade, num impulso heróico, nascido do desespero de não-ser e do desejo de ser-para-sempre»³⁵⁰.

Por esta via, a correlação do homem com as coisas no seu estar-no-mundo não o submerge nelas, perdendo a sua individualidade e peculiaridade, mas é constitutiva do próprio mundo em contínua e recíproca criação, elevando-o a uma significação de movimento teleológico para o seu acabamento e plenificação. A angústia advém do facto de esta criação nunca ser definitiva e estável, manifestando-se numa desesperada e permanente busca de si e de sentido para os absurdos da existência: «O homem é possibilidade de ser que nunca chega a ser»³⁵¹. Com a vida dada por Deus o homem constrói a sua existência única e irrepetível no mundo significado por ele, não pela imposição de uma razão construtivista, mas pela escuta compreensiva da realidade que o antecede e se concretiza na cultura e na história. Mas essa atenção à realidade transcendental e invisível que pressupõe o plano categorial da objetividade científica e situa o sujeito na radicalidade do mistério infinito e incondicional de ser também é proporcionada pelo sentimento saudoso da angústia, que perante a ameaça do absurdo e da solidão o impulsiona na esperança do sentido e da harmonia integral da comunhão: «A angústia (...) possui valor positivo; é agente de humanização do homem; impede a sua perda; salva-o de não ser ele próprio (...)»³⁵².

Na consciência de ser para a morte, o homem é obrigado a decidir e a libertar-se daquilo que não quer ser, tendo a angustiada possibilidade de fazer o que não deve e de escolher o ilusório mundo finito das coisas. Neste sentido, a angústia, se não degenerar em neurose pelo desespero e incapacidade de conformação da vida com o projeto da existência feliz e autêntica, liberta o homem da indiferença e finitude das ideias evidentes da racionalidade do mundo temporal para a infinitude do mistério indizível do Absoluto, porque só nesta abertura radical pode começar a ser satisfeito o seu anseio espiritual de realização em plenitude e pode ser revelada a autenticidade do eu livre. É uma experiência de morte que pode garantir o acesso a uma vida num nível superior de consciência e de ser, libertando o homem da condição anterior de marasmo e alienação na mediocridade insipiente do utilitarismo e do pragmatismo e na indiferença perante o mal, a morte e a injustiça: «(...) a dúvida diz respeito às ideias claras e distintas, a angústia refere-se à formação da personalidade consciente e autêntica»³⁵³. Como afirma Mário Martins na sua *Parábola do Tempo e da Morte*, não se trata de negar o mundo mas sim de não confundir a sua verdade, beleza e bondade com a realidade definitiva,

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 29.

³⁵¹ Delfim Santos, «Sentido existencial da Angústia», in *Obras Completas*, vol. II, p. 157.

³⁵² *Ibidem*, p. 161.

³⁵³ Cf. *ibidem*, p. 164.

porque essa é incomensurável e não se limita às suas concretizações parciais na temporalidade³⁵⁴.

7.6.3. A saudade da pátria celeste e a peregrinação interior para satisfação do desejo de imortalidade

A sua reflexão filosófica sobre a vidência do tempo e da morte, em diálogo com autores medievais da metafísica tradicional, como Potâmio de Lisboa, Paulo Orósio, Gil Vicente e Frei André Dias, e autores contemporâneos da filosofia existencial e fenomenológica, como Soren Kierkegaard, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Fernando Pessoa, Ernest Miller Hemingway, Pablo Cepeda Calzada, discípulo de Ortega Y Gasset, conduz-nos a uma compreensão do Mundo em que o homem se apresenta como um peregrino do céu e da glória de Deus³⁵⁵. Uma viagem que apenas será consumada com a ressurreição e o juízo de Deus, tal como ilustrado nas inúmeras invocações à dança macabra da morte, como por exemplo, no auto sacramental de Juan de Pedraza, que estabelece um diálogo entre as figuras carnis do papa, do rei, da dama e do pastor, e as figuras alegóricas da morte, da razão, da ira e do entendimento, para realçar que nesse momento todos os homens são iguais³⁵⁶.

Recusando o naturalismo materialista e o sobrenaturalismo espiritual, Mário Martins dialoga com o João de Barros da *mercadoria espiritual* (*Ropica Pnema*) a propósito do poder da razão que, através do reconhecimento do bem e do mal, traduz o juízo de Deus a avaliar as nossas ações. Implacável perante a vontade e o entendimento, a razão mora num lugar limite da existência à beira da morte entre este mundo e o outro, entre o tempo e a eternidade, entre a espera e a decisão pelo destino. Uma fortaleza ou alfândega espiritual, na foz, por onde todas as águas do vício e da virtude passam em direção ao mar. A sua missão é analisar as mercadorias que vão deste reino para o outro, de acordo com as normas do rei do castelo que é Deus³⁵⁷. As diversas narrativas citadas pelo autor têm sempre o mesmo propósito, evidenciar o caminho do homem do mundo temporal das sombras para o mundo real da vida eterna, que exige um compromisso ético e espiritual com a verdade e o bem³⁵⁸.

O homem tem saudade da pátria celeste, onde nunca esteve, e o seu coração sente-se exilado no mundo temporal, não apenas por aquilo que faz, mas também por aquilo que é. É dessa peregrinação interior, numa conceção platónica da vida, que nos fala a épica camoniana³⁵⁹. Ascender das sombras da

³⁵⁴ Cf. Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, p. 47.

³⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 224.

³⁵⁶ Cf. *idem*, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. II, p. 32, 35.

³⁵⁷ Cf. *ibidem*, p. 182.

³⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 187.

³⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 191.

verdade, do bem e da beleza para a Verdade, Bem e Beleza em si é a missão do homem na sua condição de viajante (*homo viator*), tal como também aparece nas obras do *Auto da Alma* de Gil Vicente, do *Boosco Deleytoso*, e do *Desengano de Perdidos* de D. Gaspar de Leão, por via da imagem da expulsão do paraíso terreal e da ascensão interior através da vida eremítica³⁶⁰. Também a *canção da morte* de Frei Agostinho da Cruz entra neste diálogo, com a associação platónica e gnóstica da alma ao cárcere do corpo e da sua libertação depois da morte para uma vida melhor na pátria celeste. Neste caso dá-se a particularidade de não surgir nenhuma narrativa sobre o terror do juízo divino e de haver uma preocupação em sublinhar apenas a alegria dessa espera, numa perspetiva livre de qualquer contaminação maniqueísta³⁶¹.

Os tópicos dos quadros da *Dança Macabra* começam a misturar-se com os *sermões da morte* da oratória sagrada do séc. XVII, tal como aparece nas obras espirituais de Frei António das Chagas e nos sermões do Padre António Vieira, com a mensagem de que a morte converte em nada tanto os poderosos reis, como os digníssimos pastores, como os humildes escravos³⁶². A morte, todos iguala na sepultura e todos apresenta no tribunal de Deus³⁶³. O segundo volume da obra acerca da vidência do tempo e da morte termina com um capítulo sobre o tempo e a morte na obra do Padre Manuel Antunes, que é descrito por Mário Martins como um homem susceptível a histórias terrificantes num mundo de sombras, mas ao mesmo tempo, otimista na esperança pela felicidade da Jerusalém Celeste. No seu entender, Deus atende aos anseios de cada homem e a todos administra o espírito da sua graça, defendendo que tudo passa e só a alma permanece eternamente.

Estas temáticas soteriológicas e escatológicas percorrem também os diversos diálogos que o autor apresenta na sua obra *Estudos de Cultura Medieval*, quer no âmbito do teatro litúrgico, dos cancioneiros e livros de horas ou no âmbito das lendas medievais e crónicas, quer também nos livros de comentários ao símbolo da fé, como, por exemplo, o *Relógio da Fé* (*Horologium Fidei*) de Frei André do Prado, que faz uma apologia da fé em Cristo como condição para se evitar a condenação eterna no dia do Juízo Final³⁶⁴. A ideia origenista de que pela misericórdia de Deus todas as criaturas poderão ser salvas é rejeitada nesta obra, bem como as ideias maniqueístas dos cátaros acerca da coeternidade do Deus do Bem e do Deus do mal³⁶⁵. Existe um só Deus, ser supremo incausado e subsistente, de que todos os entes participam

³⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 194.

³⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 199-200.

³⁶² Cf. *ibidem*, p. 227.

³⁶³ Cf. *ibidem*, p. 232.

³⁶⁴ Cf. *idem*, *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Verbo, 1969, p. 148.

³⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 149.

por vontade livre e criadora. O mal não tem realidade em si mesmo, mas é uma negação ou provação deste bem supremo³⁶⁶.

É retomada, desta maneira, a metafísica clássica cristã de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino sobre a relação entre Deus e o Mundo, que procura evitar o dualismo gnóstico de Platão e o monismo gnóstico de Plotino pela introdução da relação de analogia e da relação simbólica, tal como aparece nos livros das Aves ou nos Bestiários, em que cada criatura é expressão duma ideia do Verbo. Preparada na escola de Alexandria de Orígenes e na Escola da Capadócia de Gregório de Nissa e depois desenvolvida com S. Gregório Magno e Santo Agostinho, a conceção simbólica do Mundo apresenta os seres como símbolos materiais ou palavra viva do pensamento divino³⁶⁷. Inicia-se neste contexto a hermenêutica alegórica da revelação bíblica e a compreensão de que o paraíso terreal não tem existência histórica, mas é a tradução do plano intencional de Deus para a sua obra da Criação que contará com a mediação do tempo e da história para a sua realização e contará com a presença escatológica para a sua consumação. A tradição cristã, plasmada em obras como, por exemplo, os sete tratados cartusianos do códice CCXXVI/1999 de Alcobaça, afasta-se das filosofias dualistas orientais e helénicas e apresenta essa condição futura, representada pela noção de paraíso celeste, como uma felicidade plena em que também a realidade corpórea é redimida, libertando-se da fealdade e do sofrimento e tornando-se espiritual³⁶⁸.

7.6.4. A influência do pensamento gnóstico no cristianismo: o dualismo maniqueísta da contraposição entre matéria e espírito e o monismo panteísta da emanção e degradação do espírito divino na matéria

Este tópico acerca da distinção entre a religiosidade gnóstica e a religiosidade cristã está presente em todas as obras de Mário Martins e constitui o âmago da sua hermenêutica, como se pode verificar pela importância que lhe dedica na obra *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, identificando uma presença desta visão pessimista da Criação em todas as épocas do Cristianismo, ao ponto de se pensar que é uma das suas características, quando na verdade, a sua especificidade é precisamente a valorização do Mundo sensível na economia da salvação que tem em Cristo, Deus-Homem, a união entre a temporalidade e a eternidade. O ódio à matéria e ao corpo humano não é uma característica cristã, embora tivesse contaminado esta religião pela presença de pseudo-espiritualismos do género prescilianista e de dualismos do género maniqueísta, levando a um demorado e paciente combate, que ainda não está terminado, através de homens como, Santo Agostinho e Paulo

³⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 161.

³⁶⁷ Cf. *idem*, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval Portuguesa*, Lisboa, Edições Brotéria, 1980, p. 31.

³⁶⁸ Cf. *idem*, *Estudos de literatura medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1956, p. 173.

Orósio: «Nem podemos deixar de sorrir ao pensarmos no espanto de muitas pessoas alheias à espiritualidade católica, ao descobrirem que foi o Cristianismo quem defendeu, a todo o transe, o mundo material e a sua dignidade»³⁶⁹.

Mário Martins dá conta do encontro de Paulo Orósio com Santo Agostinho e São Jerónimo num século V de combate cristão contra as heresias gnósticas disfarçadas de ascese espiritual em homens como Prisciliano e Pelágio. Na Galécia e na Lusitânia, só na segunda metade do século seguinte, com São Martinho de Dume bispo de Braga, o cristianismo se conseguira libertar das teses gnósticas maniqueias, platónicas e pitagóricas de tendência panteísta e esotérica. Como recorda Mário Martins, a corrente gnóstica considerava ter em sua posse o verdadeiro conhecimento do bem e da verdade, através da ciência perfeita das coisas divinas que consistia na intuição das verdades sobrenaturais, o que permitia aos seus iniciados atingirem a perfeição: «Já dizia Platão, mestre de Clemente de Alexandria, que o homem é moralmente perfeito, na medida em que perfeitamente conhece»³⁷⁰.

A gnose cristã dividia os cristãos em duas classes: os ordinários que apenas detinham a fé e os extraordinários ou perfeitos que, pela ascese e pela contemplação, ascendiam à gnose e com ela à condição de impassibilidade da paixões ou apatia. Esta perspetiva, ainda hoje presente na religiosidade oriental e na religiosidade ocidental pseudo-mística, encerra um sincretismo filosófico de correntes panteístas e dualistas que associam o mal à matéria. Concebendo a alma humana como uma emanção descendente da divindade, os gnósticos defendiam o seu regresso ao princípio originário através de uma regressão ascendente, à maneira do que podemos encontrar na filosofia espiritual gnóstica de autores como Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes. Mas esta comunicação ou visão gnóstica ainda era mais perfeita nas correntes que concebiam a fusão essencial de Deus com o mundo, pois nesse caso o espírito humano passaria a fazer parte da Alma divina universal: «A gota do mar, se tivesse conhecimento, podia sentir o mar, ou melhor, sentir-se mar. Seria uma contemplação permanente, a confundir-se com a própria vida»³⁷¹.

Os discípulos da gnose, que recorriam à leitura dos apócrifos, integraram os ritos litúrgicos cristãos nas suas celebrações que para além de tendências visionárias incluíam exorcismos. Para a gnose dualista, a resposta para o problema do mal consistia na defesa da contraposição entre Deus perfeito no mundo dos espíritos e a matéria essencialmente maligna, originada num princípio oposto a Deus, isto é, no Demiurgo príncipe do Mal. Neste âmbito, o corpo é concebido como essencialmente mau, sendo necessária a ascese e a flagelação como meios de libertação. A partir destas doutrinas, a fé na encarnação e no nascimento do menino Jesus, Deus-homem, e a fé na

³⁶⁹ *Idem, Correntes da Filosofia Religiosa em Braga, séculos IV-VIII*, p. 75.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 45.

ressurreição corpórea, viriam a ficar bastante abaladas. Cristo não poderia ter um corpo humano. O Demiurgo, um éon rebelde, criara o mundo e o homem, pelo que a natureza era essencialmente má. Como não era possível a redenção de uma realidade essencialmente má, não se poderia falar de uma redenção do mundo, mas sim de uma redenção de algo que estivesse preso no mundo, ou seja, de algo divino desterrado no mundo que geme pelo seu resgate e que é descrito pelas noções de pensamento, centelha divina ou pneuma. O homem, apesar de ter tido origem no Demiurgo, considera-se na posse dessa centelha ou semelhança divina que tem de ser liberta do corpo.

Nisto consiste a ascese gnóstica e a sua tese da redenção que, no entanto, não era para todos, mas apenas para alguns eleitos e predestinados. Os homens *pneumáticos* ou espirituais já possuem esse elemento divino e, independentemente da sua ação, têm a salvação garantida. Os homens *psíquicos*, caso se entreguem à gnose, poderão possuir esse elemento divino e também serão salvos. Mas os homens *hílicos* estão irremediavelmente perdidos. O éon salvador habitou na humanidade de Jesus de forma provisória, pelo que Jesus não é concebido como Deus. Em termos de escatologia, a consequência é a negação da ressurreição da carne, a associação do inferno ao aniquilamento definitivo e a negação do paraíso como recompensa plenificadora, porque a salvação era destinada para alguns independentemente da qualidade dos seus atos morais. Alguns entregavam-se aos prazeres carnavais, porque tinham a salvação garantida, outros renunciavam ao casamento e à procriação porque eram realidades más, entregando-se a uma austera ascese. Para libertar a alma do cárcere do corpo era necessário evitar o matrimónio, a abstinência de vinhos e de carnes, o voto de celibato ou de continência conjugal para os casados. De uma maneira ou de outra a soteriologia passou a ficar associada essencialmente às questões da moral pessoal. Lamentavelmente, hoje ainda persistem no seio da Igreja algumas práticas que recuperam estas ideias antigas sobre a alma humana como luz divina encarcerada no corpo que é filho do diabo. Como diz Mário Martins: «E aqui temos uma longínqua antropologia platónica levada às últimas consequências»³⁷².

Reconhece Mário Martins que não é possível encontrar nos escritos de Prisciliano as acusações que são descritas por Paulo Orósio no seu *Com-monitorium* e nos Concílios que o julgaram, donde conclui que as práticas maniqueístas circulavam através de uma catequese oral e oculta³⁷³. De entre as acusações, estavam o fundo dualista condenatório da matéria e do corpo, a negação da divindade de Cristo e a afirmação de que o seu corpo não seria como o nosso mas como uma espécie de fantasma (docetismo), a negação da fé na ressurreição dos corpos, a introdução de doutrinas panteístas acerca da alma como substância divina emanada e acerca do corpo como originado do

³⁷² Cf. *ibidem*, p. 48.

³⁷³ Cf. *ibidem*, p. 64.

princípio maligno. Os anjos e as almas dos homens são emanações da substância divina, precipitadas na prisão corpórea deste mundo como punição pelo facto de terem pecado na condição preexistente de um lugar celestial. O diabo nunca foi um anjo bom, criado por Deus, mas é substancialmente o mal e teve origem no caos e nas trevas. Dá-se neste contexto, igualmente, o predomínio da astrologia e a negação da liberdade humana. Todas estas acusações de pessimismo greco-oriental constam dos cânones do Concílio de Braga realizado em 561³⁷⁴. Por via da apropriação das teses gnósticas neoplotinianas de origem oriental, disseminou-se a ideia de um movimento cíclico fatal de queda, degradação, redenção e regresso ao divino, tal como viria a ser recuperado pelos idealismos emanatistas de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes:

O plotinismo panteísta trouxe a *degradação* de Deus, ajudado pelo antigo ensino gnóstico, entre nós, do egípcio Marcos. Para não ficar impuro, Cristo tinha de se transformar num Messias meramente psíquico, sem corpo verdadeiro. Por outro lado e através de um paradoxo absurdo, Deus materializava-se, desdobrando-se em ogdóadas, iões, etc., *decatá*, sucessivamente, em círculos cada vez mais vastos e menos espirituais, consoante a velha teoria plotiniana.³⁷⁵

Por oposição a estas teorias, Mário Martins define o pensamento verdadeiramente cristão nos seguintes termos: «Deus criou o mundo; a alma não é uma partícula da Divindade; o corpo não é o cárcere de um espírito caído dum outro mundo; todas as criaturas são boas em si mesmas; o homem é livre e a sua salvação depende do uso dessa liberdade, com a graça de Cristo»³⁷⁶. A aparente originalidade no pensamento soteriológico e escatológico de autores da metafísica da saudade, como Leonardo Coimbra, reside na procura de conciliação das antigas teses gnósticas gregas associadas à queda e à redenção com as teses judaico-cristãs da criação e da redenção integral do mundo e do homem, mas, como reconhece Mário Martins, essa procura de conciliação não é mais que uma recuperação daquilo que fizeram os padres gregos da Escola de Alexandria, como Orígenes, para quem Deus criou o Mundo sensível para que os espíritos prevaricadores no mundo celestial se pudessem purificar, envoltos em matéria, e depois regressar a Deus na consumação universal: «Um dia virá em que irão ver a Deus e serão salvos e glorificados. Não haverá condenados para sempre»³⁷⁷.

7.6.5. Sobre a restauração universal da pré-existência celestial em Orí-

³⁷⁴ Cf. *ibidem*, pp. 71-73.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 77.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 142.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 145.

genes e sobre a negação do pecado original e da graça redentora em Pelágio

Mário Martins associa a tese de Orígenes à teoria platónica da pré-existência eterna das almas no mundo divino das ideias, sem explicar o significado da noção de dupla criação no teólogo de Alexandria e sem compreender que nessa teoria há uma preocupação de superação do pensamento helénico e gnóstico. Ao contrário daquilo que afirma Mário Martins de forma equivocada³⁷⁸, talvez por não ter confirmado as fontes, para Orígenes as almas dos homens não tinham coexistência eterna com a divindade, tal como acontecia em Platão, mas foram criadas, pelo que antes não existiam. Por sua vontade, Deus criou os seres intelectuais (*noes*) em número passível de ser regido pela sua Providência e criou a matéria necessária e exigida para a existência dessas criaturas racionais (primeira criação):

(...) Ora bem, uma vez que estas naturezas racionais (que dizemos que foram feitas ao início), foram feitas em circunstâncias que antes não eram, por isso mesmo, porque antes não eram e começaram a ser, por necessidade se estabeleceram mudanças e mutações, porque toda aquela virtude que residia na substância delas não estava por natureza, mas produzida por benefício do criador. Logo, o facto de ser não lhes pertence como próprio e eterno, mas como dado por Deus.³⁷⁹

Acrescenta Orígenes que o movimento das criaturas racionais nessa condição espiritual da primeira criação não é orientado de forma reta e íntegra, porque o criador concedeu às mentes por Ele criadas, movimentos voluntários e livres. Assim, para que o bem que há nelas lhes seja próprio tem de ser ratificado pela própria vontade³⁸⁰. Desta forma, ao contrário da crítica de Mário Martins, fica salvaguarda a liberdade humana. As almas não são emanações necessárias da substância divina, como era concebido na gnose, mas são criaturas contingentes, porque antes não existiam. E aquilo que melhor comprova a recusa de Orígenes pelas teorias platónica e gnóstica é o facto de que essa pré-existência no mundo espiritual não é apenas das almas, porque só Deus é puro espírito, mas é de criaturas racionais com corpos celestiais e resplandescentes situados em moradas bem-aventuradas³⁸¹.

³⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 144.

³⁷⁹ «Verum quoniam rationabilis istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessário convertibiles et mutabiles substituerunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum.» (Orígenes, *De principiis*, II, 9.2., in *Sobre los Principios*, edición de Samuel Fernández, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2015, p. 470.)

³⁸⁰ Cf. *ibidem*, II, 9.2., in *Sobre los Principios*, p. 473.

³⁸¹ Cf. *ibidem*, II, 9.3., in *Sobre los Principios*, p. 473.

A negligência conduziu à perda ou carência do bem, isto é, à sedução pelo mal. Perante isso, o Criador criou um mundo variado e diverso de acordo com a variedade das criaturas racionais, concedendo-lhes corpos espessos e sólidos³⁸². Trata-se da criação secundária ou consequente: requerida desde sempre pelas criaturas racionais na condição fulgurante dos corpos espirituais, a substância material, depois de atraída pelos seres inferiores por causa do pecado no exercício do livre arbítrio, configura-se num estado corporal mais denso e opaco³⁸³. Deus criou o mundo terreno, diverso e material, para acolher a diversidade de seres racionais que decaíram dos seus corpos subtis. A origem da matéria não se deve ao pecado e ao mal, como defendiam os gnósticos, mas deve-se ao plano original da criação divina. A sua passagem para a matéria opaca e densa do mundo diverso é que se deve ao pecado das criaturas. Não foi criado por um princípio mau, como no maniqueísmo, mas por um princípio bom, Deus justo e onipotente³⁸⁴.

Embora o próprio Mário Martins reconheça que o pensamento de Orígenes possa ter chegado a Braga deturpado pela tradução de São Jerónimo, diferente da de Rufino, e pela divulgação de Avito, em relação a questões como a acusação de que Cristo seria uma criatura³⁸⁵, o que não corresponde ao texto do padre de Alexandria³⁸⁶, afirma não ter dúvida de que pertencia à espiritualidade deste teólogo a tese da salvação final de todas as almas e dos demónios³⁸⁷. Ora encontramos nesta denúncia o maior paradoxo da visão escatológica cristã. Orígenes é acusado de herético gnóstico por defender a noção de queda das almas de uma condição pré-existente e por defender a necessidade da redenção, mas isso não é muito diferente daquilo que defendem Santo Agostinho e São Tomás de Aquino quando se referem ao paraíso terreno, à queda do pecado e à necessidade do resgate pela intervenção da graça de Cristo. Com uma diferença significativa: Orígenes pela sua interpretação alegórica da bíblica afasta-se da interpretação literal e mítica do paraíso terreal, fazendo situar essa condição de perfeição no mundo celestial. Ou seja, em relação a este assunto, a posição de Orígenes é mais atual e mais próxima da hermenêutica contemporânea que a de Tomás de Aquino. No entanto, concordamos que contém ainda algo de gnóstico e de pessimista por acentuar as noções de queda de uma condição pré-existente, análoga à visão de Platão, e de redenção ou libertação do corpo material sujeito à degradação e morte, mas estes aspetos, embora originários das culturas orientais, já estavam bem consolidados no espírito da tradição cristã. Tal como identifica Mário Martins, esta noção da pré-existência terá uma outra expressão no

³⁸² Cf. *ibidem*, III, 5.4., in *Sobre los Principios*, p. 751.

³⁸³ Cf. *ibidem*, II, 2.2., in *Sobre los Principios*, p. 343.

³⁸⁴ Cf. *idem*, *De principiis*, II, 9.6., in *Sobre los Principios*, p. 485.

³⁸⁵ Cf. Mário Martins, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, séculos IV-VIII, p. 154.

³⁸⁶ Cf. Orígenes, *De principiis*, I, 2.6., in *Sobre los Principios*, p. 183.

³⁸⁷ Cf. Mário Martins, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, séculos IV-VIII, p. 154.

sentido de se considerar que antes da existência material das coisas existiria uma existência prévia, desde sempre, na mente de Deus. Tese semelhante à perspectiva platônica da subsistência das ideias em si mesmas ao modo de substâncias fora das realidades singulares³⁸⁸.

Esta interpretação atribuída por Mário Martins ao neoplatonismo de Avito de Braga, tem a sua gênese também na Escola da Capadócia de Gregório de Nissa, para quem uma vida perfeita na condição divina celestial não poderia ser afetada pelo mal³⁸⁹, provocando a queda, daí concluindo que a alma é criada contemporaneamente com o corpo³⁹⁰ e que a primeira criação não é pré-existente, como defendia Orígenes, mas dá-se no mundo sujeito à mudança e ao livre arbítrio. A ressurreição não significa o regresso à condição pré-existente, mas sim a reconstituição da condição humana original de graça e incorruptibilidade da existência mundana (*apocatástasis*), à imagem de Deus antes da queda no pecado e antes do arrastamento da natureza para as paixões³⁹¹. Parte dos mesmos pressupostos de Orígenes de que só Deus é espírito puro e de que o regresso à vida originária criada por Deus, sem mal, dor, velhice e morte, processa-se de forma universal, mas não situa essa condição fora do mundo criado e associa-a ao paraíso terreno³⁹². Será já mais tarde com autores da Escola de Constantinopla, como Máximo Confessor, que se dá uma nova interpretação ao significado de condição originária, no mesmo sentido atribuído por Mário Martins a Avito, e que retoma a teoria platônica do mundo das ideias. O princípio não é um paraíso celeste semelhante ao pleroma, nem um paraíso terrestre semelhante ao jardim do Éden, mas é a ideia que Deus tem de todas as criaturas revelada por Cristo. Dessa maneira, a redenção é concebida como um processo ascendente de progressiva divinização, pela mediação de Cristo ressuscitado e da ação do seu Espírito, até à restauração plena e universal (*apocatástase*), que significa retomar a nossa ideia presente em Deus (*Logos*), e pela qual fomos criados³⁹³.

Mas Orígenes também é acusado de heresia por defender a ação misericordiosa de Deus na salvação universal das criaturas, por contraposição com Santo Agostinho e Tomás de Aquino que irão defender a eternidade das penas infernais. E neste aspeto, comum às Escolas de Alexandria, Capadócia e Constantinopla, a posição de Orígenes é menos gnóstica que a de Santo Agostinho, contaminada pelas teses maniqueístas, e que a perspectiva de algumas narrativas bíblicas que defendem essa doutrina religiosa. Citando Isaías, Orígenes defende a existência escatológica de um novo céu e de uma nova terra (Is. 65, 17), em que não se dá a aniquilação da substância material, mas

³⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 152.

³⁸⁹ Gregório de Nissa, *A Alma e a Ressurreição*, São Paulo, Paulus, 2011, p. 246.

³⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 255.

³⁹¹ Cf. *ibidem*, p. 271.

³⁹² Cf. *idem*, *A Grande Catequese*, São Paulo, Paulus, 2011, p. 299.

³⁹³ Cf. Máximo Confessor, *Ambigua liber*, 7 = PG 91, 1080c – 1084 c.

sim de uma transfiguração deste mundo quando Deus for tudo em todos (1 col 15, 28), necessário para a subsistência das criaturas racionais, pois só Deus poderá viver sem realidade corpórea³⁹⁴. O destino final das realidades visíveis é o regresso à condição originária da primeira criação, antes da queda: o final é semelhante ao início³⁹⁵. Aqui está bem vinculada a visão grega do tempo cíclico, com a noção de regresso de toda a realidade densa e opaca à corporeidade espiritual e resplandecente da comunhão da primeira criação, em que os corpos puros já não podem ser vencidos pela morte³⁹⁶, e não a visão da indiferenciada unidade divina como defendem as teses gnósticas da emanção. Agora os corpos têm uma qualidade densa, em consequência da queda, mas no final serão totalmente purificados e voltarão a ser subtis e luminosos.

A noção da ameaça do fogo eterno, que aparece em Mateus 25,41, é interpretada por Orígenes no sentido de um tormento da consciência. Contra a gnose de Marcão que distinguia Deus criador de Deus salvador, Orígenes defende que todas as criaturas serão salvas e têm como fim a perfeição³⁹⁷. A verdade cristã é aquela que reconhece a infinita misericórdia de Deus bom como a única realidade absoluta, concebendo o mal como realidade relativa e provisória. Esta noção, de que o fim é a universalidade da vida em Deus, já está presente em Orígenes e será recuperada pelo pensamento contemporâneo de autores monistas como José Maria da Cunha Seixas ou Sampaio Bruno ou de autores teístas como Karl Rahner, Leonardo Coimbra ou Eduardo Abranches de Soveral.

Finalmente, Mário Martins refere-se à heresia do pelagianismo que, herdeira do estoicismo, teria sido levada do Ocidente para o Oriente e teria sido combatida por Santo Agostinho, São Jerónimo e por Paulo Orósio. O naturalista Pelágio, monge das Ilhas Britânicas, negava o pecado original e a consequente decadência da natureza, desvalorizava a ação da graça divina como meio indispensável para a redenção desse pecado, e insistia no poder das forças do homem, do seu livre arbítrio e do seu esforço moral. Considera Mário Martins que com isso, acabaria por destruir a distinção entre a ordem natural e a sobrenatural, negando a ação redentora de Cristo e a sua presença viva e santificante na alma humana. A graça ficava reduzida às forças naturais da liberdade e das energias físicas da natureza. A ideia de que a vontade do homem era onipotente para o bem, conduzia à conclusão de que o mérito era exclusivamente humano e a redenção não dependia do socorro de Deus pela mediação sobrenatural do Espírito³⁹⁸.

³⁹⁴ Cf. Orígenes, *De principiis*, I, 6.4., in *Sobre los Principios*, p. 289.

³⁹⁵ Cf. *ibidem*, I, 6.2., in *Sobre los Principios*, p. 277.

³⁹⁶ Cf. *Dispersos*, II, 3.3., in *Sobre los Principios*, p. 353.

³⁹⁷ Cf. *Dispersos*, II, 1.2., in *Sobre los Principios*, p. 327.

³⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 159.

O seu propósito era divulgar a noção estoíca da apatia e da total impassibilidade como finalidade da ação moral, num processo que recusando a expiação e o poder da oração, conduziria à emancipação completa do homem em relação a Deus³⁹⁹. Mário Martins faz a analogia entre este homem, que só pelas suas forças procura realizar a gradeza moral, e o homem de Séneca e Marco Aurélio que vem a redundar no super-homem de Nietzsche, cuja virtude não admite graus e cuja ascese não precisa da sabedoria, mas apenas da honestidade e da boa vontade. O homem, confiado a si mesmo na sua liberdade de animal racional, só depende do livre arbítrio e por, isso deve anular tudo o que não depende dele, como a dor e o prazer, e para tal tem de praticar uma ascese austera⁴⁰⁰. Mais uma vez, encontramos nesta corrente a influência platónica e gnóstica da desvalorização da realidade sensível e da sobrevalorização das capacidades do homem, ignorando que a santidade não pode ser atingida senão for pela graça de Deus⁴⁰¹.

A pureza absoluta não é deste mundo e só pela redenção de Cristo poderá ser atingida. A luta de Paulo Orósio contra esta heresia, que recusava a indispensabilidade do fluxo sobrenatural necessário ao mérito dos atos, conduziu à nova e feliz teoria sobre a graça de Deus que é dada a todos os homens, cristãos e pagãos. Indo para além de São Jerónimo, defende que a natureza não é má, mas está doente, pelo que cada um tem de se oferecer voluntariamente, pelo seu livre arbítrio, como terra a ser lavrada por Cristo⁴⁰². Numa ética completamente naturalista, Cristo passaria a ser quase inútil, limitando-se a ser exemplo e não vida sobrenatural para o homem. Ora, acontece que no entender de Mário Martins, para Paulo Orósio, todas as ações dos homens e todas as forças obscuras da natureza são regidas pela providência de Deus no decurso teleológico da História⁴⁰³. E partilha o otimismo do padre de Braga, contra a filosofia de Schopenhauer, assente na relatividade dos impérios e na noção da igualdade de todos os povos perante a justiça e a bondade de Deus⁴⁰⁴. Todos os acontecimentos históricos de castigo e benevolência contribuem para o ritmo global e harmonioso da sinfonia que consiste no estabelecimento do Reino de Deus no coração do homem⁴⁰⁵.

7.7. Esperança, utopia e redenção: para uma espiritualidade da globalização em P. Manuel Antunes

³⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 161.

⁴⁰⁰ Cf. *ibidem*, p. 173.

⁴⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 174.

⁴⁰² Cf. *ibidem*, p. 176.

⁴⁰³ Cf. *ibidem*, p. 186.

⁴⁰⁴ Cf. *ibidem*, p. 192.

⁴⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 212.

José Eduardo Franco e Eugénia Abrantes Magalhães

«A Humanidade será sempre algo a perfazer, a realizar, a completar, tanto no plano da criação como no plano da redenção.»

«E, diga-se o que se disser, nada há tão «moderno» como a Esperança»

Padre Manuel Antunes, sj⁴⁰⁶

O Padre Manuel Antunes, s.j., (1918-1985), professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Diretor da Revista *Brotéria*, deixou-nos um pensamento trespassado pela percepção dos grandes dramas e expectativas do chamado mundo contemporâneo. A lucidez das suas análises argutas e as luzes que lança para abrir brechas de saída para as aporias com o que a humanidade se defronta ainda hoje mantêm atualidade, como escreve José Pedro Serra em obra recente:

Muitos dos seus textos sobre a igreja ou sobre o mundo do seu tempo são facilmente datáveis, isto é, respondem a questões concretas que a inteligibilidade da época ou os sinais dos tempos impunham, mas porque neles perpassa um enriquecida consciência da história e da filosofia, enfim, da ampla cultura, as suas reflexões, sem trair a fidelidade ao que é do tempo, ultrapassam-no, constituindo-se interlocutores privilegiados para nós e para homens que hão de vir. É isto válido para as reflexões sobre a tecnologia que, embora tendo hoje novos perfis, mantêm acuidade indiscutível, inserindo-se, de resto, num longo e significativo caudal meditativo que as precedeu e que lhes sucedeu, mas é válido também para os textos de análise da situação do homem, para o desejo de ver melhor os rostos da compaixão ou da angústia, da Esperança ou do medo, ou ainda para os textos sobre a educação em cujo cerne se encontram fundamentais questões político-sociais, para além das legítimas aspirações de uma juventude naturalmente inquieta e da inalienável responsabilidade dos educadores.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Padre Manuel Antunes, s.j., «Teologia da História», in *Obra Completa*, Coordenação Geral de José Eduardo Franco, Tomo IV: «Religião, Teologia e Espiritualidade», Coordenação de Hernínio Rico, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 316. A partir de agora apresentaremos de forma abreviada as referências bibliográficas relativas à Obra Completa (14 Volumes em 7 Tomos, Lisboa Gulbenkian, 2005-2012) de onde extrairemos todas as citações deste autor, da seguinte forma: autor, capítulo, número do Tomo e do Volume e página(s).

⁴⁰⁷ José Pedro Serra, «Prefácio», in Manuel Antunes, *Compreender o mundo contemporâneo e atualizar a Igreja: Grandes Textos*, Lisboa, Gradiva, 2018.

Manuel Antunes traçou um retrato das grandes derivas da história contemporânea, inserindo-as no quadro mais amplo da longa história das civilizações, considerando as suas raízes e metamorfoses. Uma análise que faz emergir as questões mais vitais do humano.

Na verdade, quando o humano imerge na análise honesta da sua cultura e na história global das sociedades, depara-se com a essência do humano, da história e dos povos e, inevitavelmente, interrogar-se-á sobre o passado ocorrido, o presente que se vive e o futuro que está por vir e que se prepara. E, quando este humano realiza esta reflexão no quadro de um credo, a leitura que exterioriza espelha, na sua essência mais pura, a unidade da sua existência. Este humano é retrato real deste jesuíta que recusa negar o que ao humano pertence por natureza.

O que faz efervescer visceralmente este jesuíta perante o mundo do seu tempo? Que trilhos percorre para descobrir uma realidade invisível (e presente), perante as realidades clamadas pelo humano a partir das grandes utopias globais e das grandes desilusões geradas pela assunção das ideologias dos séculos? Que valor sacramental encontra no coração do humano, da história e dos tempos, que inevitavelmente levam à alteridade e à unidade? Qual a medida de utopia pode o humano fazer emergir da sua consciência reflexiva e da sua capacidade de crer?

Consciente de que o presente é um acontecer constante, acessível em potencialidade a todas as pessoas, Manuel Antunes invoca à memória ativa do humano a dimensão espiritual, nas grandes funções vitais da Esperança e do coração misericordioso. Dimensão espiritual esta, que constrói insaciavelmente os ideais humanos e a história com carácter de identidade, de alteridade e de união.

O jesuíta deixa de forma diáfana a ideia de que o humano mutilado na sua vida espiritual sufocará na sua própria finitude. O que era tão claro para Antunes, o físico alemão Hans Peter Dürr reforçará mais tarde:

... temos de descobrir a dimensão espiritual da nossa experiência.
(...) O fundo da nossa realidade não é a matéria, mas algo espiritual que não é tangível. A nossa tarefa é, portanto, descobrir a vitalidade, para conquistar a dimensão em que é possível uma solução dos nossos problemas. (...). Pesa muito a perda da dimensão espiritual.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ Hans Peter Dürr, «De lo Tangible a lo incomprensible. Nuevos caminos de la física», in José Sánchez de Murillo e Martín Thurner (Dir.), *De Hiroshima a Wall Street, Mística en tiempo de crisis. Buscando las raíces de la crisis financiera*. Ávila: Monte Carmelo-CITeS- Universidad de la Mística, 2010, 29-67, pp. 30-31. Na densidade deste apontamento de Dürr, transcrevemos a citação completa: «Durante cinquenta anos – toda a minha vida de investigador – ocupei-me da pergunta que é a matéria? O resultado final é muito simples: a matéria não existe! Portanto, eu estive a trabalhar durante meio século sobre algo que não existe. É uma experiência esmagadora (...). No entanto, não nos sentimos deprimidos, já que ela abre caminho a conhecimentos muito importantes para a

Na linha dos grandes teólogos que estão na base da revolução teológica consagrada pelo Concílio Vaticano II, Manuel Antunes propõe, no seio do seu humanismo vibrante, a concretização de uma *Via Spiritualis*, assente na Grande Esperança, a Esperança que preenche o vazio de se aprofundou na alma humana, a Esperança que a memória humana tende a esquecer e que existe no coração do *Homo Misericors*.

7.7.1. Bancarrota das ideologias

Manuel Antunes é um intelectual preocupado com a derrocada do sistema de sentido e com a desorientação contemporânea que afeta quer os seres humanos individualmente situados, quer as sociedades antes assentes em pilares firmes e hoje mais parecem navios à deriva, em busca da sua rota. Daqui tem resultado um certo estado de espírito de conflitualidade generalizada.

Aquilo que caracterizava a globalização dos conflitos, uma espécie de guerra civil mundial surda e difusa, instalada quer na teia das relações entre estados, quer nas famílias, tem feito instalar uma espécie de incerteza que desestabiliza o “coração humano”, que Antunes vai sublinhando:

Mas, seja o que for da ansiedade «companheira assídua» da humana condição, fixemo-nos na ansiedade que hoje vemos inscrita em tantos rostos contraídos, ao longo da nossa vida quotidiana, ou que adivinhámos nos vastos espaços onde os três flagelos clássicos da fome, da peste e da guerra, cumprem o seu destino devastador; na ansiedade que revelam hoje tantas páginas de poetas, de filósofos e de romancistas, tantas obras de pintores e de escultores, de cineastas e de músicos; na ansiedade que encontramos no fundo de nós mesmos quando nos interrogamos como homens parte indissolúvel de um todo gigantesco mas ameaçado por tantos temores, tantas dúvidas, tantas incertezas do seu destino remoto e imediato.⁴⁰⁹

nossa compreensão do mundo e para as nossas próprias convicções. (...) ... temos de descobrir a dimensão espiritual da nossa experiência. (...) O fundo da nossa realidade não é a matéria, mas algo espiritual que não é tangível. A nossa tarefa é, portanto, descobrir a vitalidade, para conquistar a dimensão em que é possível uma solução dos nossos problemas. (...). Pesa muito a perda da dimensão espiritual. Nem sequer sabemos já o que é a dimensão espiritual. No entanto, não podemos viver unicamente – nem sequer no nosso quotidiano – do que podemos tocar. Muitos afirmam ser puramente racionais, não acreditar para além do que se pode demonstrar. Mas na verdade, não é possível subsistir nem um só minuto sobre a base dessas convicções. Creem que compreenderam tudo, mas não compreenderam nada e, apesar disso, continuam a viver, porque no fundo há algo que lhes indica o caminho. O coração continua a bater, apesar de não termos consciência disso. Todavia, não penetrámos na dimensão espiritual, mas intuímos algo profundo, uma relação estrutural que continua a manter vivas essas funções vitais. (...). Também a ciência fala em parábolas.» Tradução nossa.

⁴⁰⁹ Padre Manuel Antunes, sj «Aspetos da ansiedade contemporânea», Tomo II, p. 18.

O diagnóstico de Manuel Antunes, com a sua aguda amplitude de visão e de conjugação de causas e efeitos, tem como pano de fundo para a compreensão do espírito da humanidade, tanto a força das ideias como as das utopias que estas geraram. De facto, Antunes apresenta-se nos seus textos como uma espécie de «psicólogo da humanidade», como é bem ilustrativo o artigo «Humanismo e Esperança cristã» em que elege três grandes correntes de pensamento que marcam o mapa dos afetos intelectuais e das práticas política, sociais e culturais:

Marxismo, Cientismo, Existencialismo. Três correntes que, no nível do pensamento puro ou no clima mais universal e potente do mito, atravessam o mundo de hoje. O Marxismo partiu, da análise de certa zona da realidade – a miséria do proletariado originada do Liberalismo –, sistematizou-se apoderando-se da dialética de Hegel e, porque era fácil e trazia em si aquela parcela de verdade que correspondia às aspirações do homem, tornou-se a grande Esperança de muitos milhões de seres humanos, uma autêntica mística que lhes levanta os corações como o vento levanta o mar. A estas duas correntes de dialética otimista opõe-se outra de sinal contrário: certa forma de Existencialismo. O mundo de hoje devastado por cataclismos de ordem social e cósmica, o mundo das guerras, dos campos de concentração, dos milhões de refugiados, esse mundo rebelde que o homem tenta subjugar por uma técnica que termina por desumanizá-lo, esse mundo é absurdo. E o homem submergido na condição de ser-no-mundo só tem, só pode ter uma atitude: aceitar-se e aceitá-lo na certeza lucidamente desesperada que toda a realidade, como radical finitude, não passa duma rede de relações de absurdo a absurdo.⁴¹⁰

Vive-se hodiernamente o que Manuel Antunes chama de bancarrota das ideologias:

«Depois de um domínio de séculos, acentuado a partir da Revolução Francesa, eis que o império das ideologias declina. De todas: políticas ou sociais, religiosas ou económicas. A bancarrota das ideologias deixa de estar no plano das possibilidades.

Sob o impacto da ciência e da técnica, sob o peso dos crimes e dos absurdos de algumas, sob a vacuidade de outras, sob a estreiteza e a exterioridade de todas, esses sistemas de vinculação da *theoria* à *praxis*, do mito à política, do abstrato ao irracional, da utopia à vida, estalam. Estalam e, vistas as coisas de um outro ângulo, a conjuntura é-lhes cada vez menos favorável. Quer dizer: as condições de

⁴¹⁰ *Idem*, «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 13.

emergência de novos sistemas em substituição dos antigos tornam-se cada dia mais incertas, mais aleatórias, mais desencorajantes.⁴¹¹

No entender do padre jesuíta, há processos históricos que parecem irreversíveis, onde estão contempladas certas formas e vivências míticas.⁴¹² E no que toca às ideologias, estas «participam em não pequena escala da mentalidade mítica»⁴¹³.

É um mundo invadido pelo resultado da vertiginosa evolução tecnológica, que permitiu a construção de sociedades e povos interligados, gerando aquilo que Marshall Macluhan denominou um mundo reduzido a uma aldeia global. O modelo global de vida em sociedades abertas e antiestáticas, marcadas por mobilidades várias, pelo acesso à informação e a meios nunca imaginados há menos de cem anos, está a gerar um perfil de homem que precisa de ser caracterizado para percebermos o estado de espírito da humanidade nos dias de hoje.

Lendo o pensamento de Antunes, não nos defrontamos com a defesa de um fracionamento de pensamento-ação, nem tão-pouco com o desequilíbrio ou anulação de qualquer das dimensões humanas, seja as de animal *symbolicum*, seja as de animal *rationale*, seja as de animal *politicum*, ou seja, ainda as de animal *technicum*. O humanista indaga, isso sim, a unidade do ser humano na ação desafiante do presente, presente como «eterno tempo favorável», desejoso do humano criador.

Porém, o jesuíta, colocando sempre a mão na ferida, recorda-nos que o ato pensante, decisório e criador do humano é uma responsabilidade moral pelo “eu”, pelo outro e pelo que existe, mesmo pelo tempo a que chamamos amanhã. Esta proposição ôntica de responsabilidade chancela o requisito de que o ato de criar humano não poderá nunca ser auto destruidor da sua condição ôntica, logo, não poderá jamais ter o signífero da escravização da coisa criada, pois o seu ato não deverá – condição da natureza *ethos* do ser humano – escravizar o sujeito da ação. Se assim acontecesse, este seria um paradoxo do dom de ser-pensar-agir, um nulificar da realização finalizada e um sistema encerrador do humano na sua finitude de ser. E, para o professor jesuíta, o nome do verbo do humanismo é o Cristianismo. Pois, o Cristianismo é, para Antunes, «não é a paz burguesa mas a paz na insatisfação»⁴¹⁴; ele é um dom à humanidade, oferecendo-lhe aquilo que Roger Garaudy diz ser os seus contributos fundamentais: a pessoa, a subjetividade e a transcendência, o amor⁴¹⁵. Antunes clarifica esta prestância do Cristianismo:

⁴¹¹ *Idem*, p. 182.

⁴¹² Cf. Padre Manuel Antunes, s.j., «Função da Teologia no mundo de hoje», Tomo IV, p. 183.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ Padre Manuel Antunes, s.j., «Prometeu, hoje», Tomo I, Vol. IV, p. 198.

⁴¹⁵ Podemos encontrar esta noção nas suas obras: *Marxisme du XX. ème siècle*, Paris, La Palatine, 1966; *De l'anthème du dialogue. Un marxisme tire les conclusions du Concile*, Paris, Plon, 1965; *Parole*

Com o Cristianismo, a perspectiva da relação do homem ao mundo e do mundo ao homem encontra-se completamente modificada. Ao passo que, segundo o grego, o homem é um elemento do mundo – do mundo que, pela sua ordem e harmonia, é imutável e divino –, para o cristão, o mundo só é uma função do homem: «Tudo é vosso, diz S. Paulo, vós sois de Cristo e Cristo é de Deus».⁴¹⁶

Enumerando, sem meias-palavras, os sofrimentos do mundo do seu tempo⁴¹⁷ – com marca inegável dos desejos desmedidos do humano – Padre Manuel Antunes emparelha-os com o enunciar dos grandes perigos de manuseamento por parte dos poderes instituídos ou por parte de algumas ações «venenosas» de natureza humana. Perigosos estes sofrimentos que violam aquilo que é mais precioso à vida humana, no quadro ético-moral: a personalidade e a liberdade de pensar e agir⁴¹⁸. Alguns dos seus acutilantes diagnósticos podiam ser hoje assinados pelos mais militantes ecologistas, como é bem ilustrativa esta passagem:

d'homme, Paris, R. Laffont, 1975.

⁴¹⁶ Padre Manuel Antunes s.j., «Do fenómeno tecnológico e suas ambiguidades», Tomo I, Vol. IV, p. 113.

⁴¹⁷ Afirma Padre Manuel Antunes: «O mundo atual sofre de não estar suficientemente tecnificado e de o estar em excesso. Sofre de, na pressa de não perder a monção favorável, embarcar para uma imensa aventura, desacompanhado de outros valores que ele ou perdeu ou nunca possuiu e que lhe são imprescindíveis se quer sobreviver dentro do humano. Sofre de, na sua incontida vontade de ter mais, sempre mais utensílios, máquinas, aparelhos de toda a espécie, se quer dar a ilusão de ser mais. Sofre de, na sua muito imperialística ambição de conquistar, deixar de facto invadir todos os aspetos da vida, mesmo os mais recônditos e profundos, pela técnica» (*Idem*, p. 115).

⁴¹⁸ Diz Antunes: «O reino da *Antiphysis*, como se diria no Renascimento, está a instalar-se entre os homens. Para os promover e fazer subsistir? Sem dúvida. Mas também para lhes fazer correr seríssimos riscos (...) Prescindamos da arma nuclear e do terror, mais ou menos próximo, mais ou menos remoto, mais ou menos instantâneo ou mais ou menos difuso que o saber da sua existência espalha pelo mundo. Baixemos a coisas menos apocalípticas e mais comezinhas. Encaremo-las na hipótese de se proclamar, cada vez mais, nos factos e nos princípios, o primado absoluto do Útil, a lei de bronze que tudo subordina à melhoria material. Existem hoje meios muito poderosos, capazes de uma transformação radical da personalidade. Não existirá, também, a tentação, num Estado sem escrúpulos, de os utilizar para os seus próprios fins? A sociologia contemporânea conhece suficientemente bem a mecânica dos grupos e as técnicas dos seus reflexos e dos seus condicionamentos para os manipular segundo determinados objetivos. Não haverá o risco de elas serem manipuladas no sentido da aceitação de produtos comerciais, nefastos, ou de propagandas ideológicas, negadoras da própria dignidade humana? A eugenia atual possui meios de melhorar as espécies, amplos e eficazes. Será utópico pensar que deles se apodere um Estado totalitário tomado da loucura racista? A medicina descobriu drogas capazes de anestesiar a angústia, de «tranquilizar» a consciência, de dar ou de restituir uma paz psíquica que nunca ou raras vezes se teve. Não haverá o risco de a perspectiva de uma «inocência química» autorizar, na prática, toda a espécie de desordens morais?» (*Idem*, pp. 115-116.)

(...) o *Homo mechanicus* revelou-se, cumulativamente, em relação à natureza, o *Homo praedator*: o agente da devastação, que passa, quase ciclónico, arrasando com impunidade, assolando sem piedade e destruindo sem necessidade. Até agora. Até ao momento crítico em que a vítima, de tão maltratada, grita, clama, esbraceja. Desnaturalizada, a natureza torna-se inimiga. Explorada, sem peso e sem medida, a natureza manifesta-se esvaindo-se em certos dos seus recursos que, hoje por hoje, parecem vitais para o homem. Violada, sem dó nem lembrança, a natureza revela-se esquivada, arrenegada, dura. Conquistador da natureza, o *Homo mechanicus* é também manipulador do seu semelhante. Por um processo análogo àquele com que tem subjugado e explorado a *physis*, ele tende a dominar e a tirar dos outros aquilo que os outros podem – ou não podem – dar-lhe: riqueza, poderio, glória, prazer, fama.⁴¹⁹

Rejeitando deixar-se ir na cegueira dos tempos, Antunes recorda assim que os riscos a que o mundo está exposto – e que são por si mesmos transportadores de sofrimento – representam «factos ocorridos nas mais diversas latitudes do Globo»⁴²⁰, logo, eles não pertencem ao «Reino da Utopia»⁴²¹. Impiedoso, Antunes coloca o humano perante a realidade dura do que ele considera os reais problemas que deste contexto da história presente se adivinham: os problemas do desenraizamento e desnaturalização do homem, o problema dos lares e o problema da facilidade⁴²².

Neste contexto, e a partir de uma agudíssima análise psicológica e antropológica, Padre Manuel Antunes desestrutura as ilusões do seu tempo, desnudando o humano que a sociedade industrial e pós-industrial tem fabricado: o *homem espuma* e o *Homo mechanicus*.

Nos seus textos sobre o *homem espuma* e de *Homo mechanicus*, o professor jesuíta antecipa diagnósticos como aquele que só nos anos 80 serão feitos pelo francês Gilles Lipovetski na *Era do vazio*⁴²³. Preocupava-o esse novo tipo de homem, produto acabado da revolução industrial, e então já pós-industrial, e de todas as ideologias e correntes nascidas no século XVIII, XIX e XX (iluminismo, marxismo, liberalismo, freudismo, relativismo, cientismo, materialismo, consumismo, ciberneticismo, etc.).

Manuel Antunes escrevia, em 1971, a certidão de nascimento deste novo tipo de homem, o homem-espuma:

⁴¹⁹ Padre Manuel Antunes s.j., «Homo mechanicus e Homo Misericors», Tomo IV, pp. 75-76.

⁴²⁰ *Idem*, «História da Cultura», Tomo I, Vol. IV, p. 116.

⁴²¹ Cf. *idem*, «Do fenómeno tecnológico e suas ambiguidades», Tomo I, Vol. IV, p. 116.

⁴²² Cf. *idem*, pp. 116-117.

⁴²³ Cf. Gilles Lipovetski, *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa, Relógio D'Água, 1988.

Ele aí vem. Ligeiro, agitado, caprichoso, vão. Sem densidade e sem espessura. Sem raízes e sem passado. Nasceu hoje. Produto de uma sociedade sem pai e sem mãe, de uma sociedade espantosamente tumultuária e espantosamente célere no seu curso declivoso, o destino desse homem parece flutuar num momento e num momento sumir-se. Apareceu e desapareceu, embora a sua existência venha a ter mais de oitenta anos. (...) O homem-espuma sucede ao homem-máquina, ao *Homo mechanicus*, de que fala Lewis Mumford.⁴²⁴

E quem era esse homem-máquina em que se filia o homem-espuma?

O *Homo mechanicus* é um conquistador por natureza. Nenhum Alexandre, nenhum César, nenhum Tamerlão possuiu semelhante império. Nem de longe, na terra, no ar e no mar, esse império vastíssimo tende a alargar-se a tudo, a transformar tudo, a dominar tudo e absolutamente tudo. (...) O *Homo mechanicus* é o homem da rotura. Da rotura de equilíbrio entre ele e o seu meio (natural); entre ele e o outro (ou os outros); entre ele e ele; angústia, ansiedade, insatisfação, inquietude contínua, morbidez subjetiva, difícil, por vezes, de ser verificada clinicamente, mentalmente excessivo – irrompe mesmo nas próprias disciplinas científicas –, sentimento de solidão até aos ossos. (...) O *Homo mechanicus* é o *Homo cyclopicus*, género abarcando as três espécies que os mitógrafos gregos descrevem (...). À semelhança dos Ciclopes, ele sofre de gigantismo, à semelhança dos Ciclopes, ele tem uma só vista na testa, muito grande, muito fixa e muito profundamente cavada que só lhe permite ver num sentido – de frente – cortando-lhe todas as restantes perspetivas; à semelhança dos Ciclopes, ele possui, no prolongamento, mediato ou imediato do próprio corpo, um poder, uma força e uma energia que excedem tudo aquilo que a fantasia mais fecunda e mais ousada pôde imaginar ao longo de milénios da história humana.⁴²⁵

Não contemplador da história outonal das grandes ideologias da história, que o tempo deixou cair no chão, antes confiante numa chegada primaveril de transformação do pensamento humano, da ação dos povos e da Igreja, que possibilita a Redenção plena da pessoa, Padre Manuel Antunes confia num mínimo de utopia transfiguradora da vida.

À incontornável bancarrota das ideologias e às incompletudes de *homem espuma*, *Homo mechanicus* é *Homo cyclopicus*, o humanista inconformado propõe uma outra configuração da vida humana, espiritual, assente numa outra tipologia de humano: o *Homo Misericors*, o *Homo* que realiza, na Esperança,

⁴²⁴ Padre Manuel Antunes, s.j., «O Homem-Espuma», Tomo II, p. 69. Lewis Mumford é o autor do célebre livro *The Myth of the Machine*.

⁴²⁵ Padre Manuel Antunes, s.j., «Homo Mechanicus e Homo Misericors», Tomo II, pp. 75-77.

a natural essência existencial, a da alteridade, porque, como afirma Grabiél Marcel «a existência está afetada pelo sinal com»⁴²⁶.

7.7.2. Grande Esperança e Homo Misericors: pilares da espiritualidade de Globalização e da Redenção

Alma inquieta do seu tempo, Antunes desce à ação humana para enfrentar o que há de mais fiel e desviante. Não há pensamentos soltos, nem tão pouco estagnação num tempo de marcas de ações humanas que o jesuíta pensava perdedoras, porque erradas ou incompletas. Homem de pensamento agigantado, homem de palavra-ação destemida, Antunes convoca a Esperança o recupera o *Homos Misericordis* para sustentar a inquietude humana e lhe dar a chave da redenção eterna. Esperança e *Homos Misericordis* constituem-se na visão deste pensador o teóforo de toda a história desejan-te de infinito.

Fá-lo na sede do agir cristão, porque a pergunta é direta, assim como a resposta:

Neste caos de contrários qual a atitude do cristão? Eis o que se propuseram estudar na reunião de 1951 os intelectuais católicos franceses, sempre tão sensíveis à temperatura do mundo atual como apostolicamente preocupados com dar solução verdadeira aos problemas que angustiam os nossos contemporâneos.⁴²⁷

Eles sabem que o Cristianismo está dado duma vez para sempre. Mas sabem, também, que a mensagem do Verbo Incarnado é de todos os tempos e para todos os tempos e que a Igreja é o prolongamento de Cristo na história.⁴²⁸

Um prolongar numa história que tem uma gênese, a criação, uma história que conheceu um cume, a encarnação e ressurreição, uma história que espera o novo céu e nova terra, a nova Jerusalém.

No Cristianismo se fundem, então, a Esperança e o amor, não como dimensão idílica, mas como força sustentadora do peregrinar do humano, como povo de Deus, através dos tempos. Não um andejar ao sabor dos ventos do tempo, mas um jornada-rear que vai de longada para a Eternidade, usando aqui a sua expressão, levando consigo três elementos vitais acoplados: o tempo (passado, presente, futuro), a alteridade e a união (eu-tu). Cada passo

⁴²⁶ G. Marcel, *Le mystère de l'être*, I, Paris, Aubier Édition, 1951, p. 195.

⁴²⁷ Padre Manuel Antunes, s.j., «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 13. «*Espoir Humain et Espérance Chrétienne* par S. Exc. Mgr. Feltin, J. Baboulène, R. P. Braun, J. Cayrol, M.e Cherier, R. P. Congar, R. P. Daniélou, Daniel-Rops, Abbé Depierre, R. P. Ducatillon, R. P. Fessard, J. Folliet, A. Fontaine, A. George, P. Germain, M. Javillier, J. O. Lacombe, A. Latreille, Ch.ne J. Leclercq, Leprince-Ringuet, R. P. Lucien, G. Marcel, F. Mauriac, J. Pieper, L. Salleron, Santamaria, G. Thibon». [Nota do P. Manuel Antunes].

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 14.

humano tem para Antunes um ver transcendental: «Hoje, vemos num espelho e de modo confuso, mas, um dia, veremos face a face» (1 Cor. 13,12).

Detonador das utopias de solidão – a que o Cristianismo é determinantemente opositor –, Padre Manuel Antunes ideia o pensamento no sentido de absorver o que é bom, verdadeiro, justo e belo no humano, renovando a densidade humana para a Esperança, mesmo não visível; num «espero em» muito na linha do sentido da interpretação de Gabriel Marcel sobre a Esperança. As palavras são de Antunes:

É a Esperança – a Esperança que conhece e reconhece, se conhece e se reconhece – a grande alavanca da história na existência individual e comunitária. É ela que abre, na lucidez, o horizonte do futuro. É ela que constitui a lógica concreta da essência humana em realização. É ela que forma e informa o princípio da possibilidade que tem atravessado os séculos finalmente incólume. É ela que ilimita o limitado, dá consistência ao presente e confere um sentido àquilo que já foi, sem poder deixar de ter sido e de ter sido tal na inscrição do *Nunca* mais.⁴²⁹

Manuel Antunes nomeia-a como a Grande Esperança de que se forma o cristão:

(...) realidade superior que, inserida na Graça, é a Eternidade germinal possuída no tempo. Quando foi chamado à existência sobrenatural de filho de Deus [o cristão] recebeu-a gratuitamente, como presença ativa, força vital, exigindo ulterior desenvolvimento. Depois, já na idade consciente e reflexa, é verdade que ele recebe do passado, combate no presente, mas é sobretudo verdade que ele se *projeta* para o futuro. É um ser de tensão. De facto, o Cristianismo irrompeu no mundo greco-romano não como sistema de pensamento ao lado de outros, não como orgânica social ao lado de outra, mas essencialmente como Vida dada por Cristo e em Cristo para, desenvolvendo-se, se manifestar no fim do tempo e dos tempos.⁴³⁰

Um dos erros do humano, aponta o Professor, é o fracionamento de tudo o que diz respeito à vida, ao mundo à relação e ao pensamento, e, sobretudo, as respostas egocêntricas que este mesmo humano pretende dar às grandes inquietações da existência. As respostas, ainda que firmadas numa Esperança, se são dadas por parte do ser, enquanto sujeito, à finitude da vida tão-somente, transportam vaticinamente a limitação natural da finitude, ou seja, a sua inclinação para o isolamento, os seus desejos e paixões, as suas,

⁴²⁹ *Idem*, «Indicadores de Civilização», Tomo I, Vol. IV, pp. 38-39.

⁴³⁰ *Idem*, «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 14.

apreensões, o esvaziamento empírico, etc. Para Manuel Antunes, só uma resposta do ser ao infinito, é garante da Grande Esperança, logo da Redenção, a que o humano está chamado, rompendo com as cadeias da condição carente e suas consequências.

Ora, ao esperar do humano como condição ôntica inelutável, o jesuíta adita-lhe a essência da verdadeira Esperança: a fé no peregrinar para o Ser Infinito, na certeza da união face-a-face. Relembre-se que em Antunes uma não aceitação de Deus representará a do a destruição do mundo moral do humano, logo da sua autodestruição:

O mundo moral – mundo da consciência e da liberdade – pode recuperar-se, renovar-se, superiorizar-se a essa tendência degradativa. É o que a mesma história comparada deixa concluir. Um ser-para-a-Transcendência; um ser incompleto que tem necessidade de um Absoluto – alguma coisa ou alguém que o ultrapasse, o justifique, lhe cumule o vazio radical da sua finitude. Por isso, se não aceitar a Deus Único e Santo, criará ídolos, hipostasiará valores, imagens degredadas do ser infinito e pessoal, «ersatz» da realidade absoluta e transcendente.⁴³¹

Porém, este peregrinar precisa de clarificação, que Antunes não deixará de fazer. Por um lado, sobre o sujeito cumpridor desta história; por outro, sobre o “verbo indicado e real” deste peregrinar. A formulação é clara, no pensador humanista: o sujeito determinante na história humana é o humano, nas suas múltiplas potencialidades. Contudo, a vida, na sua matizada complexidade, subsistirá na sua harmonia apenas com o *Homo Misericors* e o peregrinar não poderá ser um desnorreamento ou algo fortuito, antes, deverá ser um *construtor-peregrino*.

Na verdade, é no enquadrar destes elementos fundamentais que Antunes coloca a base espiritual do elemento constitutivo do próprio existir do homem no mundo. Eles representam a génese sempre atuante do papel constitutivo do ato humano na dinâmica da sua temporalidade.

O presente é uma força de atualização. Ora, o que decide a autenticidade, ou inautenticidade da existência é o fato de o humano nascer como ser transcendente, logo, é na sua essência e vocação de *ser de relação, ser para, ser com, ser comunhão, ser Esperança, ser amor e ser para infinito*, que é capaz de ultrapassar os limites condicionantes da sua existência, num dirigir-se para o *ser mais*. Sendo ser pensante é ser de ação, de discernimento. Um ser de fé que o genearca ser construtor. Voltando a reposicionar no Cristianismo esta *Via Spiritualis do humano* em que acredita, Antunes cria uma unidade de sentido da vida, aponta o caminho da promoção do humano e expurga a ação do cristão:

⁴³¹ *Idem*, «O Homem e a Necessidade de Absoluto», Tomo IV, p. 18.

O Cristianismo nada nega, tudo assume no homem. O dogma da Redenção não contradiz o dogma da Criação. Para afirmar a Eternidade não é preciso negar o tempo. Nem de outra forma se compreenderia a doutrina do Magistério vivo da Hierarquia, sobretudo de há sessenta anos para cá. E a Igreja, ao longo da sua história quase bimilenar, com aquele seguro instinto de depositária da Verdade que, tantas vezes, antes de ser pensamento formulado é vida vivida, a Igreja tem-se revelado criadora e animadora de progresso. Civilizando os bárbaros invasores, suscitando condições humanas de vida em terras de Evangelização, tentando minorar por todos os meios o sofrimento do mundo, a Igreja tem-se revelado verdadeiramente a *Mater Ecclesiae*: Mãe não só das almas, mas também dos corpos. A sua história é a história da promoção do homem. Por isso, se se quiser fixar de forma mais completa a atitude do cristão, não basta dizer que ele é o *peregrino* que vai de longada para a Eternidade, relâmpago que aparece e desaparece na imensa noite de treva. É também o *construtor*. Construtor da cidade terrestre, prefiguração, embora rudimentar, da Cidade celeste.⁴³²

O Cristianismo não nega a essência do humano como ser complexo bio-psíquico-socio-cultural-espiritual. Manuel Antunes reaviva esta memória, fazendo confluir na ação humana a sua orientação natural pessoal para sair de si mesmo, num mover-se para o mais profundo de si, abrir-se aos demais, para a vida e para a transcendência. É na condição da sua unidade de ser que o humano poderá responder de forma plena à humanidade global. E, como bem diz:

(...) a Humanidade será sempre algo a perfazer, a realizar, a completar, tanto no plano da criação como no plano da redenção. Uma dupla Esperança, temporal e escatológica, deve habitar e solicitar as energias do povo de Deus como o coração de cada homem. Missão e transformação. Missão para anunciar a Boa Nova da Salvação, dada e dando-se por Deus em Cristo. Transformação das condições do viver dos homens, no sentido de que esse viver seja um mais viver e um melhor viver. O cristão é cidadão simultâneo de duas pátrias, de duas cidades, de dois reinos, do mundo presente e do mundo futuro. O advento, em totalidade, desse mundo futuro ignora-o o homem: é segredo de Deus. Inúteis, portanto, todas as tentativas de fixação dessa data.⁴³³

Construtor-peregrino, certo de que a Cruz está plantada tanto no centro da história como no coração do homem, como o grande sinal de morte e

⁴³² *Idem*, «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 16.

⁴³³ *Idem*, «Teologia da História», Tomo IV, p. 316.

superação, de superação através da morte⁴³⁴, o humano pode, então, alimentar Esperanças ao lado da Esperança⁴³⁵. Não numa idealização presa a certas formas de civilização ou a aspirações demasiadamente humanas, antes numa certeza de que vive para a Vida em Plenitude de que se são conhecedores (e fazedores) os místicos. É este o humano de Antunes. O humano que «sob um céu sereno ou sob um horizonte de tempestade, passará, guardando-A [Esperança] inviolável no coração como segredo de vitória»⁴³⁶.

Todo o cristão é-o por ato de amor, assim sendo, Manuel Antunes não poderá votar à sombra da sua *Via Spiritualis* o *Homo Misericors*. *Homo siritualis*, é, naturalmente, o *Homo Spes* e o *Homo Misericors*, porque o é à imagem e semelhança com o Deus-Amor. (Cf. Gn 1, 26)

O pensamento carregado de afeto desponta, aqui, numa conformidade com a mística portuguesa, no seu belo texto de Manuel Antunes sobre o *Homo Misericors*, que é um verdadeiro hino à Misericórdia. Neste homem novo modelado pelo valor fundante da Misericórdia, descobre o nosso humanista a possibilidade de transfiguração e de ser encontrada a via para um novo humanismo. A Misericórdia é uma

(...) constelação formada pela ternura, a bondade, a paciência, o respeito, a servicialidade, a compaixão, a reconciliação, a longanimidade, a indulgência – não demissiva da exigência –, a atenção ao outro, nas suas dimensões do outro, a vontade de o aceitar, de o compreender, de o escutar ou, porventura mesmo, de o ajudar a libertar-se, de ir ao seu encontro, sobretudo se a sua situação é dolorosa, complicada e difícil.⁴³⁷

E continua Manuel Antunes, dizendo o que não é a Misericórdia: «A Misericórdia não é sinónimo nem de pietismo privatista, nem de sentimentalismo romântico, efusivo de mares de lágrimas sem sentido e sem motivo, nem paternalismo, materialismo e fraternalismo platónico ou platonizantes»⁴³⁸.

Mas afinal o que é a Misericórdia?

É uma força que desperta ante o espetáculo desolado da miséria alheia. É um olhar que vivifica e não mata, salva e não condena, ergue e não deprime. É um impulso para agir sem cumplicidade e para reunir sem massificar. É uma vontade de sair de si, da prisão do

⁴³⁴ *Idem*, «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 17.

⁴³⁵ Cf. *ibidem*, p. 16.

⁴³⁶ *Idem*, p. 17.

⁴³⁷ *Idem*, «Homo Misericors», Tomo II, p. 86.

⁴³⁸ *Idem*, p. 86-87.

próprio 'eu', para transformar o mundo e se transformar a si mesmo em permanente e incansável reciprocidade.⁴³⁹

Estamos perante um conceito de Misericórdia como poder unificador, numa proximidade à teologia do amor de Paul Tillich⁴⁴⁰. Uma Misericórdia que não entende a natureza do amor ao divino, diferenciada do amor ao próximo. Pelo contrário, em Antunes, descobrimos uma focagem da Misericórdia como praxis, sem descaramento das necessidades e estruturas concretas da vida humana. Esta mesma noção que encontramos nos documentos pontificais do São João Paulo II⁴⁴¹, Bento XVI⁴⁴² e Papa Francisco⁴⁴³.

É com base nesta ideia fundadora de uma cultura da Misericórdia que assenta a nossa defesa do ideal supremo da solidariedade humana, não tanto (ou e não só) como uma ideia de solidariedade da manutenção, que passa por atender às necessidades básicas (dar de comer a quem tem fome, vestir o nu, etc.). Apenas o amor, no entender de Antunes «pode salvar o homem que o ódio perdeu; só ele pode dar à humanidade aquela face que lhe permita olhar-se de frente, sem vergonha»⁴⁴⁴. Estamos perante o amor como ato real e não mera abstração à espera de uma formulação. Mais, é o amor tal como o entende e vive o Cristianismo, porque este «não é a resposta dada pelo homem à pergunta que a si mesmo se formulou; é a resposta de Deus à realidade por Ele criada. E essa realidade está para sempre marcada com o sinal da Cruz que é, como quem diz, o sinal do Amor»⁴⁴⁵.

Sem desmerecer esta prática fundamental da solidariedade, existe uma outra para onde se deve tender também, e especialmente nos dias de hoje, que é a solidariedade para a criação, para a autonomia, para o empreendedorismo. Ou seja, uma solidariedade libertadora e criadora, que, àqueles que têm capacidades para o efeito, passe *não por dar o peixe, mas ensinar a pescar*, socorrendo-me aqui da conhecida metáfora parente no célebre aforismo da sabedoria oriental. Por isso, hoje é tão grande obra de Misericórdia dar o pão a quem tem fome, como uma nova forma de Misericórdia que é a de criar

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁴⁰ Para uma leitura complementar ler: Paul Tillich, *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Application*. Oxford, Oxford University Press, 1954. Importa, ainda, recordar a definição de amor que Antunes nos apresenta, apesar de considerar que tal noção não é possível: «Amor é uma força tendente a aproximar e a unir, numa relação particular, dois ou mais seres». Esta definição leva subjacente uma conceção do Mundo e da vida, do ser e da história, do tempo e da eternidade, da imanência e da transcendência, irredutível quer ao puro mecanicismo, quer ao puro associacionismo fenomenista («Amor», Tomo I, Vol. IV, p. 30).

⁴⁴¹ Cf. Carta Encíclica *Dives in Misericordia*.

⁴⁴² Cf. As Encíclicas: *Caritas in Veritate* e *Deus Caritas Est*.

⁴⁴³ Cf. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, *Misericordiae Vultus e Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*.

⁴⁴⁴ Padre Manuel Antunes, «Prometeu, hoje», Tomo I, Vol. IV, p. 198.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 198.

emprego, oferecer oportunidades para cada mulher e homem poder realizar-se autonomamente, sendo protagonista da sua própria história de realização e de felicidade, atenuado das dependências. Neste contexto, Padre Manuel Antunes insere-se na dinâmica da grande liderança heroica dos jesuítas, tal como a definia Chris Lowney quando escrevia que o amor era um dos valores que estavam na base da liderança dos jesuítas, a par do autoconhecimento, engenho, e heroísmo⁴⁴⁶.

A Misericórdia transporta, nos textos de Antunes, a o âmago de uma utopia capaz de transfigurar os “eus” do mundo, o mundo na sua diversidade, o tempo na sua passada, e os acontecimentos nos seus desafios na certeza do Rosto que se anseia ver:

É pela Misericórdia que se salvam as relações de pessoa a pessoa, sobretudo quando essas relações, por este ou por aquele motivo, têm de ser longas, complexas, triturantes: no parentesco, na vizinhança, na situação profissional, no mais largo espaço social. É pela Misericórdia que os grupos não se funcionalizam, não se Homogenizam e não se dissolvem. É pela Misericórdia que a política não degenera em maquiavelismo do príncipe, individual ou coletivo. É pela Misericórdia que inveteradas inimizades cessam, convertendo-se, porventura, no seu contrário. É pela Misericórdia que diuturnos ressentimentos abrandam, lívidas invejas desaparecem, passos vacilantes se tornam firmes. É pela Misericórdia que se abre o coração ao estrangeiro, se olha o insólito sem animosidade, como princípio, se encaram hábitos alheios e alheios sistemas de referência, sem atitudes condenatórias e sem julgamentos sumários. É pela Misericórdia que se realiza a melhor apreensão e compreensão do mundo e da vida: a apreensão e compreensão dos místicos. É pela Misericórdia – rio acaso subterrâneo – que se ligam mares e continentes, cidades e aldeias, distantes, culturas e civilizações separadas por toda a espécie de barreiras. A Misericórdia constitui o fulcro, o eixo, o gonzo de tantas outras coisas. (...) A Misericórdia é a grande via de acesso à transcendência.⁴⁴⁷

Estamos perante uma *Via Spiritualis* assente na Grande Esperança e na Misericórdia quias princípios organizadores da vida psíquica, porque o sujeito é capaz de sublimação, de criação, de perspetivação de horizontes mais amplos, de investimentos objetivos sempre renováveis, renegador da «queda no nada»⁴⁴⁸, ou seja, renegador da queda no nada do *self*, no nada da relação,

⁴⁴⁶ Chris Lowney, *Liderança heroica. As melhores práticas de uma companhia com 450 anos que mudou o mundo*, Lisboa, Verbo, 2006, p.16.

⁴⁴⁷ Padre Manuel Antunes, «O Homo Misericors», Tomo II, p. 87.

⁴⁴⁸ Na expressão de Anna Potamianou (cf. *Un bouclier dans l'économie des états-limites: l'espérance*. Paris, PUF, 1992).

no nada do objeto, apostatando a negação de si, o desejo de individualismo e o choque entre Esperança e desesperança.

Em Padre Manuel Antunes a Esperança é a janela aberta ao futuro e a Misericórdia a peça estruturante que impede que ela se feche. Assim, o novo sempre pode vir, o presente sempre está por fazer, o amanhã sempre será um “- Ámen! Vem, Senhor Jesus! (Ap. 22, 20).

«Utopia esta sociedade dos nossos desejos e aspirações?»⁴⁴⁹ Perguntará o próprio jesuíta. «Talvez, em parte»⁴⁵⁰, responderá. «Mas, sem um mínimo de utopia, as sociedades humanas em geral e a sociedade portuguesa em particular ou caem na greve dos braços caídos ou entram pelo labirinto de todos os maquiavelismos e oportunismos ou, mais gravemente ainda, sentam-se à beira-nada, esperando, num desespero tranquilo, a própria morte»⁴⁵¹.

Perante o mundo contemporâneo carente de ideais, ofuscado pela paixão à razão à ciência à técnica da Modernidade e as não respostas das Pós-modernidade, que não deixa de afundar o humano na ilusão da plenitude narcísica, perante um mundo onde a «fé na Ciência suprimiu no coração de muitos a Fé no Deus único e transcendente»⁴⁵², Padre Manuel Antunes preenche o pensar e agir do humano com o autêntico «suplemento de alma», usando, aqui, a expressão de Bergson: a Esperança e a Misericórdia.

Assim, o humano, no entender de Antunes, possuidor destas forças de carácter – Esperança e Misericórdia, é o humano relacional, com agir onusto de gratuidade, curiosidade e criatividade.

A Esperança, diz Antunes «não é nem assentimento estoico nem entrega resignada àquilo que não pode deixar de ser, mas que é abertura ativa a um mais-ser e a um melhor-ser, nos dois planos do tempo e da eternidade».⁴⁵³ Ela é «a força motriz da História»⁴⁵⁴ O amor a única resposta. Há em Antunes uma clara noção de que o humano é um ser condicional, carecente, carência minimizada por estas duas forças mobilizadoras – Esperança e a Misericórdia – que conduzirão o humano a Deus, o eterno incondicional.

Na verdade, Manuel Antunes entendeu desde cedo, aquilo que a psicologia iria entender muito mais tarde⁴⁵⁵, que a Esperança, a «ideia motivacional», na expressão de Snyder, é fundamental para a construção da subjetividade

⁴⁴⁹ Padre Manuel Antunes, s.j., «Repensar Portugal», Tomo III, Vol. I, p. 25.

⁴⁵⁰ *Idem*, «Nota de Abertura», Tomo III, Vol. I, p. 25.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Idem*, «Humanismo e Esperança Cristã», Tomo IV, p. 13.

⁴⁵³ *Idem*, «O pensamento e o Reino», Tomo IV, p. 96.

⁴⁵⁴ *Idem*, «Falam os Bispos», Tomo IV, p. 109.

⁴⁵⁵ Já nos anos 50 vemos alguma literatura psicológica a debruçar-se sobre a importância da Esperança na pessoa. Contudo, nos anos 50, contudo, ela somente ganha verdadeira expressão, neste âmbito do saber em 1990, tendo para ela contribuído *The psychology of hope: You can get there from here*, New York, Free Press, 1994.

humana, para um *copyng* eficaz, para a qualidade de vida, e para uma real e saudável adaptação ao social. E conclui Antunes:

Agora, porém, tanto os povos com tradição histórica como, sobretudo, os povos sem ela voltam-se para o futuro, para do futuro receberem alento e inspiração. Não é que o passado possa ser eliminado ou mesmo que o deva ser. Não. É apenas uma deslocação de interesses e de sentido, predominantes. Mas essa em profundidade. Tão em profundidade como a substituição da memória pela Esperança dentro do mesmo organismo psicológico.⁴⁵⁶

Num quadro mais amplo, podemos afirmar que Antunes é predecessor dos grandes gurus do empreendedorismo que consideram os grandes líderes e empreendedores da atualidade são os que possuem no coração e na alma uma espiritualidade vigorosa e integradora, assente em forças vitais como Esperança e do amor. Estes são os homens e mulheres capazes de levar a palavra amor para o mundo das empresas⁴⁵⁷, capazes de criar mais valor, capazes de transformar colaboradores e gerar uma cultura humana, no pleno sentido da palavra.

Por conseguinte, uma imanência desprovida de transcendência evoca o prenúncio de vazio ôntico e temporal. A Esperança e a Misericórdia, porque convocam permanentemente as duas realidades – imanência e transcendência – e as unem, evocam o prenúncio de Redenção: uma utopia presencial de Padre Manuel Antunes, porque espelha na sua essência-matricial o carente ser finito e Ser Infinito não-carente.

Temos de estar conscientes de que está é uma época grávida de incertezas, mas também de grandes possibilidades. Podemos correr o risco, efetivamente, de perder grandes conquistas dos últimos séculos que muito contribuíram para encarecer a dignidade dos serem humanos no seu conjunto como pessoas e como cidadãos. A atual deriva do individualmente egotizante, a crescente tecnicização do cosmos e da vida humana em sociedade, a escassez de recursos e a hiperconcentração dos bens disponíveis na Terra nas mãos se alguns podem criar novos fenómenos de guetização social, novas ditaduras opressoras e acentuar as desigualdades e as diferenças no acesso a meios e a oportunidades de desenvolvimento integral para todos. A formação de uma nova sensibilidade social e individual marcada pela ideia de Misericórdia poderá insuflar uma atmosfera nova que opere, embora de forma discreta, uma revolução social que faça erguer um homem novo, mais sensível ao próximo,

⁴⁵⁶ Padre Manuel Antunes, “Significado histórico de Vaticano II”, Tomo IV, p. 157.

⁴⁵⁷ Cf. A. R. Silva, «Gerir com alma» in *Revista Exame*, (agosto, 2005), 92-94. Leia-se, neste âmbito, por exemplo: G. F. Canavagh, & M. R. Bandsuch, «Virtue as a benchmark for spirituality in business», in *Journal of Business Ethics*, 38,1/2 (2002), pp. 109-117.

tendo por horizonte a sempre desejada e nunca totalmente alcançada fraternidade universal onde haja lugar para todos.

A Esperança e a Misericórdia colocadas na boca do jesuíta têm sempre o sabor do eterno. Por isso, o tempo atual será sempre um hoje de decisões difíceis, simultaneamente complexa e repleta de possibilidades, onde a Misericórdia fará a diferença substancial do futuro:

Hoje, os humanos desesperados são os humanos sem a desconfiança da eternidade; o humano “entulhado” de amarras, o humano desconhecedor da verdadeira liberdade. Os sistemas de auto prazer e de uma sociedade baseada nas meras competências técnico-científicas, fabricante de um humano gélido e imobilizado nas suas emoções, faz neutralizar os afetos e as relações: a cegueira das cegueiras. E, neste sentido, Padre Manuel Antunes segue na linha de Padre António Vieira, o seu antecessor que afirmava que a Esperança «é um afeto, que do tempo faz eternidade, que suspirando sempre por ver, vive de não ver, e morre com a vida.»⁴⁵⁸

Senhor de um saber e de uma espiritualidade informada pela sua enorme cultura, defende um novo papel para o teólogo cristão que deve colocar a sua reflexão teológica ao serviço da sociedade, afirmando aquilo que Hermínio Rico denomina «uma teologia pública» e para iluminar a espera secular onde as mulheres e homens gravitam, fazendo nova a velha história⁴⁵⁹.

Não papel apenas do teólogo, mas bem de todo o cristão e de todo o humano, já muito na senda do Vaticano II. Numa comunhão de carisma com Inácio de Loyola e Francisco Xavier, o jesuíta deixa como que em sublinhado que esta missão de se ser *Homo Spes* e ao *Homo Misericors* é a missão de ser «*magis*» (mais), sempre «*magis*»⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Padre António Vieira, «Sermão do Santíssimo Sacramento», in José Eduardo Franco e Pedro Calafate, *Obra Completa de Padre António Vieira*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, Tomo II, Vol. VI, p. 228. Cf., ainda, o Sermão «As Cinco Pedras da funda de Davi, em Cinco Discursos Morais Quaresma e semana santa», Tomo II, Vol. IV, p. 110.

⁴⁵⁹ Explicita Manuel Antunes: «Assim, à imagem tradicional do teólogo, homem de gabinete, e do teólogo que se exprime em latim tornando-se, como tal, apenas entendido de poucos, do teólogo, ser, não raro, tresmalhado de si e do mundo e perdido em abstrações de escola e em bizantinismos, ‘quando os Turcos assaltam Constantinopla’, é necessário substituir, e vai-se já substituindo a realidade do pensador, interventor e profeta, que não receia encarar os problemas do seu tempo, à luz da Revelação, a realidade do pensador que, aceitando a mensagem no mistério que o transcende e procurando organizá-la, graças aos meios científicos disponíveis, a faz sua numa verdadeira experiência espiritual para, dessa maneira, viva, a transmitir aos outros.» («Função da teologia no mundo de hoje», Tomo IV, p. 186-187.)

⁴⁶⁰ Cf. Nuno da Silva Gonçalves, s.j. «Dedicatória Jubilar», in S. Francisco Xavier, *Obras completas*, Braga-São Paulo, Edições A. O. e Edições Loyola, 2006, pp. 11-12.

Viver como *Homo Spes* e *Homo Misericors* não significa que vive fora da sua capacidade de estar cômico, nem tão pouco fora da realidade que o envolve e fora do tempo que é o seu. Pelo contrário, é viver na plenitude das atitudes teológicas: fé, Esperança e caridade.

Sem esse mínimo de utopia será muito difícil – ou talvez impossível – culturalizar a sociedade e socializar a cultura. Colocado no remoto do passado ou colocado no remoto do futuro será esse mínimo de utopia um dos elementos fundamentais – senão o elemento fundamental – capaz de forjar, de imaginar e de criar as configurações determinantes e superdeterminantes do País novo a que o nosso desejo aspira, a nossa razão postula e a nossa vontade comandará.⁴⁶¹

Padre Manuel Antunes coloca-nos perante o desafio deste mínimo de utopia cingido no seu «humanismo de gente, de pedras vivas, do espírito criador de memória contra o esquecimento, das ideias e das pessoas, da razão e da fé»⁴⁶². Por isso, ele é tão completo e tão empreendedor. Este mínimo de utopia, cimentado nas forças fundadoras da Esperança e da Misericórdia são, no pensador jesuíta, a cultura real do mais ser e mais fazer; o paradigma do humano que não se submete ao “ter”, antes ao “ser”, de um imperativo visionário de que não é o mundo que age sobre o humano, mas este que age sobre o mundo, num verdadeiro *ethos*.

A via espiritual proposta por Antunes, fundada nos seus elementos vitais da Esperança e do Amor, têm no seu alicerce as dimensões globais da vida: o contexto, o ator e a ação, integrando em cada tempo e lugar a transcendência e a imanência, o sagrado e o profano, desde a condição humana na relação totalizante com o todo o ser, com o não ser e com Deus.

O humano pode até testemunhar a ruína das forças criativas, o vazio ideológico, contudo, não pode conformar-se com esta pobreza espiritual. A Esperança e o Misericórdia rompem com a passividade da não-pergunta, possibilitando a existência de terminais abertos para o além dos limites e horizontes humanos, numa abertura e tolerância à infinitude.

O humano de alma e coração cheia de Esperança e Misericórdia é, no entender de Antunes, uma presença iluminada e criativa num tempo de «escurcimento da luz do céu», como afirmava M. Buber⁴⁶³. Esse tempo que já era o de Manuel Antunes é hoje cada vez mais o nosso, necessitado mais que nunca de esperança e de redenção.

⁴⁶¹ Padre Manuel Antunes, s.j., «Repensar Portugal», Tomo III, Vol. I, p. 25.

⁴⁶² Guilherme de Oliveira Martins, «Uma memória fascinante», in José Eduardo Franco, *Um pedagogo da democracia. Retratos e memórias sobre o Padre Manuel Antunes*. Lisboa, Gradiva, 2011, pp. 205-209, p. 207.

⁴⁶³ M. Buber, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Galatea-Nueva, 1970, p. 25.

7.8. Francisco da Gama Caeiro: um olhar franciscano

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

O pensamento filosófico de Francisco da Gama Caeiro (1928-1994) é claramente cristão e, inscrevendo-se neste dado, ressalta sem dúvida, o seu pendor franciscano, sempre aberto e em diálogo com a teologia e a tradição filosófica. Nesse sentido, o insigne professor é, por direito próprio, uma das figuras maiores da filosofia portuguesa, na medida em que a sua produção filosófica se centrou fundamentalmente nos autores portugueses, bem como na cultura portuguesa.

Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, dedicou-se ao ensino e à investigação de autores e problemáticas claramente portuguesas, aliás como já afirmou sem, contudo, descurar a tradição filosófica em geral.

O seu trabalho filosófico intitulado *Filosofia em Portugal e o seu ensino. Tópicos para uma reflexão* é um texto de 1987, que nos dá conta da sua preocupação relativamente a esta problemática que, desde cedo, ocupou o seu labor filosófico. Aqui afirma: «O homem, a história, a localização geográfica da terra, são ingredientes que modelam a fisionomia colectiva de um povo»⁴⁶⁴.

De algum modo, o seu pensamento é devedor desta tradição portuguesa, de um pensar situado que, sem negar o sistema, entende que a filosofia vai bem para além dele, num abrir-se ao concreto, ao existencial, ao vivido, quer a partir do mundo exterior, quer, sobretudo, tendo em consideração o mundo interior que, numa leitura agostiniana o conduz do eu a Deus, em que vida ativa e vida contemplativa são duas faces de uma mesma realidade a revelar.

O seu pensamento, ainda que não esqueça a inquestionável inserção do homem no mundo natural, mediatizada pelo franciscano amor à natureza, que colheu na lição de São Francisco, amadureceu um olhar interior, acerca do homem e do seu fundamento, que franciscanamente olha em redor, e para dentro, encontrando nessa dupla face o mistério da existência e do ser, a que toda a alma verídica anela.

Sem querer ser redutora, Francisco da Gama Caeiro é um espiritualista que não esquece que a vida ativa é a dimensão do humano que inscreve o homem, todo o homem, no aqui e agora do seu existir e ser. Assim, para revelar um pouco do seu *olhar franciscano*, começaremos por identificar quais os autores, quais as problemáticas que mais o preocuparam, relativamente a este *olhar*.

Seguindo a ordem cronológica da sua produção filosófica, diremos que a primeira figura franciscana sobre a qual refletiu e pôs em evidência foi Frei Manuel do Cenáculo, sendo Santo António de Lisboa aquele que, em

⁴⁶⁴ Francisco da Gama Caeiro, *Dispersos*, Lisboa, INCM, 1998, vol. I, p. 74.

seguida, procurou numa atitude claramente pioneira, revelar como figura filosófica e não só teológica. São estes dois autores franciscanos que ocuparam, maioritariamente, a sua reflexão.

A importância, porém, de Raimundo Lúlio em Portugal é, também, uma das suas preocupações, como manifestação do diálogo filosófico-religioso, a qual emerge num texto de 1994 e que é uma das suas últimas reflexões. Contudo, já em 1955 se preocupava com este autor, por exemplo no texto. “Revivescências setecentistas do lulismo em Portugal”⁴⁶⁵.

Um outro autor, de recorte franciscano, foi objeto da sua reflexão: Leonardo Coimbra, uma das figuras maiores da filosofia portuguesa.

A fim de mostrar o seu olhar franciscano, partiremos da distinção entre vida ativa e vida contemplativa, de tal modo que apresentaremos Frei Manuel do Cenáculo como representante desta vida ativa e Santo António de Lisboa como sendo um pensador que e inscreve na vida contemplativa ainda que devamos ressaltar que o Santo não descarta a vida ativa, como pregador e também homem de ação.

7.8.1. Vida Ativa

Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814) é um autor que já como aluno de Artur Moreira de Sá⁴⁶⁶ (que publicou e valorizou autores portugueses, tais como Álvaro Pais, ou Francisco Sanches) Francisco da Gama Caeiro estudou de um modo aprofundado. Começou os estudos sobre este franciscano como aluno da licenciatura em filosofia, tendo como referência o professor agora referido, de tal modo que a sua tese de licenciatura foi redigida sobre este pensador franciscano.

De facto, a obra Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua atuação filosófica⁴⁶⁷, amadurecida enquanto aluno, e antecedida por um outro estudo sobre Cenáculo, ainda que de um modo mais circunscrito, corresponde à sua tese de licenciatura e é, claramente, pioneira no que diz respeito à identificação de uma atitude filosófica presente na vastíssima produção literária deste franciscano da Ordem Terceira Regular, amigo pessoal do Marquês de Pombal.

Francisco da Gama Caeiro põe em evidência o pragmatismo, de matriz iluminista católica, do pensamento de Frei Manuel do Cenáculo. Destaca a sua figura de reformista, quer no que diz respeito ao seu clero, quer mesmo relativamente à nação. Quanto ao clero, é paradigmático do atrás exposto

⁴⁶⁵ Cf. *ibidem*, vol. I, p. 327 e segs.

⁴⁶⁶ De facto, este professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa é considerado, por Francisco da Gama Caeiro, um dos “cabouqueiros” da filosofia em Portugal, em Lisboa: cf. D, vol. I, p. 14.

⁴⁶⁷ *Idem*, «Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua atuação filosófica», in *Dispersos*, vol. I.

a *Instrução pastoral sobre os estudos físicos do seu clero*⁴⁶⁸, na qual à maneira iluminista e de um modo muito prático aconselha o seu clero a instruir-se nesses mesmos «estudos físicos». Esta Instrução pastoral, de facto, foi redigida já no Alentejo como Bispo de Beja e tinha em atenção o meio social e económico em que estava inserido. Cenáculo, como mostra Gama Caeiro, entendia por estudos físicos o conhecimento acerca das coisas da natureza, para se poder ser útil àqueles que estão sob a sua autoridade espiritual.

Em grelha iluminista, «ser útil», através das luzes, por parte do clero, é algo que deve ser perseguido com vista à felicidade terrestre. Mostrar, por exemplo, que aquilo que muitas vezes é tido por milagre, porque se desconhece o mecanismo, afinal tem uma explicação racional, é um modo de ser útil. Do mesmo modo, saber ensinar quais as “virtudes” das plantas também é algo útil e, nesse caso, o aconselhar é fundamental. Mas, para que o homem do clero possa aconselhar, pautado pelo espírito de utilidade, ele próprio tem de ser instruído nestas matérias.

Inscribe-se aqui o seu espírito iluminista e reformista, tendo sempre em consideração que tudo está orientado para Deus. Gama Caeiro na sua reflexão sobre Cenáculo dá muita atenção a este aspeto. Além disso, na exposição do pensamento deste franciscano, destaca a sua atitude prática, de grande organizador, quer no âmbito de Ordem a que pertence, quer como Bispo e Arcebispo.

Sempre a mesma preocupação em Cenáculo: o clero guia e, para tal, tem de ser instruído, pois o «povo de Deus» necessita desta sua instrução para poder viver de um modo mais feliz, por exemplo, no que diz respeito à agricultura deve ser orientado para tirar um melhor partido desta, sentindo-se em sintonia com a natureza e a Providência Divina.

O clero é também aquele que guia o homem do ponto de vista moral e, portanto, deve dar importância à filosofia moral, daí a questão da virtude se fundamental pois através dela dá-se forma aos costumes. Como tão bem mostra Francisco da Gama Caeiro, o problema da filosofia moral é central no iluminismo português e está relacionada com a crítica à neo-escolástica portuguesa, que privilegiava a lógica e a metafísica. Agora, o foco filosófico está na moral e na filosofia da natureza. Deste modo se fundamenta a sua dimensão prática, em que a vida ativa está no centro da reflexão cenaculana.

7.8.2. Vida Contemplativa

Como já foi mencionado, no início desta exposição, Santo António de Lisboa é o autor mais lido, meditado, mais ensinado e investigado. Podemos dizer, sem sombra de dúvida, que este pregador e místico português foi

⁴⁶⁸ Cf. Frei Manuel do Cenáculo, *Instrução pastoral do excelentíssimo e reverendíssimo Senhor Bispo de Beja sobre os estudos físicos do seu clero*, Lisboa, Reggia Officina Typografica, 1786.

aquele que deu corpo ao seu projeto existencial. No *Prólogo* aos *Sermões*⁴⁶⁹, o Santo faz referência aos três estádios de elevação espiritual: *incipientes*, *proficientes* e *perfecti*. De certo modo, podemos considerar que em Francisco da Gama Caeiro está presente este itinerário, como algo desejável a atingir, na vida, na obra e no pensamento. Nele, vida ativa e vida contemplativa são faces de uma mesma realidade.

António de Lisboa refere o deixar-se guiar pela Graça Divina, como o «filho pequenino» se deixa guiar e dá a mão à mãe, de facto, a Graça, como dado necessário para o progredir espiritualmente, caminhando de virtude em virtude, como os *proficientes*, de tal modo que, pelas virtudes cardeais e teologais, com uma supremacia relativamente ao amor, ou seja, duplo amor, a Deus, como absoluto e ao próximo como mediação para Deus, o homem, todo o homem, tem a possibilidade de se elevar até uma perfeição moral. António, como refere, considera que os *Sermões* instruem na fé e dão forma aos costumes. Contudo, o último estádio de aperfeiçoamento espiritual pode, à perfeição moral, acrescentar a perfeição mística. Valoriza, sem dúvida, a vida ativa, mas sem esquecer que, para alguns, a vida contemplativa emerge como um excesso a que é possível aceder.

Se Francisco da Gama Caeiro, na sua primeira obra sobre este franciscano intitulada *Santo António de Lisboa. Introdução ao estudo da obra antoniana*⁴⁷⁰, põe em evidência a vida ativa, na sua segunda obra, porém, evidencia, fundamentalmente, a via espiritual e mística, intitulado o seu estudo do seguinte modo: *Santo António de Lisboa. A espiritualidade antoniana*⁴⁷¹. A vida contemplativa corresponde ao pendor místico antoniano e, certamente, a uma preferência do professor da Faculdade de Letras de Lisboa, que foi também franciscano da Ordem Terceira Secular.

De facto, é com uma espécie de desvelo que que o nosso pensador, a propósito da espiritualidade antoniana, descreve e interpreta a doutrina mística em geral e a antoniana em particular. Nesse sentido refere:

Para Santo António de Lisboa, tal como para os demais escritores da corrente mística em que ele se pode incluir – que alguns consideram mais prática que especulativa – como São Gregório Magno e São Bernardo, o que verdadeiramente interessava era a salvação das almas, o itinerário para Deus, o aperfeiçoamento espiritual próprio e alheio.⁴⁷²

A salvação da alma, bem como o itinerário para Deus, eram preocupações centrais de Francisco da Gama Caeiro, e os autores sobre os quais refletia

⁴⁶⁹ Santo António de Lisboa, *Obras completas*, Porto, Ed. Lello, 1987.

⁴⁷⁰ Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, INCM, 1995, vol. I.

⁴⁷¹ *Ibidem*, vol. II.

⁴⁷² *Ibidem*, vol. II, p. 3.

garantem a sua sintonia com a necessidade existencial e metafísica de um aperfeiçoamento espiritual a todos os níveis, elevando-se mesmo, *chi sà* até à experiência mística. Com efeito, o Professor faz uma descrição e apresenta uma hermenêutica da mística antoniana, como sendo uma experiência da «noite», em que os sentidos espirituais fundamentais, para o Santo, são o tato e o gosto. António, ao referir-se à experiência mística diz que esta é «suave» e «doce».

Nesta sua hermenêutica da experiência mística, Francisco da Gama Caeiro revela, também, uma das suas facetas, talvez aquela que menos explorou noutros pensadores portugueses, mas no que diz respeito a santo António é, de certo modo, exemplar pela minúcia, pela atitude «amorosa» que revela quando trabalha esta temática, que se coloca já para lá do domínio filosófico, embora necessite deste, como garante de fundamentação. Esta experiência do indizível só metaforicamente pode ser expressa. E, então, verificamos que o professor, de um modo muito preciso, identifica a terminologia da experiência da mística noturna, não esquecendo as suas diferentes modulações.

Assim sendo, neste seu trabalho hermenêutico, nunca esquece o «interesse filosófico do misticismo antoniano», ou seja, mostrar como esta experiência, que está para lá da metafísica é, de qualquer modo, uma experiência metafísica. Por isso refere:

Na esfera contemplativa são levadas às últimas possibilidades as virtualidades impulsionadoras e reveladoras do amor e o poder perfurante da intuição na descoberta do real, da coisa por si mesma, sob os aspetos da verdade una, da Causa Primeira, do Sumo Bem, do único Ser e do Absoluto.⁴⁷³

Neste texto, sobre a doutrina mística e o seu interesse filosófico cruzam-se metafísica e o para lá dela, numa experiência indizível da união da alma com Deus, união que implica um caminho, que da filosofia se abre à teologia e nesta à perfeição da experiência mística, que se diz metaforicamente e no cruzar destes dois saberes.

7.8.3. Conclusão

Para concluir, ainda que muito fique por referir, podemos afirmar que: Francisco da Gama Caeiro centrou grande parte da sua reflexão filosófica em autores franciscanos ou próximos do franciscanismo, como é o caso de Leonardo Coimbra; além disso, se tivermos em atenção a cronologia dos seus estudos, verificamos que Frei Manuel do Cenáculo, Santo António de Lisboa, Raimundo Lúlio, São Francisco de Assis, são autores recorrentes na sua produção filosófico-religiosa. Estes, com efeito, estão no início, no meio

⁴⁷³ *Idem, Dispersos*, vol. II, p. 90.

e no final da sua reflexão e da sua vida. São autores que o acompanharam na existência, que cultivou com amor e carinho, pois alimentou a sua reflexão no diálogo com eles, numa atitude de fidelidade, de persistência e daquilo a que podemos chamar de *amor franciscano* para com a Filosofia e sua abertura à Teologia.

CAPÍTULO OITAVO

CRIAÇÃO E MANIFESTAÇÃO NAS VIAS ONTOLÓGICAS, FENOMENOLÓGICAS E HISTÓRICO-HERMENÊUTICAS DA METAFÍSICA QUE ESPERA A PLENITUDE UNIVERSAL DO AMOR

8.1. A divinização do homem e do mundo na glória da vida eterna em Eduardo Abranches de Soveral

Samuel Dimas

8.1.1. A teologia filosófica enquanto reflexão sobre a experiência atemática do Deus da Vida

No reconhecimento de que a questão de Deus, antes de se pôr reflexivamente ao nível da originante fundamentação última do Mundo, se põe atematicamente no âmbito da simbólica experiência religiosa e da interior consciência moral, Eduardo Abranches de Soveral desenvolve uma Metafísica que apresenta um discurso racional sobre o divino ou Absoluto Infinito. Rejeitando os métodos científicos positivos das ciências empírico-formais, a sua Teologia Filosófica, enquanto discurso *sobre* Deus, vai desenvolver-se a partir da conexão entre a *razão* e a *experiência* metafísicas.

Tendo como ponto de partida a experiência existencial da condição humana enquanto tal, o autor, usando o método fenomenológico realista, reconhece o horizonte cultural da experiência original do encontro do homem com o divino e a partir dela estabelece uma abordagem, que não sendo irracional nem intuitiva ou ontologista, também não é racionalista no sentido iluminista do exclusivo itinerário intelectual-discursivo. Consciente de que a experiência mística e incomunicável não pode ser o ponto de partida para uma Teologia Filosófica, a sua reflexão vai ter como conteúdo a experiência ontológica fundamental do homem, desenvolvendo-se através de um trabalho de circularidade entre a vivência do dado religioso e a atividade cognitiva do exercício filosófico, numa afirmação do Absoluto que se apresentará como Princípio Criador Providencial da plural realidade da ordem do Universo.

Para o filósofo portuense, a pluralidade das regiões ontológicas oferecida por Husserl para enquadrar e distribuir as várias ciências e as diferentes metodologias, numa fundamentação ontológica parcial e limitada que promove a dimensão pragmática do conhecimento, não dispensa a exigência filosófica de uma radicalidade gnósica que está muito para além de uma conjectural especulação filosófica dialética e de uma tentativa positivista em elevar ao plano da Metafísica o probabilismo pragmático dos diversos saberes epistemológicos⁴⁷⁴.

A conciliação entre a heterogeneidade do real, dada na experiência pura do sujeito empírico, e a unidade do real, pressuposta pela evidência judicativa do sujeito transcendental – exigida pelo próprio movimento da razão que no seu labor cognitivo apresenta um duplo movimento de unificação e divisão⁴⁷⁵, implica a consideração de uma ordenação ontológica hierárquica, desde o imediato pragmatismo à purificadora meditação mística, e implica o reconhecimento de uma unificação onto-axiológica em que culminará a convergência de todos os conhecimentos parcelares, abstratos e unívocos, num processo de identificação final entre o universal concreto e o Absoluto⁴⁷⁶. Apresentando a prioridade de uma Gnosiologia que recusa dar anterioridade e prevalência ao que na realidade fenoménica há de material e mecânico – perspectiva *coisificante* já anteriormente criticada por Leonardo Coimbra –, a filosofia de Eduardo Soveral descreve o *fenómeno puro*, que tem na *consciência* o lugar da sua aparição, como a manifestação de uma realidade que nele se patenteia e oculta: «só um ser abismal, fonte inesgotável de manifestações – um Ser Absoluto –, teria necessariamente que se mostrar dessa forma»⁴⁷⁷.

Na gratuita aparição do fenómeno enuncia-se um Ser que se oculta enquanto se revela e, por isso, se apresenta como transcendente, isto é, como Hiper-Consciência ou «Ser-em-Si-para-Si» em que se realiza o «ser-para-si» que é a realidade de cada um de nós, no reconhecimento de que os valores espirituais que nesta existência já experimentámos, n' Ele se oferecem numa

⁴⁷⁴ Afirmando que também a dimensão pragmática da ciência exige um aprofundamento epistémico que só a Gnosiologia pode dar resposta, Eduardo Soveral critica a posição redutora dos epistemólogos: «[...] a tão apregoada interdisciplinaridade, por muito virtuosa e enriquecedora que possa ser, não dispensa um aprofundamento epistémico do conhecimento científico, sob pena de não passar de uma justaposição de saberes, por ventura aberta e cordial, mas gnosiológicamente inaceitável.» (Eduardo Abranches Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, Lisboa, INCM, 2002, p. 10.)

⁴⁷⁵ Referindo-se ao *eu* ou ao *sujeito gnósico* como uma atividade consciente que realiza as experiências de sentir, imaginar, raciocinar, ajuizar, amar e odiar, determinando-se, ontologicamente no plano ético, Eduardo Soveral descreve a razão como um dinamismo próprio que separa e une, relaciona e problematiza, tendo como critério de verdade a evidência. Cf. *idem*, «O Realismo Crítico na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, Lisboa, INCM, 1999, p. 307.

⁴⁷⁶ Cf. *idem*, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 20.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 23.

plena e perfeita fruição⁴⁷⁸. A experiência da gratuita finitude e contingência do ser reclama a lógica afirmação de um Princípio Absoluto Infinito e Incondicional ou do *Ipsum Esse* como descreve São Tomás de Aquino. Partindo da evidência da Criação, entendida como Ato Puro ou como a auto-afirmação de um Sujeito Absoluto insondável «que em Si mesmo É, porque a Si mesmo Se conhece e Se quer»⁴⁷⁹, cuja existência se apresenta óbvia e indubitável no pressuposto de se aceitar também como óbvia a existência do relativo ou do finito⁴⁸⁰, a Teologia Filosófica de Eduardo Soveral apresenta como desnecessárias as tradicionais provas da existência de Deus e afirma igualmente como óbvia a concepção, embora limitada, que da Sua natureza possamos ter. Na interrogação acerca da natureza última do real, que é feita de forma analógica a partir dos modelos sugeridos pela nossa experiência, como sejam «matéria-energia», «vida orgânica» e «subjatividade espiritual», a figuração que podemos fazer deste Absoluto, concebido como «Ato autocriador de um Sujeito consigo mesmo luminosa e gloriosamente coincidente»⁴⁸¹, é feita a partir da nossa subjatividade consciente, inteligente e livremente aberta aos valores que têm no Bem ou no Amor, a suma realização.

Na realidade última e substantiva entendida como espírito, concebemos um Absoluto que é Mistério transcendente que não pode ser conhecido como conhecemos os entes particulares, mas que, permanecendo como *Deus Absconditus*, só pode ser visado pela atitude sábia da *douta ignorância*, isto é um conhecimento que se reconhece limitado⁴⁸². Na sequência da reflexão

⁴⁷⁸ Cf. *ibidem*, p. 31.

⁴⁷⁹ *Idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 106.

⁴⁸⁰ Explica o autor: «Na verdade não faz sentido que exista o menos e não exista o mais. Que exista uma pedra e não exista Deus. Até o insuspeito Herbert Spencer, primeiro grande teórico do evolucionismo, assim o pensou.» (*Loc. cit.*) Defendendo que só é lícito afirmar a existência de Deus a partir de uma posição realista, que não reduza os objetos intencionais à imanência do sujeito que os pensa, Eduardo Soveral apresenta a certeza da existência transcendente do Absoluto que infinitamente nos excede, a partir da contraposição com a experiência da realidade realizada pelo sujeito cognoscente e agente: «[...] existe esta pedra, logo existe uma realidade substantiva em que se inscreve tudo aquilo que está implicado na percepção que dela tenho; existo eu, na minha espontaneidade psíquica, que posso todavia determinar e recriar como ato segundo que sou, logo existe o Ato primeiro que me sustenta na minha livre mas gratuita existência; existe o relativo, logo existe o Absoluto.» (*Idem*, «O Realismo Crítico na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 308.)

⁴⁸¹ *Idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 108.

⁴⁸² Cf. *idem*, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 34. A representação da ausência da algo que irredutivelmente transcende a nossa finitude tem um registo negativo. Só Deus se pode conhecer positivamente a si mesmo, todas as tentativas que possamos fazer para o conhecer através de comparações analógicas levadas ao infinito, serão necessariamente negativas, pois no campo da relação entre a razão finita e o transcendente «o índice da veracidade da imagem e de toda a representação passam a ter um registo negativo: apenas sabemos que aquilo

apresentada por Heidegger, a *razão* aqui descrita aparece-nos como apta para conceber e conhecer os *entes*, mas incapaz, ainda que de forma imperfeita e analógica, de conhecer o Ser enquanto Absoluto ou *Deus Absconditus*⁴⁸³. De forma semelhante, considera Eduardo Soveral, que no plano axiológico, também o Absoluto só pode ser amado a partir do valor por nós experimentado que ocupe o topo da hierarquia dos valores: o Amor. Mas se é a *douta ignorância* que permite ao *eu* manter-se a salvo das ilusões e dos erros na espera limite ou fronteira da abertura às imponderáveis manifestações de Deus, a sua ação gnósica já não é suficiente para a determinação ético-ontológica da nossa personalidade, sendo necessário o exercício deliberativo da apetência pelo Bem.

Podemos ascender ao Amor, superando o egoísmo, abrindo o coração a uma comunicação universal que o ódio e a indiferença não possam diminuir e, nesse sentido, descreve o filósofo português, invocando o pensamento de Emmanuel Levinas, que «o amor é um sentimento ontológico; sem ele não teria havido Criação; e sem ele seríamos ignorados ou agredidos pelos nossos semelhantes»⁴⁸⁴. No entanto, esta ação unitiva e quase onnipotente do amor tem diante de si o obstáculo intransponível de uma liberdade que o rejeite e que, na perspetiva cristã, só pode ser vencido pela imitação de Cristo, numa perseverante atitude de contrariar a obstinação férrea da violência e do mal⁴⁸⁵. Mas acrescenta o autor que o poder criador do Homem não se reduz a esta realização ético-ontológica, tendo ainda capacidade de modificar o mundo físico pela ação técnica e, pela ação cultural e social, a capacidade de construir obras e comunidades de vida espiritual e solidária⁴⁸⁶.

O pensamento de Eduardo Soveral desenvolve-se a partir daquela que considera ser a interrogação radical da Teologia Filosófica – ou Teologia Natural, expressão usada por St.º Agostinho para distinguir o discurso racional acerca de Deus do discurso mítico e sacrificial⁴⁸⁷ –, interrogação essa que é a de

que figuramos ou concebemos não corresponde à verdade. Só restará assim a possibilidade de uma «douta ignorância», parecendo ainda aconselhável o repúdio cautelar de toda a figura, a menos que aceitemos que ela, apesar de falsa, possa ter valor afectivo ou simbólico.» (*Ibidem*, p. 31.)

⁴⁸³ Cf. *idem*, «O Realismo Crítico na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 309.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 36.

⁴⁸⁵ «Efetivamente, para que o Mal seja erradicado, é necessário que a ordem espontânea do egoísmo, em que os fracos são vítimas, por sua natureza, seja substituída pela ordem da caridade, em que a missão dos fortes é elevar a si os que lhes estão submetidos. E isso só pode ter por fundamento a tese de que a plenitude do Absoluto apenas por amor transbordou nas criaturas. É o que se verifica na fé judaica e, de modo ainda mais completo na fé cristã.» (*Ibidem*, p. 38.)

⁴⁸⁶ Cf. *idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 112.

⁴⁸⁷ A expressão teologia natural é usada por St.º Agostinho na *Cidade de Deus* para distinguir a perspetiva racional filosófica na procura da verdadeira natureza de Deus da perspetiva mítica ou fabulosa usada pelos poetas e da perspetiva civil usada pelo povo na concretização ritual e sacrificial

indagar como pode haver uma realidade exterior à plenitude do Absoluto. A sua resposta a esta questão é dada a partir de uma confluência argumentativa com as concepções de Deus e de Mundo desenvolvidas pela filosofia cristã, mas isso coloca-nos um primeiro problema: como legitimar um discurso que se afirma filosófico e assente na demonstração lógica das luzes naturais da razão, mas cuja configuração do real, sem deixar de distinguir os domínios da ciência e da fé, também resulta dos valiosos contributos da Revelação? Como legitimar uma Teologia Filosófica cristã, se aquilo que define a atividade filosófica é ter como ponto de partida lógico, não o domínio das verdades reveladas, mas as proposições baseadas na experiência e nas reflexões de ordem estritamente racional?

De acordo com o formulado no Concílio Vaticano I acerca do dogma da cognoscibilidade natural de Deus, a inevitável e consciente influência da fé na filosofia cristã não se traduz por um mero assentimento do pensamento à autoridade das verdades e convicções religiosas da revelação, mas pela convocação a uma análise e aprofundamento sistemático das mesmas, de modo a desvelar-lhes as evidências racionais e de modo a desconstruir as eventuais contradições ou incongruências acumuladas pela mediação do finito e limitado discurso histórico e circunstancial. Mas não se traduzirá este método numa mera racionalização da fé que despreza o carácter autónomo e independente do trabalho filosófico? De que forma pode o crente fazer filosofia sem deixar de ser crente?

Como é evidente, a irreduzível opção pela questão de Deus como questão de sentido para a existência da contingência do Mundo e do Homem – sob pena da historicidade se apresentar como um absurdo –, não sendo arbitrária, também não é uma conclusão de um raciocínio demonstrativo. Há uma racionalidade interna, captável por quem dá o salto do dogmatismo cético da argumentação puramente subjetiva para a confiança de uma argumentação firmada na alteridade de um Princípio Absoluto, que vai muito para além da racionalidade exterior de carácter científico e que nos permite dar sentido aos absurdos da existência relacionados, por exemplo, com a desordem natural, o mal moral e a morte. A Teologia Filosófica realiza a passagem do teísmo ao nível da consciência espontânea, que advém da radical e irrecusável questão de sentido, para a sua fundamentação crítica, isto é, a passagem do conhecimento implícito e pré-compreensivo acerca de Deus para um conhecimento explícito e uma compreensão crítica e reflexiva. Sem este movimento os dados sobrenaturais da religião permanecerão extrínsecos e heterónomos, surgindo como uma imposição e não como uma autónoma exigência humana. Desta maneira, a reflexão tecida por Eduardo Soveral na procura da causa primeira e última deste mundo e o esforço desenvolvido para julgar do valor ontológico desse Ser supremo – cuja noção concreta e existencial de sentido

da vida social da cidade. Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, lib. VI, 5.

para a vida, a morte e a imortalidade, já se encontra em nós através da consciência moral e fora de nós através dos dados da experiência religiosa radical e dos dados sociais da religião –, constitui-se numa Teologia Filosófica que é o coroamento não só da metafísica geral, tal como propusera Aristóteles ao identificá-la com o estágio mais nobre da filosofia primeira⁴⁸⁸, mas também coroamento de toda antropologia filosófica, tal como enunciara Platão em contraposição com o discurso mítico⁴⁸⁹, e apresenta-se como uma demonstração racional da adesão ao divino e à sua representação tecida pela fé cristã.

Quer isto dizer que o trabalho de Eduardo Soveral, tratando-se de teologia porque é um discurso sobre Deus, não é a Teologia da Revelação ou Teologia Positiva que elabora racionalmente o dado revelado (teologia católica, judia, islâmica); nem é a Teologia Racional ou Natural de Aristóteles, que, assentando exclusivamente numa elaboração conceptual da experiência geral do Homem, realiza um discurso sobre o divino que ignora a revelação ou qualquer dogma religioso; mas é uma Teologia Filosófica realizada no âmbito de uma perspectiva crente, que, embora prescindindo da própria fé num dado revelado, ao desenvolver a sua reflexão com as luzes naturais da razão, não deixa de procurar a articulação da sua atividade crítico-discursiva com a radical experiência metafísico-religiosa e com o momento existencial religioso da fé, reconhecendo que o problema de Deus, antes de ser um problema teórico é um problema da Vida⁴⁹⁰.

8.1.2. Da experiência atemática e vital de Deus à reflexão filosófica sobre a realidade pessoal e misteriosa da sua essência

Sabemos que o espontâneo teísmo ou convicção pessoal acerca da existência de Deus, que se realiza pela associação de ideias como a ordem e a magnificência do Universo, o sentido para a vida do homem e do mundo e a consciência moral, reclama uma consciência crítica ou uma justificação teórica dessa adesão. Justificação esta que começa pelo reconhecimento do seu carácter misterioso – por não ser integralmente abarcável pela inteligência de forma inata, intuitiva, clara e evidente e por não se confundir com os estados psíquicos pessoais – e que termina pelo conhecimento da analógica relação de semelhança e dissemelhança entre Deus criador e as criaturas: o amor, o ser e a bondade são atribuídos a Deus em sentido próprio porque

⁴⁸⁸ Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, E, lib. VI, 1026a a 1026b.

⁴⁸⁹ Cf. Platão, *República*, lib. II, 379a

⁴⁹⁰ Joaquim de Sousa Teixeira refere-se à articulação entre o momento filosófico e o momento da fé nos seguintes termos: «Um dos objectivos principais da Teologia Filosófica, no seio de uma existência crente, é, como se aludiu, articular o momento formalmente filosófico com o momento da fé. O círculo hermenêutico de fé e razão – em que ambas, conforme os pontos de vista, mútua e integralmente se precedem – fundamenta o círculo de Filosofia e Teologia da Revelação.» [Joaquim de Sousa Teixeira, «O que é a Teologia Filosófica?», in *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia*, Lisboa, fas. 1 e 2, vol. XXIX (1999), p. 421.]

são perfeições puras, ao passo que os elementos corpóreos são atribuídos de forma imprópria ou metafórica.

A garantia da autonomia do exercício filosófico está no facto de que o nosso conhecimento do divino e do eterno não pode deixar de ser humano e temporal, exigindo a introdução da dialética purificadora: aquilo que afirmamos de Deus tem de ser negado, por nele não se realizarem os conceitos humanos que lhe atribuímos e, finalmente, negamos essa negação para elevar até ao infinito aquilo que afirmamos d'Ele. Pela predicação analógica evitamos a equivocidade absoluta do agnosticismo e a univocidade absoluta do ontologismo antropomórfico. Esta posição gnosiológica fundamenta-se numa ontologia que recusa reduzir a realidade ao plano da imanência: a semelhança entre o Criador e as criaturas advém do ato contínuo da criação e a dissemelhança advém da carácter finito da realidade criada, cuja relação com o Agente não é de seres gerados mas de seres criados, isto é, seres outros em relação a Deus transcendente que, perante esta distância, permanece como Mistério.

A partir desta dinâmica dialética, podemos dizer que a distinção metodológica anteriormente referida, entre a adesão da fé e a argumentação da razão, pode não significar uma radical separação entre os dois domínios, como o demonstra a história da filosofia cristã, sobretudo a partir das reflexões de St.º Agostinho, porque a teologia em si mesma, enquanto discurso e reflexão acerca de Deus, que pode ter ou não elementos religiosos, é sempre um discurso acerca do Mistério da Origem (a não ser que se fique pelo plano abstrato da pura subjetividade) e, como tal, é já produto de uma razão em diálogo com o irracional ou excesso de si mesma, em que não há cisão radical entre a sua dinâmica judicativa e intuitiva, analítica e mística. Um discurso acerca de Deus que o revelasse na íntegra através do uso exclusivo das luzes naturais significaria que nós teríamos a mesma capacidade de conhecer que Ele, o que não é concebível, nem na vida finita deste mundo, nem tão pouco na glória eterna da Vida celestial, pois ainda assim, como adverte Rahner, nunca seremos Deus nem gerados d'Ele, mas permaneceremos na alteridade de criaturas. Por uma maior razão se compreende que em Soveral essa separação não possa ser substantiva, na medida em que se trata de um filósofo assumidamente crente.

A evidência de que parte a sua Teologia Filosófica, acerca do princípio criacionista do real e do carácter pessoal e transcendente do divino que nos redime na comunhão da sua glória pela ressurreição integral do mundo e não na diluição nirvânica de um homogéneo Absoluto pela anulação e esquecimento desse mesmo mundo, não é dada apenas pelo exercício da razão pura formal e abstrata, pelo que sendo um discurso racional, integra elementos trans-racionais. O facto de o homem se reconhecer como o ente mais complexo de todos os que conhece, o único que é consciente e livre e que pode constituir-se à luz de um ideal de perfeição, isto é, o único que é pessoa, e o

facto de, por isso, ser lógico exigir uma realidade última transcendente com uma análoga estrutura pessoal perfeita e infinita que o possa salvar da suas limitações⁴⁹¹, pode ser dado apenas pelo trabalho da razão lógica das evidências formais a partir das óbvias interrogações da experiência existencial, mas a noção de que essa salvação é proporcionada pela *kenose* ou descida de Deus à Humanidade no mistério escatológico da Encarnação, introduzindo a eternidade no tempo e permitindo a todos os homens ressuscitarem dos mortos, com Cristo, em corpo espiritual para a vida fraterna do Paraíso celestial – tal como é afirmado pelo autor em diversos dos seus textos –, integra aspetos, que embora não completamente absurdos à razão, são da ordem da fé e estão para além do absolutamente dizível, só podendo ser enunciados a partir da vivência pela razão mistérica.

A consciência pessoal encerra a plural unidade de distintas experiências da realidade, que não se limitam à certeza e objetivação da experimentação científica e ao jogo lógico do conceptualismo formal. A existência do Absoluto, admitida já na filosofia pré-cristã, pelo menos tacitamente, é questionada pela Teologia Filosófica e só quando é inteligida como um Tu pessoal e transcendente, se pode dizer que integra a experiência religiosa, a qual situa Deus no plano da salvação do homem. Por outro lado, este Deus da representação cultural e religiosa deve ser submetido à análise metafísica da Teologia Filosófica de forma a ser depurado da ameaça dos antropomorfismos e das configurações mito-mágicas que o afastam da Sua Verdade. Mais uma vez podemos reafirmar que Religião e Filosofia não são contrapostas, porque não existe fé que não seja teoria e não existe teoria que não resulte da interrogação vivencial.

Neste sentido, podemos dizer que a filosofia cristã de Soveral partilha do movimento comum de todo o exercício filosófico em realizar pela ação intelectual um certo distanciamento em relação à imediatez da vida, numa exigência de clarificação e justificação da experiência inicial, num processo dialético que começa pela *afirmação* da espontânea síntese vital, depois continua num segundo momento filosófico com a sua *negação* no processo de crítica interrogação conceptual e depois termina com a *negação da negação* na reafirmação da síntese vital que se apresenta agora como síntese teórico-prática. Em termos de Teologia Filosófica podemos falar do primeiro momento pré-crítico da consciência espontânea em que o Sagrado pode surgir como mero implícito, ao nível da consciência religiosa originária que permite o

⁴⁹¹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão*, 1.^a ed., Porto, Tavares Martins, 1968; 2.^a ed., Porto, ELCLA Editora, 1995, p. 18. Editada em 1968 no Porto pela Tavares Martins, esta obra enquadra-se no debate da época procurando contribuir para o esclarecimento de alguns «pontos obscuros e controversos da vida, personalidade e obra de Blaise Pascal», e tem como principal objetivo – nas palavras do autor Eduardo Abranches de Soveral –, «traçar um quadro da filosofia pascaliana, acompanhando-o das observações necessárias à sua compreensão.» (*Ibidem*, pp. 9-10.)

reconhecimento da criatural situação de contingência (que pode ser experimentada por um ateu).

Mas esta experiência tem vários níveis e da consciência religiosa espontânea, em que o divino aparece ainda vago e indefinido como origem e ordem do Mundo que na sua precariedade e fragilidade não pode ser tudo, vamos passando para um progressivo enriquecimento na interpretação dessa experiência religiosa radical da contingência e finitude, em que Deus passa a ser situado na esfera do sentimento moral e da vivência subjetiva, ou num nível de maior complexidade no âmbito de uma religião positiva através da oração e da ritual relação sacrificial e sacramental em que Deus salva da culpa e da morte. Num segundo momento, temos a justificação teórica e reflexiva desta experiência, isto é, o momento filosófico que nos permite reconhecer a relação da onipotência e perfeição de Deus com o Universo e que na perspectiva criacionista remete para a transcendência, recusando as diversas explicações ou interpretações imanentistas da primordial experiência religiosa que tem na animista visão antropomórfica da natureza uma das expressões mais elementares. A linguagem comum da experiência religiosa é colocada agora em termos ontológicos e metafísicos e Deus pode surgir como Ato criador ou Absoluto, do qual toda a realidade participa.

Nesta análise regressiva ou transcendental que permite encontrar as condições de possibilidade da experiência primordial, identificamos como terceiro momento a síntese teórico-existencial em que tudo é recuperado à luz de uma análise crítica, naquilo que em termos de teologia e filosofia cristã se pode chamar de uma fé esclarecida. Como enunciámos logo no início desta reflexão, a teoria acerca da essência e existência de Deus só adquire real alcance na articulação com o seu momento existencial de origem porque o problema metafísico de Deus nasce da experiência concreta do meu ser-no-mundo.

Se associássemos à Teologia, enquanto tal, uma atividade pensante firmada exclusivamente e necessariamente nas verdades da revelação ou da fé e, eventualmente, nas experiências espirituais de vivência mística, como uma leitura apressada da obra *Pascal Filósofo cristão*⁴⁹² poderia sugerir, então não seria possível falar de uma Teologia Filosófica ou de um discurso racional de Deus à margem de uma qualquer confissão religiosa. No entanto, como temos visto, nós sabemos que o discurso racional acerca do divino realizado pelas luzes naturais da atividade filosófica – e não dependente da tradição pensante de uma qualquer comunidade religiosa assente nos mistérios da sua fé ou da sua doutrina –, é um facto incontestável da história do pensamento humano, tendo em Platão e Aristóteles os seus primeiros grandes artesãos. O que não nos parece possível admitir é que a Teologia Filosófica possa desenvolver-se à margem da radical experiência religiosa antropológica, que é a experiência originária do implícito incondicionado no reconhecimento

⁴⁹² Cf. *ibidem*, p. 23.

da contingência dos seres, porque consideramos que esta é constitutiva e estrutural de toda a experiência existencial humana e é ela que nos conduz à questão de Deus. E esse conhecimento experiencial, unitivo, complexo e integrador é sempre pessoal e situado.

Por isso, advertimos, mais uma vez, que a pretensa exclusividade racional como ponto de partida da questão filosófica acerca da existência de Deus, que legitima a possibilidade da não indiferença desta a um pensador ateu, não significa necessariamente a posição racionalista de reduzir o divino ao plano metafísico desencarnado da vida existencial, pois a reconhecida tensão que existe entre a vida e o pensamento, admitindo uma certa distinção, não tolera uma separação ou oposição radical. Recordemos que a circunstância existencial de Platão era a mítica experiência configuradora do real ou a social razão mítica, e é esse o seu ponto de partida, que não deixa de estar presente no carácter politeísta de muitas das suas posições de racionalização do curso vital da existência. Também São Tomás é criticado pelo condicionalismo psicológico da sua posição de fé na elaboração dos seus textos filosóficos acerca de Deus.

Neste sentido concordamos com Joaquim Teixeira que, à semelhança de Eduardo Soveral que assumira o carácter cristão da sua Teologia Filosófica e ao contrário do apresentado pela generalidade da filosofia contemporânea ao pretender adotar um ponto de partida religiosamente neutro, defende que o horizonte religiosamente neutro pertence ao momento crítico-reflexivo do triádico método dialético transcendental, mas nunca ao seu ponto de partida, porque se quanto ao método a filosofia não tem pressupostos (falácia da *petição de princípio*), quanto ao conteúdo a filosofia nunca pode partir do zero⁴⁹³.

Ao nível da formalização crítica Deus não deve ser suposto, mas provado, porque Ele não é dado de forma imediata, isto é, como afirma Karl Rahner, não podemos ter uma experiência direta ou explícita de Deus ou uma intuição da sua essência (ontologismo), apenas temos experiências humanas que objetivamente apontam para um ser superior e é delas que partimos para a sua explicitação: os conceitos transcendentais de Deus não se confundem com Ele mas apontam para Ele. A filosofia transcendental apresenta o Incondicionado como conteúdo da experiência que é ponto de partida do

⁴⁹³ Joaquim de Sousa Teixeira, *Teologia Filosófica e experiência transcendental*, in Cassiano Reimão, Manuel Cândido Pimentel (Coordenação), *Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 680. Explica Joaquim Teixeira que o discurso racional acerca de Deus tem de ter um conteúdo, um objeto de estudo, o qual, não sendo dado de forma imediata à consciência intuitiva de cada um, terá uma necessária forma religiosa: «O ponto de partida, pré-reflexivo ou pré-categorial, impropriamente dito pré-filosófico, não pode ser existencialmente neutro, já que coincide com aquela adesão espontânea, ainda não filosoficamente justificada, a uma síntese vital mais ou menos confusa, que constitui o tecido mesmo da nossa existência antes de todo e qualquer escrutínio filosófico.» (*Ibidem*, p. 681.)

itinerário para Deus, isto é, como implicitamente conhecido e amado. Como realça Joaquim Teixeira, não poderíamos falar da estrutural objetividade imperfeita do conhecimento sensível e intelectual se não possuíssemos uma medida incondicionada da objetividade, ou dito de uma forma existencial, não poderíamos procurar e encontrar Deus se Ele não estivesse já em nós de forma implícita e atemática⁴⁹⁴.

Por isso, Deus só pode ser alcançado como conclusão da análise dessa experiência vital pré-categorial, que para alguns autores significa um contacto salvífico e passificante com o divino através dos sentimentos do perdão da culpa e que para outros autores significa a experiência de finitude que remete para o mistério de um ser totalmente outro. Na adesão espontânea dessa originária experiência existencial, a presença de Deus dá-se numa determinada forma religiosa, quer seja no mínimo implícito da condição de contingência criatural, quer seja na forma mais elaborada dos mistérios da fé de uma qualquer religião, e esse será o seu conteúdo inicial de reflexão teológica. De facto, ninguém pode perguntar por aquilo que em absoluto ignora e, nesse sentido, o implícito é condição da interrogação crítica: partimos de um teísmo ao nível da consciência espontânea para uma posterior fundamentação crítica. Não podemos pressupor o que está em causa, que é um conhecimento filosófico explícito de Deus, mas por outro lado, temos de ter algum ponto de partida, senão nada podemos investigar. A síntese final recuperará os elementos implícitos a um nível crítico e reflexivo. A experiência atemática ou transcendental do ser, que é a experiência da existência implícita de Deus, vai permitir demonstrar ou tornar explícita a sua existência.

Este conhecimento do Incondicionado ou do Absoluto, sendo atemático, não é claro e distinto, mas também não é uma ilusão ou projecção da nossa consciência, porque o seu real carácter incondicionado que pressupõe o nosso conhecimento temático, não deriva do nosso conhecimento finito que é condicionado. Este carácter incondicionado costuma ser elucidado com as concretizações identificadas pelos clássicos transcendentais: o ser; a verdade; o valor; a liberdade; a autoconsciência que é fundamento da experiência do absoluto. Embora atematicamente e não conceptualmente objetivado, o incondicionado pertence ao conteúdo da consciência: a sua experiência é a atemática experiência concreta do real Absoluto que, por isso, é Mistério; ao passo que a sua teorização é inevitavelmente abstrata. Neste sentido, Deus só pode ser pensado e dito como infinito transconceptual, mas ainda assim este discurso não passaria de um abstrato movimento de conceitos para o conceito ou de ideais para a Ideia se não houvesse uma relação existencial com o ser ao nível vivencial e atemático da condição humana⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 686.

⁴⁹⁵ Joaquim Teixeira partilha a crítica Kantiana de que Deus não é evidente e de que o intelecto finito não tem carácter arquétipo, pelo que há uma inadequação entre o ser e o conhecer «Todavia, a experiência transcendental ou experiência atemática do ser é, num certo sentido, uma experiência

Sendo esta filosofia transcendental um sistema finito, todos os conceitos de Deus fazem parte desse sistema e, por isso, não são Deus, que está para além de qualquer sistema, ou seja, Deus é transcendente, não é uma ideia da consciência nem objeto de um sujeito: Deus relaciona-se com o mundo e com os homens de forma criadora e não de forma imanente. Também Eduardo Soveral com a sua fenomenologia realista reconhece que Deus não se pode ontologizar nem eticizar e, por isso, apresenta a *douta ignorância* como uma das atitudes sábias da Teologia Filosófica.

É claro que na obra *Pascal filósofo cristão*, Eduardo Soveral quando fala do discurso teológico por contraposição ao discurso filosófico está a referir-se à Teologia Positiva ou Teologia da Revelação da experiência religiosa concreta do primeiro momento da experiência existencial que é também o primeiro momento da análise transcendental da Teologia Filosófica, explicando que a legitimação de uma filosofia adjetivada de cristã, implica a necessária integração na atividade racional de conteúdos teológicos que dizem respeito aos mistérios revelados da fé em Cristo⁴⁹⁶, tal como a legitimação de uma filosofia budista implicaria a integração dos conteúdos fixados na tradição a partir dos princípios da iluminação interior de Buda.

Uma integração, que não significando uma anulação desses dados da pré-reflexiva experiência religiosa, encerra uma mediação racional, porque a própria experiência ou síntese vital para se apresentar como tal, exige a elaboração cognitiva e discursiva do sujeito, só assim podendo ser reconhecida e comunicada. Uma integração que, embora não explicitada nestes termos, será consumada na unidade integral do terceiro momento dialético ao assumir os elementos religiosos do cristianismo, no reconhecimento de que a Teologia Filosófica integra, naturalmente, a realidade antropológica do sagrado e a realidade social da religião a que pertence o filósofo. O carácter religioso da síntese vital, que precede o desenvolvimento crítico, é testemunhado, de facto, pela história das religiões, que o apresenta como elemento integrante da visão espontânea comum dos homens, e pela história da filosofia oriental e ocidental. Há uma conexão imediata entre a experiência existencial religiosa e a reflexão filosófica porque ambas têm por objeto a verdade e só Deus é a verdade, pelo que a religião não pode ser entendida como um momento a ser supra-assumido ou negado pela Filosofia, até porque a análise crítica acaba por nos revelar os limites da razão.

Nunca a Teologia Filosófica de Eduardo Soveral pretendeu um ponto de partida religiosamente neutro, porque a estruturante religiosidade da sua experiência de *ser-no-mundo* situou-se no âmbito da tradição judaico-cristã e, por isso, embora no momento da reflexão crítica aplicasse os princípios

de Deus, se se provar que o que nela é efetivamente dado (mas só atematicamente, pela própria natureza da experiência transcendental) se identifica com aquele Absoluto pessoal a quem chamamos Deus.» (*Ibidem*, p. 690.)

⁴⁹⁶ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão*, p. 23.

da argumentação racional, esta não pôde deixar de integrar a opção vital inicial pelo Deus cristão. Daí que para o autor esta exigência crítica e lógica não signifique reduzir a evidências formais os conteúdos da revelação acerca de Deus, transfigurando o Mistério num abstrato enigma, porque o seu pensamento admite uma estruturante inadequação entre o conhecer e o ser que advém da necessidade da citada mediação, pela dimensão de excesso que este último encerra, o que exige o humilde recurso à linguagem analógica e à linguagem simbólica, por parte de uma razão filosófica que não se limita à imanência e ao discurso lógico-conceptual e reconhece a misteriosa alteridade da realidade última Absoluta.

Na Teologia Filosófica deste autor também labora a razão mistérica, que ao contrário da razão mítica, da razão mística, da razão pura formal abstrata e da razão empírica, estabelece uma íntima e dialógica cumplicidade na região fronteira entre a experiência vital, as exigências lógicas, críticas e hermenêuticas e os simbólicos limites impostos pelo *mysterion* do Ser. Esta unidade do saber integral acerca do mistério do Homem que é o Mistério de Deus, realizada pelo trabalho da razão criacionista encerra a limitação da nossa condição de seres criados autónomos e finitos, no reconhecimento de que, tal como evidencia Eduardo Soveral, o nosso discurso analógico acerca de Deus é negativo e de que só Ele se conhece positivamente a Si mesmo, pelo que a *douta ignorância* é a mais sábia atitude da filosofia.

Assim, considerando que, embora negativamente, só pela Teologia Filosófica podemos dizer Deus de forma mais ajustada, permitindo que novas revelações ajudem a clarificar o sentido das analogias criticamente eleitas como as mais adequadas, o autor adverte que os atributos divinos não passam de formas humanas e finitamente imperfeitas:

E não devemos cair na ilusão de que O podemos conceber mediante comparações analógicas levadas ao infinito. Essa infinitização é necessariamente negativa: um Acto absoluto já não é um ato; um Sujeito absoluto já não é um sujeito; uma Pessoa absoluta já não é uma pessoa; uma Inteligência absoluta já não é uma inteligência; e assim sucessivamente.⁴⁹⁷

No entanto, a impossibilidade de conhecer de forma absoluta a natureza de Deus não implica a conclusão da sua inexistência, mas tão só o conhecimento da nossa própria ignorância, que por sua vez, revela a nossa grandeza.

8.1.3. A relação entre a razão e a fé na reflexão crítica sobre a relação redentora entre Deus e o Mundo

⁴⁹⁷ *Idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 114.

Na obra *Pascal, filósofo cristão*, a Teologia Filosófica cristã de Eduardo Abranches Soveral, desenvolve-se, assim, num movimento de reconhecimento da unidade plural entre as finitas, relativas e fenoménicas determinações da Vida e a anterior, transcendente e fundante realidade do Absoluto que, como vimos anteriormente, é concebida como a infinita totalidade das determinações. Através de um atento diálogo com o autor católico francês – que no seu entender, apresenta uma obra de preocupação existencial, que, embora buscando em tudo a essência, fá-lo sem sacrifício da complexidade do concreto, configurando-se, essencialmente, numa apologia do cristianismo que não se desenvolve apenas no campo teórico, mas tem por objetivo converter o coração do incrédulo e levá-lo a mudar de vida -⁴⁹⁸, o pensador português apresenta o labor da sua razão filosófica, que é simultaneamente metafísica e prática, na revelação de uma dinâmica relação entre a liberdade humana e o Ser, que se concretiza na íntima cumplicidade entre as exigências críticas da Gnosilogia, os imperativos da Ética e o coroamento teológico das questões últimas da Metafísica e das interrogações existenciais da Antropologia.

Ao apresentar Pascal como um filósofo cristão, o autor faz uma reflexão prévia sobre a legitimidade de adjetivar a filosofia e sobre aquilo que entende ser específico das experiências filosófica e religiosa. Enquanto saber fundamental, a filosofia é uma metafísica, um conhecimento do Absoluto, por oposição às ciências, plurais e escravas dos dados da experiência. Por outro lado, entendida como sabedoria, a filosofia é identificada com a moral, onde o mais importante é decifrar os mistérios da existência, dar sentido ao sofrimento, à morte e à liberdade. Aqui, o ponto de partida não é o otimismo gnosiológico, mas sim a situação existencial dramática do sujeito. Noutra perspetiva, ao supor-se como ideológica, a filosofia alarga os problemas da salvação pessoal ao âmbito de toda a humanidade, tornando-se política. Por fim, entendida como a fundamentação do Saber ou do conjunto das verdades humanas, a filosofia é teoria do conhecimento. Na realidade, Abranches de Soveral volta a reafirmar nesta obra que esta é a posição mais completa, mais crítica, mais flexível, aquela que mais facilmente possibilita uma unificação do saber e a abertura a uma integração sistemática. À semelhança do esforço cartesiano e kantiano, é através da fundamentação gnosiológica aplicada pelo labor crítico filosófico que é possível apresentar as distinções anteriores⁴⁹⁹.

É a partir deste entendimento que o autor parte para a explicação do sentido da adjectivação da filosofia, afirmando que uma filosofia, por exemplo, pode ser apelidada de cristã, budista, ou de outra qualquer religião, caso se verifique uma das circunstâncias seguintes: haver conciliação entre a sua imagem do mundo e a doutrina confessional em causa; partir das convicções religiosas para a confirmação da Verdade pelas luzes naturais da razão

⁴⁹⁸ Cf. *ibidem*, pp. 12-13.

⁴⁹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 17-19.

(Teologia Filosófica); haver distinção, na filosofia sistemática, entre a ordem heurística (investigação) da ordem gnosiológica (fundamentação). Se é verdade que só no momento gnosiológico da fixação e ordenamento de um conteúdo doutrinário é constituído o sistema filosófico, não se devem desvalorizar, e muito menos omitir, as indagações metodológicas prévias, por circunstanciais e concretos que sejam os seus pontos de partida, e provisórias as hipóteses de trabalho adotadas⁵⁰⁰.

Desta maneira, compreende-se que um pensador cristão, ao iniciar as suas investigações ontológicas, parta da identificação criacionista do Absoluto com a realidade de Deus pessoal e transcendente⁵⁰¹. De acordo com Abranches de Soveral, Pascal reúne as circunstâncias atrás assinaladas numa aliança íntima entre a fé e a razão: é uma vivência intensa da fé que o leva à filosofia e, por isso, a fé inspira-lhe e confirma as teses gnosiológicas e os seus princípios hermenêuticos da realidade⁵⁰².

Sem deixar de partilhar o desejo de Blondel, que na sua obra *Exigences philosophiques du christianisme* apresenta a participação da reflexão filosófica cristã no conhecimento infinito de Deus por via da abertura à ação do Espírito Santo e da Verdade Revelada, conduzindo a inteligência humana para além das suas humildes fronteiras, Eduardo Soveral reconhece que o amor do saber significa a procura humilde de quem sabe que não possui a verdade e que está sujeito ao erro e, por isso, a filosofia encerra uma exigência crítica que não permite nem o orgulho fideísta das estáticas e absolutas crenças dogmáticas nem o orgulho científico e a euforia cognitiva das soluções e confirmações experimentais de uma qualquer hipótese⁵⁰³.

Neste sentido, embora considere que para um cristão, quer a fé, quer a razão, quer a teologia, quer a filosofia, são umas e outras fonte de verdade, Eduardo Soveral distingue os seus domínios e, ao mesmo, tempo procura determinar o âmbito da sua relação e aliança, no reconhecimento de que a diferenciação entre cada um dos discursos é internamente complexa e não visa a sua separação: «O mero facto de existir uma Revelação significa, sem dúvida, que Deus considerou insuficientes as luzes naturais do homem, mas não significa, necessariamente, que as tenha julgado enganadoras e de todo inúteis»⁵⁰⁴.

A importância da relação de cumplicidade entre o crer e o conhecer, sublinhada por St.º Agostinho, está presente nestas considerações acerca da adjetivação cristã do pensamento filosófico, no sentido de reafirmar que tudo aquilo que é absurdo à razão não pode porvir de Deus. Não é possível a adesão da fé sem previamente se conhecer Deus de algum modo na forma

⁵⁰⁰ Cf. *ibidem*, pp. 20-21.

⁵⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁵⁰² Cf. *ibidem*, p. 21.

⁵⁰³ Cf. *ibidem*, p. 22.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, pp. 22-23.

de implícito, tal como não é possível pensar Deus, independentemente da Revelação. Como vimos anteriormente, não pretendendo confundir a Teologia Positiva com a Teologia Filosófica, na pressuposição de que a primeira sustenta o seu discurso nos princípios da revelação e ou nos argumentos de autoridade dos dogmas e da doutrina – constituídos por mistérios que resistem a uma integral iluminação racional –, e a segunda firma o seu discurso acerca de Deus a partir das luzes naturais da razão, o que possibilita, ao limite, desenvolver-se à margem de qualquer confissão religiosa através do exercício da capacidade das evidências formais –; o autor não deixa de reconhecer a impossibilidade do discurso racional sobre Deus sem a auto-implicação existencial de quem o faz, na procura de explicar o sentido da vida e, dessa forma, procura legitimar a filosofia cristã enunciando a complementaridade entre a teologia e a filosofia:

a) não pode a razão explicar integralmente o Dogma, mas deve exigir que não seja absurdo nem contraditório; *b)* deve a razão aceitar como válida a Verdade Revelada e inspirar-se nela; mas só quando a integrar num sistema explicativo que se apoie exclusivamente nas luzes naturais do homem, será legítimo enriquecer com ela a filosofia; de outra forma permanecerá no domínio, igualmente importante para um cristão, mas diverso, da teologia positiva.⁵⁰⁵

Esta noção da legitimidade da inspiração teológica e religiosa na filosofia que faz um discurso sobre Deus é apresentada por Bernard Sève para explicar que a teologia, para além dos elementos extra-rationais como os livros sagrados e os dogmas, também usa os instrumentos da filosofia que se cingem à razão e à experiência, porque a razão é igualmente um dom de Deus:

Se a teologia compreende uma parte filosófica, é também verdade que a filosofia, quando se interessa por Deus, compreende, senão uma parte, pelo menos uma inspiração teológica e religiosa; isto é evidente e reivindicado por Malebranche ou, nos dias de hoje, por Lévinas; é menos evidente, mas provavelmente muito forte em Descartes, Hegel, e talvez mesmo em Kant. Uma vez que estas filosofias não partem apenas de um dado cultural (religião), mas também da elaboração teológica do religioso (é patente em Hegel).⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 23. «Outro tanto, nos parece, deverá passar-se, no caso de uma graça especial de Deus: ou se consegue traduzir a iluminação recebida em termos de humana e comum capacidade cognitiva ou se ficará no plano sublime, mas não filosófico, da espiritualidade e da vivência mística.» (*Ibidem*, p. 23.)

⁵⁰⁶ «Si la théologie comprend une partie philosophique, il est tout aussi vrai que la philosophie, quand elle s'intéresse à Dieu, comprend sinon une partie, du moins une inspiration théologique ou religieuse ; c'est évident et même revendiqué chez Malebranche, ou, de nos jours, chez Lévinas; c'est moins évident mais probablement très fort chez Descartes, chez Hegel, et peut-être même chez

Sublinhando este aspeto da íntima cumplicidade entre a fé e a razão e da identidade parcial entre a filosofia e a teologia, devemos acrescentar que na perspetiva cristã, a revelação traduzida no texto bíblico, não é um mero ditado de Deus, que passivamente o homem aceita como um dado absoluto e perene, nem é o mero testemunho de um acontecimento sobrenatural que a razão não pudesse aceitar ou compreender, mas é fruto de uma experiência religiosa que se matura no diálogo histórico do homem com Deus, envolvendo todas as suas capacidades de sujeito cognoscente e agente num determinado contexto sócio-cultural. Trata-se de uma Teologia da Revelação e não de uma Teologia Revelada, porque enquanto teologia é um discurso humano sobre Deus e, por isso, não se situa apenas no âmbito da fé, porque esta não se exprime à margem do exercício dinâmico da razão humana.

Eduardo Soveral também o reconhece, quando, por exemplo, identifica que Pascal não recorre apenas à autoridade e à imitação por testemunho como necessários antecedentes do ato de fé que se consumaria com o auxílio da graça, nem recorre a qualquer visão imanente de fundo inatista ou a qualquer conhecimento intuitivo de visão miraculosa, mas recorre ao argumento da aposta sustentado nas próprias investigações matemáticas probabilistas⁵⁰⁷. Na experiência religiosa cristã sempre a autoridade e a graça estiveram unidas à razão para o ato da fé, mas podemos dizer que, havendo sempre filosofia na teologia (*fides quarens intellectum*) e muitas vezes teologia na filosofia, a teologia reconhece nos dados históricos dos factos e testemunhos religiosos uma autoridade que o exercício filosófico terá de pôr entre parêntesis na sua laboração argumentativa.

Quando em relação a verdades comuns à fé e à razão usamos processos estritamente racionais, situamo-nos no âmbito da filosofia e, tal como descreve St.º Agostinho acerca das premissas racionais da fé, como a existência e a imutabilidade através das quais retornaria à fé da religião cristã de sua mãe, as exigências da razão filosófica são determinantes, não só para o esclarecimento de problemas para cuja solução, por vezes só dispomos da fé, mas também para compreender racionalmente certas verdades que só pela fé eram conhecidas e, desse modo, permitir uma mais plena adesão a Deus: entre a inteligência meramente natural e o conjunto das verdades reveladas há uma circular e recíproca potenciação para o comum objetivo de se conhecer aquilo em que se acredita⁵⁰⁸.

Por essa razão se viria a desenvolver no âmbito dos estudos teológicos, a hermenêutica bíblica com a aplicação do método histórico-crítico para

Kant. Car ces philosophies ne partent pas seulement d'un donné culturel (la religion), mais aussi de l'élaboration théologique du religieux (c'est patent chez Hegel).» (Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, PUF, 1994, pp. 3-4.)

⁵⁰⁷ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão*, p. 177.

⁵⁰⁸ Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, pp. 61-64.

compreender melhor a formação dos textos sagrados e os seus diferentes géneros literários e, também por isso, teólogos contemporâneos, como Bernard Lonergan, viriam a defender o carácter dinâmico dos próprios dogmas, como forma de nunca se quebrar o cordão umbilical entre a fé e a razoabilidade dos seus conteúdos: Deus é Amor e também é Verdade, pelo que a fé não pode estar em contradição com a razão que na inteligência humana finita participa da inteligência divina perfeita e que tem como objetivo separar a verdade do erro⁵⁰⁹. Como já aludimos anteriormente, na argumentação de Soveral acerca da distinção entre a Filosofia e a Teologia Positiva podemos entrever o reconhecimento de uma unidade inquebrável entre ambas.

Quando Eduardo Soveral afirma que a razão se inspira na Verdade Revelada para elaborar o seu discurso sobre o divino porque a sua capacidade natural não é suficiente para o permitir; e quando também diz que nessa atividade imperfeita de explicação do Dogma, para que não seja absurdo nem contraditório, a razão deve aceitar a Revelação, mas que só com a integração desta numa explicação tecida pelas exclusivas luzes naturais, podemos passar do domínio da teologia para o domínio da filosofia; não será que dessa maneira e, paradoxalmente, o autor, em vez de, como afirma, estar a usar apenas as luzes naturais no seu labor judicativo de pura evidência formal, está a usar a luz da inteligência integral naquilo que ela também tem de experimental intuição ou abertura pré-reflexiva ao insondável Mistério e que se traduz, por um lado, na adesão simbólica e metafórica ao implícito e, por outro lado, na linguagem analógica e conotativa que tece o explícito?

Reafirmamos que, embora em termos metodológicos, no exercício da sistematização racional, a fé não possa interferir deliberadamente como elemento de conhecimento, sob pena de permanecermos na teologia e não avançarmos para autonomia reflexiva da filosofia, por outro lado, o filósofo que é crente, não pode fazer filosofia como se o não fosse, e nesse sentido, os dados da fé e as demonstrações racionais aparecerão inevitavelmente e substantivamente como um todo. Não que a recusa da teoria da *dupla verdade*, da fé e da filosofia, nos reconduza para a teoria do *concordismo*, em que as verdades conquistadas pela filosofia não são mais que as verdades já adquiridas na religião, mas sim, que nos eleve para o reconhecimento de que o trabalho filosófico cristão, não podendo aceitar interferências arbitrárias da fé, nem podendo limitar-se à sua racionalização, deve fazer uma certa suspensão metodológica dos dados da Revelação e trabalhar na possibilidade de que as suas conclusões argumentativas possam coincidir com as da Teologia Positiva. Mas será esta tarefa, de facto, possível?

8.1.4. A redenção do mal e da finitude como fruto da relação entre Deus e o mundo na mediação da Encarnação e da Graça

⁵⁰⁹ Cf. Eduardo Abranches de Soveral, *Pascal, filósofo cristão*, p. 22.

É com estes pressupostos que Soveral critica o *criacionismo* de Amorim Viana, que embora veja em Cristo o homem mais perfeito, não aceita a sua divindade e, nesse sentido, reduz o Catolicismo, enquanto instrumento privilegiado da Providência divina, a uma dimensão meramente sociológica e histórica, não admitindo o poder sacramental da ação do Espírito Santo no coração e na inteligência dos homens⁵¹⁰. Na sua perspetiva, o racionalismo de Amorim Viana – admitindo a revelação de Deus dentro dos limites da finita razão humana e admitindo a manifestação da Providência divina nos inatos sentimentos morais, os quais só são partilhados pelos seres racionais –, vai determinar características divinas que não coincidem integralmente com a teologia católica, na medida em que concebe a eternidade de Deus de uma forma que em muito dificulta a sua relação com a historicidade humana, supondo uma incompatibilidade entre a Sua realidade espiritual e a dimensão espacial da matéria, a qual se efetiva, precisamente, na impossibilidade em admitir que Deus tenha corpo e que Cristo seja verdadeiro Deus e verdadeiro homem⁵¹¹.

Da mesma maneira, algumas dificuldades se apresentam para o pensador iluminista na questão da justiça divina e do prémio celeste para o mérito das ações que justas e boas combatendo o mal, percorrem o caminho de ascensão espiritual, pois a negação do inferno, ou de qualquer escatologia intermédia que possa fazer a diferenciação entre os justos e os pecadores, apresenta como alternativa um percurso de ascensão que passa pela teoria das futuras e sucessivas transmigrações em novos mundos mais perfeitos, conservando a memória do passado e libertando-se das limitações causadas pela ligação à matéria, num movimento interminável à maneira de algumas expressões religiosas orientais.

No seu artigo acerca das *Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento*, Eduardo Abranches de Soveral procura explicar o sentido do Mal e do sofrimento, à luz da noção de *criacionismo*, anteriormente referida, que não é apenas de segundo grau – a qual, diz respeito à preexistência de um mundo físico e biológico que pode ser modificado pela liberdade humana, enriquecendo-o pela ação estética e técnica ou empobrecendo-o com ações destruidoras – ⁵¹², mas que é uma noção de *radical criacionismo* que pressupõe a vontade livre de um Deus pessoal absoluto, onnipotente, sumamente

⁵¹⁰ *Idem*, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 137.

⁵¹¹ Cf. *ibidem*, p. 139.

⁵¹² Rejeitando as tendências emanentistas do positivismo naturalista moderno, afirma o autor que: «[...] não há pensador ou doutrina que não possam apelidar-se de criacionista, com exceção, talvez de um materialismo e de um biologismo, retardatários e dogmáticos, que ainda hoje negam substantiva realidade ao Espírito.» (*Idem*, «O Criacionismo em Amorim Viana», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 141.)

perfeito, consciente e livre, que deu o ser às criaturas a partir do Nada e que permanece transcendente.

Considerando Deus, não de uma forma estática, mas como Ato puro e pleno que a si mesmo se cria e que através do homem espiritualiza a matéria em si integrada, num movimento de livre generosidade criadora indubitável, Eduardo Soveral recusa também a tese de Amorim Viana de que a transcendência divina significa um radical alheamento do divino em relação ao espaço e ao tempo – o que remeteria para a consideração da identificação da matéria com o Não-Ser à semelhança do que fez Platão, numa visão de absoluta negatividade que impediria colocar a questão da criação e que exigiria uma renovação das almas a todo o momento numa temporalidade irreversível que, por sua vez, implicaria a impossibilidade de uma integral vivência da eternidade⁵¹³. A consideração de que Deus está radicalmente fora do espaço e do tempo, através de uma inteligibilidade determinista dos fenómenos materiais que incide na noção de cisão insuperável entre o plano espiritual e a ordem autónoma das leis naturais, impede que Amorim Viana possa admitir a intervenção miraculosa da Providência divina no mundo sensível produzindo uma qualquer alteração na ordem dos fenómenos⁵¹⁴.

Admitimos que Soveral se esteja a referir não apenas à intervenção divina extraordinária e misteriosa do ato criador da realidade fenoménica a partir do nada e do ato misterioso da Encarnação, como também da ação de Deus através das *causas segundas*, respeitando a liberdade e autonomia temporal da sua criação, e ainda, da prometida ação divina no tempo kairológico de recapitulação de todo o Universo na sua Glória com a ressurreição dos mortos e a espiritualização dos corpos. Na perspetiva de Soveral, o criacionismo de Amorim Viana, ao referir, com Cousin, que tal como o Criador é necessário à criatura, também a criatura é igualmente necessária ao Criador, compromete a liberdade e gratuidade da criação divina e a independência e autonomia de Deus em relação à sua obra, afastando-se, dessa maneira, da Teologia Filosófica cristã⁵¹⁵.

O ato criador de Deus não é necessário e não diminui a plenitude divina, mas pelo contrário, intensifica-a, ao refletir-se nas criaturas, não de forma mecânica, mas de forma relacional em seres livres e conscientes na fronteira entre o Ser e o Não-Ser, num espaço próprio de manifestação espiritual e discurso intersubjetivo em que a plenitude divina é antevista como auto-consciência dialogante⁵¹⁶. Tendo como horizonte o mistério cristão da Trindade que apresenta a gratuidade da criação como uma ampliação do Amor originário da relacional Plenitude divina, e partilhando a posição hegeliana

⁵¹³ Cf. *ibidem*, p. 142.

⁵¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 140.

⁵¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 143.

⁵¹⁶ Cf. «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 129.

de que é essencial no Sujeito Absoluto em que o Ser atinge a máxima riqueza ôntica, a dinâmica trinitária exigida pelo seu autoconhecimento (*Ser-em-Si-para-Si*)⁵¹⁷, Eduardo Soveral afirma não existir oposição entre a plenitude desse Sujeito Absoluto ou Espírito, que é perfeito no seu circular ato trinitário, e a existência plural de sujeitos do mundo material e sensível. Ao contrário da concreta determinação dos corpos, cada sujeito finito vai sendo em ato, estando, por isso, vulnerável à presença do mal, que já não se apresenta como limite ou privação, em termos ontológicos, mas sim como resultado da liberdade negadora de cada um, no plano axiológico:

a nossa constitutiva liberdade pessoal, tanto nos permite corresponder ao amor de Deus e nele pôr a esperança de um progressivo e infindável crescimento ontológico, como optar por uma finitude rebelde, assumindo a trágica grandeza de uma autonomia niilista⁵¹⁸.

Afastando-se das perspectivas imanentistas evolucionistas do séc. XIX, partilhadas pela metafísica de autores como Cunha Seixas e Sampaio Bruno – em que é considerada na Origem primordial do tempo cósmico a plenitude do Uno, apresentando-se a pluralidade da realidade como resultado de uma fatal e dramática separação degressiva –, e partilhadas pelo imanentismo evolucionista dos autores positivistas – que de acordo com a metodologia científica da Física, apresentam a matéria como a originária realidade indeterminada, dela provindo pela dinâmica ascendente das sucessivas forças energéticas, a vida orgânica, a consciência reflexiva, a vivência espiritual e as consequentes produções culturais –, a Teologia Filosófica de Eduardo Soveral vai fundamentar-se na positiva teoria metafísica criacionista da superabundância do amor que é incompatível com as teorias da dilaceração do Absoluto e da ontológica quebra da onipotência divina típicas das configurações míticas do real das religiões agrárias cosmogónicas⁵¹⁹.

Referindo que Leonardo Coimbra terá sido o primeiro a libertar-se desse preconceito positivista que considerava a tese criacionista como anticientista e absurda, Soveral afirma que é em torno da explicação acerca da existência do mal que mais se desenvolvem as controvérsias entre imanentistas e criacionistas. O pensamento criacionista cristão, fundamentado na tese

⁵¹⁷ Cf. *idem*, «Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado – Recordando as Confissões de Santo Agostinho», in *Ensaio sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, p. 89.

⁵¹⁸ *Idem*, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p.130. A pecabilidade não é um mal substantivo porque, embora a negatividade do Nada penetre no mais fundo da nossa alma, a vida é um dom inestimável e o sofrimento não é próprio da vida, residindo no amor de Deus, o sentido para a sua irracional e existencial experiência. Através da graça Deus auxilia-nos ao nível da afetividade para nos dirigirmos a Ele e ultrapassarmos as nossas limitações na capacidade de amar. Cf. *ibidem*, p. 132.

⁵¹⁹ Cf. *ibidem*, pp. 126-127.

agostiniana de que ontologicamente o mal é uma mera ausência do Bem, remete a existência do mal para o plano moral, resultante da condição pecadora dos homens. Pecabilidade que se apresenta como condição do mérito das criaturas, que suplicando os dons de Deus, podem progressivamente participar na Sua Glória. Ao contrário, as perspectivas degressivas do pensamento imanentista, consideram que a passagem da unidade do Absoluto para a pluralidade das coisas criadas é sempre um mal, apenas podendo explicar-se por uma misteriosa perda da onipotência divina⁵²⁰. Nestes termos, a supressão do Mal e o regresso à Plenitude, só se realizaria através de uma aliança entre o Deus diminuído e os homens que pela lucidez da razão alimentavam uma incansável apetência pelo Bem, num movimento ascensional que não preserva a consciência da individualidade e a identidade pessoal, mas encerra uma pacífica e libertadora diluição no amor do Absoluto, como diz Antero de Quental. A ação moral humana contribui para a reparação da queda divina.

Dá-se uma inversão do sentido da participação ontológica, constituindo-se a lei geral da evolução e da sobrevivência, no trânsito do mais simples para o mais complexo, do orgânico e vital para o consciente e espiritual⁵²¹, num movimento de progressiva diferenciação que significa uma ampliação do real e um aumento da densidade ontológica. Movimento este, sugerido pelo percurso vital do nascimento à maturidade e pela adaptação das espécies ao meio ambiente, que vai contrariar a posição clássica dos físicos gregos, que buscavam na imutabilidade da substância simples e homogênea primordial, a garantia da eternidade, por oposição à finitude e caducidade da plural realidade composta. Como diz Soveral: «Agora, pelo contrário, quanto mais complexo é o composto quanto maior é a sua densidade ontológica, e só na totalidade integrada de todas as diferenças possíveis o Ser plenamente será»⁵²².

Recuperando a ordem relacional e participativa dos seres com Ser, que se dá por criação e não por emanção, e conciliando-a com a noção evolucionista inerente ao trânsito vital e cultural da realidade fenoménica e da existência humana, do ponto de vista filosófico e metafísico, Soveral põe a tese progressista no plano das relações de contraposição entre o Nada, concebido negativamente como a totalidade indeterminada, e o Absoluto, concebido de forma positiva como a totalidade das determinações, no pressuposto de que o Ser é infinitamente determinável. Deste modo, o ente espiritual ou o

⁵²⁰ *Idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 109.

⁵²¹ «O imanentismo dos evolucionistas e progressistas é dogmático e tendencial. Partem do relativo e invertem o sentido da sua participação no processo ontológico. Misteriosa já não é a passagem do uno ao múltiplo, mas do múltiplo ao Uno, ou, dito de maneira mais esclarecedora, a passagem do menos ao mais. Ela é todavia afirmada, quer em termos empíricos (Darwin, Spencer), quer em termos lógico-ontológicos (Hegel).» (*Ibidem*, p. 110.)

⁵²² *Loc. cit.*

sujeito consciente («ser-para-si») ocupa a posição ontológica fronteira, não só, entre o Nada e o Ser ou entre o Nada e o Tudo, conhecendo-se e sendo – numa dinâmica dialética de negações e afirmações –, mas também ocupa uma posição axiológica entre o Bem e o Mal, a felicidade e a infelicidade.

A precaridade da existência humana manifesta-se na condição mendigante do Ser através de uma trágica busca e definição por meio de construções e destruições, amores e ódios em contínua suspensão sobre a Morte, tendo na esperança o último ponto de apoio para a participação na Vida plena de Deus⁵²³. Desta maneira, Deus é concebido não apenas como a Totalidade das determinações, transcendente e anterior às determinações dos entes de que é fonte inesgotável⁵²⁴, mas também como a suprema perfeição e o Bem absoluto. Em Deus, Ato livre e onnipotente, há uma jubilosa coincidência entre o Ser e o Bem, uma identidade entre a razão e a vontade⁵²⁵, pelo que as criaturas que d'Ele participam – embora padeçam do conflito originado pela separação entre estas duas faculdades num labirinto de ilusões e erros, omissões e males, que só a atividade do juízo evidente e a escolha pelo Valor Absoluto, podem minimizar –, são adequadas ao Ser e têm a capacidade de corresponder de forma livre e autónoma ao Amor divino que lhes deu a existência num ato de gratuita e criadora superabundância que se contrapõe a qualquer tipo de necessária emanção degradativa⁵²⁶.

8.1.5. A ação superabundante do Amor divino na Criação e na Redenção Cósmica integral

Afastando-se das posições imanentistas e das posições que repudiavam o criacionismo, presentes na generalidade dos metafísicos portugueses oitocentistas, Soveral procura responder à questão da realidade exterior à plenitude do Princípio Supremo, que com Ele está em relação participativa, com a evidência de que «só por um ato de livre criação o Absoluto poderia exceder a sua plenitude»⁵²⁷. Assim a sua teologia racional de raiz judaico-cristã, nunca

⁵²³ Cf. *idem*, «Para uma Fenomenologia da Esperança», in *Ensaios sobre Ética*, p. 74.

⁵²⁴ Cf. *idem*, «Sobre a Racionalidade, a Ética e o Ser», in *Ensaios sobre Ética*, p. 138.

⁵²⁵ Cf. *ibidem*, p. 129.

⁵²⁶ Cf. *idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 112. Reconhecendo que o destino do Homem é esta participação na jubilosa plenitude do Absoluto, Eduardo Soveral reafirma que nessa livre definição do seu perfil ontológico, o ser humano, pela sua limitada capacidade de criar e conhecer, e pela separação entre a razão e a vontade, enfrenta a barreira do desamor: «A acção unitiva do Amor tem contra si uma barreira intransponível: a barreira do desamor. Mesmo o infinito e perfeito amor de Deus, quando se dirige às criaturas – limitadas mas livres –, fica ferido por uma trágica impotência. Com efeito, o Deus onnipotente que nos ama sem limite não nos força à salvação porque respeita a autónoma liberdade que nos concedeu.» (*Ibidem*, p. 113.)

⁵²⁷ Eduardo Abranches de Soveral, «O Realismo Crítico na Filosofia Portuguesa Contemporânea», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 300.

se opondo à Teologia da Revelação ou à fé de Abraão, de Isaac e de Jacob, constitui-se na verdade de que a dinâmica plural ontológica não se confina às dimensões física, orgânica e psíquica, mas desenvolve-se na superior e nobre dimensão espiritual do Ser, e fundamenta-se na *teoria metafísica criacionista*⁵²⁸, segundo a qual, Deus não permaneceu na perfeição da sua totalidade e num ato de excedente e livre generosidade fez transbordar o amor com que se ama a Si, fecundando o Nada e dele fazendo nascer as criaturas à Sua imagem e semelhança, finitas mas conscientes e livres, vocacionadas para a plenitude, de modo a usufruírem e corresponderem a esse excesso relacional de amor⁵²⁹.

E como acrescenta o autor, o mundo natural, também ele emergindo do Nada, não fica de fora deste amoroso acontecimento salvífico, pois o homem integra em si a matéria e a vida inconsciente que com ele ascendem ao domínio espiritual num processo de progressiva humanização e espiritualização em colaboração com a Graça, que culminará na redenção cósmica final da Parusia que encerra a gratuita participação de todos os seres finitos na plenitude gloriosa de Deus⁵³⁰. A redenção total da criação por intermédio da imortalidade integral do Homem, num dinamismo de profunda solidariedade entre a realidade espiritual e a realidade material ou sensível, radica a sua eficácia nos mistérios cristãos da Encarnação e da Ressurreição, cuja ação plena será consumada no fim dos tempos com a última vinda de Cristo, através da transfiguração gloriosa do Universo, e como descreve Eduardo Soveral, reafirmando essa continuidade kairológica e escatológica entre esta vida e a outra:

a “carne ressuscitada” continuará a condicionar o espírito humano, obviamente sem dependências humilhantes filhas do pecado, tais como o sofrimento, a morte, as condições materiais de sobrevivência, etc., mas com todas as outras determinantes, designadamente de natureza gnosiológica.⁵³¹

⁵²⁸ Cf. *idem*, «Reflexões Metafísicas e Teológicas sobre o Sofrimento», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 128.

⁵²⁹ Cf. *ibidem*, p. 126. Explica o pensador português que «Por virtude de tal acto, Deus aumentou a Sua glória e diminuiu a negatividade do Nada.» (*Ibidem*, p. 126.)

⁵³⁰ Como descreve o pensador, caracterizando a natureza divina com as categorias teológicas da relação amorosa do Mistério trinitário: «[...] apenas o Amor poderia ter dado origem à criação dos entes. Um Amor que, transbordando da própria saciedade, do total comprazimento com que o Absoluto frui a sua plena perfeição, no movimento trinitário do Acto puro em que É – cria seres finitos a fim de gratuitamente participarem da sua plenitude gloriosa.» (*Idem*, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, p. 108.)

⁵³¹ *Idem*, «Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado – Recordando as Confissões de Santo Agostinho», in *Ensaio sobre Ética*, pp. 89-90.

No horizonte do mistério da Encarnação de Deus no Seu Filho Jesus Cristo, com um corpo idêntico ao de qualquer homem, pelo qual ressuscitou, dando-nos a Esperança de também nós ressuscitarmos unidos ao próprio corpo depois de transfigurado, e afirmando – por exemplo, no seu *Ensaio Sobre a Sexualidade*, a propósito da conservação da identidade pessoal –, que esta também é garantida pela memória da distinção entre sexos, após a morte na vida gloriosa de Deus (embora acrescente que no plano metafísico em que apenas se atende ao que em nós há de essencial, essa diferenciação não faz sentido), Eduardo Abranches de Soveral reafirma a convicção na íntima e cúmplice relação entre o divino e o mundano, estabelecida pela introdução da eternidade no tempo, referindo-se ao dinamismo escatológico de glorificação do corpo nos seguintes termos:

na espiritualização do corpo, permanecem as raízes que nos prendem à Madre Natureza, que a todos nos irmana, e em que por Deus fomos criados; continuaremos pois a ver o arco-íris e a sentir o perfume das violetas, numa nova terra transfigurada; mas ficaremos livres das necessidades materiais e da sujeição aos instintos, que não terão mais razão para existir.⁵³²

O futuro é representado nestes termos porque a questão de *sentido* diz respeito à ordem definitiva e última das coisas, a qual não se refere apenas à imanência da vida histórica, nem apenas à transcendência do trans-histórico, mas leva à interrogação pelo valor escatológico do ser histórico contingente com a finalidade de o recuperar no dinamismo integral da perfeição divina em que o mal e a entropia do Mundo serão transfigurados e os valores pelos quais demos a vida serão eternizados.

8.2. A estrutura do conhecimento em José Enes

Cláudia Oliveira

José Enes (1924-2013) é considerado um dos mais importantes filósofos portugueses do século XX. Ao debruçar-se sobre a questão do conhecimento, escreveu importantes obras. Entre elas cabe destacar a tese de doutoramento intitulada «À porta do ser». Um dos traços marcantes desta obra consiste no esforço de colocar em relevo a importância da sensibilidade e, portanto, do sentir para alcançar o conhecimento do ser. Para Enes, como procuraremos explicar neste texto, o ser manifesta-se no «com-agir» do sentir.

⁵³² *Idem, Ensaio Sobre a Sexualidade*, in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, p. 123.

Filósofo de grande envergadura e erudição, ele travou conhecimento e diálogo profundo com importantes autores contemporâneos e com vários pensadores de tradição tomista. Desde os dezasseis anos, familiarizou-se «com as grandes escolas e correntes da Escolástica»⁵³³. Acostumou-se, desde muito cedo, a estudar Tomás de Aquino nos textos originais. Ao propor uma leitura de Tomás a partir de uma perspectiva influenciada pela leitura de Heidegger, procurou mostrar os limites da proposta heideggeriana e afirmou a consistência e importância do pensamento do doutor Angélico. A influência de Heidegger na interpretação proposta por Enes das obras de Tomás de Aquino está indicada pelo próprio Enes quando, por exemplo, ele esclarece que

O contacto com os escritos do segundo período de Heidegger sugeriu-me uma forma de leitura para os textos de São Tomás. O seu método, misto de fenomenologia husserliana, de hermenêutica linguística recreativa do texto, de elaboração literária de uma meta-linguagem interpretativa que se transforma em linguagem de uma experiência ontológica pessoal, proporcionou-me resultados surpreendentes desde as primeiras tentativas de aplicação aos escritos originais do Aquinatense⁵³⁴.

Neste texto não temos a pretensão de explicitar todos os passos e elementos contidos na profunda e rica reflexão de José Enes. Apenas indicaremos alguns elementos estudados pelo pensador português que nos ajudam a compreender a estrutura do conhecimento humano. Para tanto, dividiremos o presente texto em três partes. Na primeira, mostraremos como Enes, a partir da perspectiva tomista, pensa o lugar do ser humano na hierarquia dos seres e de que maneira este lugar influencia o modo de conhecer a realidade. Em seguida, explicitaremos, de acordo com Enes, qual a estrutura do conhecimento humano e, portanto, de que modo o ser humano é capaz de se abrir ao ser. Finalmente, sublinharemos a importância dada por Enes ao «com-agir» do sentir no conhecimento do ser. Para ele, o conhecimento do ser não está dissociado da ética. Como veremos, a relação ativa entre o ser humano que conhece e as coisas que são por ele conhecidas é que torna possível a captação do impensado como condição de todo pensar.

8.2.1. O lugar do ser humano no Universo

No prefácio à obra *Linguagem e ser*, Gustavo de Fraga afirma que «o pensamento filosófico contemporâneo parte do tema do homem para o ultrapassar e superar, para ir além da temática antropológica e fundá-la»⁵³⁵. De facto,

⁵³³ José Enes, *Linguagem e ser*, Lisboa, INCM, 1983, p. 15.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 18.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 8.

depois de Heidegger, a investigação sobre o sentido de ser assume como um de seus pressupostos o seguinte facto: perguntar pelo ser implica perguntar pelo próprio homem que coloca a questão sobre o ser. Em consequência, a investigação metafísica contemporânea, com o objetivo de alcançar o ser na sua verdade, deve investigar qual a estrutura própria do conhecer humano e de que modo, à medida que *é* e se relaciona com os outros que também *são*, o ser humano tem acesso ao *ser* enquanto fundamento e condição de possibilidade de toda a realidade.

Ora, se o ponto de partida da investigação metafísica contemporânea deve ser o tema do ser humano, então, cabe-nos, antes mesmo de questionar a respeito da estrutura do conhecimento, perguntar como, à luz dos escritos de Tomás de Aquino, José Enes compreende o ser humano.

Uma das teses mais defendidas pelos tomistas, segundo Enes⁵³⁶, é aquela segundo a qual os seres finitos devem ser pensados a partir da distinção real entre essência e ser. Etienne Gilson, ao defender esta tese, afirma que para o Aquinatense «a essência de um ente finito exerce sobre o ato de ser uma influência restritiva, que o impede de ser o Puro Ato de Ser, e faz com que seja o ato finito de ser desta ou daquela essência apenas»⁵³⁷. Sendo assim, somente Deus é puro ato de ser. Ele é o ato cuja essência toda é ser, e nada mais do que ser. Em Deus, a essência não é de modo algum distinta do Puro Ato de Ser. Em consequência, é possível afirmar que Deus, causa e condição de possibilidade de tudo o que *é*, é absolutamente distinto de todos os outros seres. Além disso, à medida que a essência restringe o ato de ser, quanto mais restritiva for a essência, menos perfeito será o ente finito.

Embora Enes considere os argumentos, a partir dos quais os tomistas de todos os tempos procuram defender a tese da distinção real entre ser e essência, destituídos de «inferência lógica»⁵³⁸, em *Noeticidade e Ontologia*, ele afirma que a grande originalidade de Tomás de Aquino encontra-se na «formalização do ser como acto próprio da essência como potência»⁵³⁹. Além disso, a hierarquia entre os seres assumida pela proposta tomista encontra-se na base, como veremos, da compreensão de Enes a respeito da estrutura própria do conhecimento humano.

Eladio Chávarri, no texto *La Condición Humana en Tomás de Aquino*, defende que Tomás de Aquino, «resume a riqueza ontológica do Universo em três classes de seres diversos»⁵⁴⁰. Para o doutor angélico, os anjos são criaturas incorpóreas, espirituais que se encontram no topo da hierarquia dos seres criados. As criaturas corpóreas, por sua vez, distribuem-se entre corpos

⁵³⁶ *Ibidem*, p.17.

⁵³⁷ Etienne Gilson, *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo, Duas Cidades, 1962, p.39.

⁵³⁸ José Enes, *Linguagem e ser*, p. 17.

⁵³⁹ José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, p. 169.

⁵⁴⁰ Eladio Chávarri, *La condición humana em Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 90.

celestes e corpos terrestres. Os corpos celestes incluem esferas, estrelas e planetas. Já os corpos terrestres se distinguem entre minerais, plantas e animais. As naturezas desses corpos, no entanto, são distintas. Os corpos celestes não estão submetidos à geração e corrupção, já os corpos terrestres sim.

A pergunta que se apresenta é, então, a seguinte: Qual é o lugar do homem no universo? Para Tomás de Aquino, segundo Chávarri, o homem é um «microuniverso»⁵⁴¹. De um lado, ele compartilha com os anjos a natureza espiritual. De outro lado, ele é natureza corpórea. Em consequência, o ser humano vem depois dos anjos na hierarquia dos seres criados. Mas, por outro lado, por que possui uma dimensão espiritual, ele se situa acima dos seres sensíveis nesta mesma hierarquia.

No livro *A filosofia na Idade Média*, Gilson esclarece que, enquanto alma, o ser humano «pertence à série dos seres imateriais, mas a sua alma não é uma Inteligência pura como são os anjos»⁵⁴². A alma, portanto, é «uma substância intelectual, mas à qual é essencial ser a forma do corpo e constituir com ele um composto físico de mesma natureza que todos os compostos de matéria e forma»⁵⁴³. Além disso, à medida que «a cada maneira de ser corresponde uma maneira de conhecer»⁵⁴⁴, o modo de conhecer do homem se distingue do de outros seres. Torna-se imprescindível distinguir, então, *intellectus* e *ratio*. Se os anjos são capazes de conhecer de modo imediato a verdade, nos seres humanos a razão conceitual possui importante papel no processo cognoscitivo.

Ora, na *Suma Teológica*, ao defender que no ser humano *ratio* e *intellectus* são uma mesma potência, Tomás de Aquino esclarece que

Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Racionar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Por isso, os anjos, que, por sua natureza, possuem perfeitamente esse conhecimento, não têm necessidade de ir de um a um outro, mas apreendem simplesmente a verdade das coisas sem discurso algum, como explica Dionísio. Os homens, ao contrário, como ele mesmo diz, chegam ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais⁵⁴⁵.

⁵⁴¹ Eladio Chávarri, *La condición humana em Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 94.

⁵⁴² Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins fontes, 1998, p. 667.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 667.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 667.

⁵⁴⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, v. II, 22005, I, q. 79, art 8.

Ao levar em consideração esta distinção entre *intellectus* e *ratio* e ainda a hierarquia entre os seres criados, Pierre Rousselot, no livro *A Teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, também defende que

Somos os últimos, os ínfimos na ordem intelectual, cegos diante das maiores clarezas da natureza, como o morcego diante do sol. Toda a noética de Sto Tomás é apenas o desenvolvimento dessa idéia primeira; todo o seu intelectualismo está por ela condicionado. É preciso, pois pensar sempre nisso. Quando se esquece essa restrição capital, quando se lê Sto. Tomás supondo implicitamente a identidade entre a inteligência humana e a inteligência *ut sic*, todo o sistema se torna de repente infantil e contraditório⁵⁴⁶.

Ao seguir direção semelhante a dos autores tomistas indicados acima, Enes esclarece que

o homem não pode ser chamado, com propriedade, natureza intelectual, que é o nome próprio do anjo; pois a inteligência pura cabe a este com propriedade e ao homem por participação. De igual modo, não serve o nome de natureza sensível, que é o nome próprio do animal; pois a sensibilidade pertence-lhe com propriedade e ao homem somente por excesso⁵⁴⁷.

Ora, como ser intermediário entre as dimensões espiritual e sensível, o ser humano reúne em si todas as perfeições do universo. Neste sentido, podemos dizer que para Enes, como para Chávarri, o ser humano pode ser compreendido como «microuniverso»⁵⁴⁸.

O acesso que o ser humano possui à verdade está condicionado ao seu próprio modo de ser que é, ao mesmo tempo, espiritual e sensível. Neste sentido, Enes esclarece que «entre o conhecimento divino e o sensível, interpõe-se o angélico e o humano. Este só participa do divino enquanto em algo imita o dos anjos». Por outro lado, «o sentir dos animais soa como ressonância do conhecimento intelectual humano»⁵⁴⁹. Mas, de que maneira isso se dá?

O sentir dos animais se assemelha ao sentir humano à medida que produz gestos de cuidado. Tais gestos fazem com que os animais demonstrem ser capazes de distinguir o que lhes é conveniente do que lhes é nocivo.

⁵⁴⁶ Pierre Rousselot, *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 69.

⁵⁴⁷ José Enes, *À Porta do Ser*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 249.

⁵⁴⁸ Eladio Chávarri, *La condición humana em Tomás de Aquino*, p. 94.

⁵⁴⁹ José Enes, *À Porta do Ser*, p. 244.

Contudo, o sentir dos animais é inferior ao sentir dos seres humanos. Neles o sentir tem por finalidade garantir a sobrevivência, ou seja, o *telos* do sentir é meramente utilitário. Isso acontece porque os animais estão sujeitos à «servidão utilitária da conservação biológica»⁵⁵⁰. Eles não dominam os próprios atos.

Já no ser humano, a sensibilidade é mais perfeita. Ela está subordinada à vida intelectual humana. Com outras palavras: «os sentidos, no homem, possuem uma função de serviço perante as exigências do conhecimento intelectual, de tal modo que a perfeição deles é uma predisposição para o aperfeiçoamento da inteligência»⁵⁵¹. Em consequência, no homem os sentidos não estão subjugados ao domínio da determinação biológica. Eles são «chamados a servir a inteligência, em ordem à obtenção da verdade»⁵⁵². Esta subordinação dos sentidos à inteligência supõe uma decisão do próprio sentir e, portanto, um consentir.

Ao levar também em consideração as contribuições da filosofia de Merleau Ponty, José Enes defende, então, que a inteligência humana é necessariamente uma inteligência encarnada, ou seja, «a inteligência humana está inserida num corpo»⁵⁵³. Logo, o ser humano apenas conhece a realidade material a partir da sensibilidade. E, de certo modo, é a própria sensibilidade que abre ao homem a possibilidade de aceder à verdade.

Esta conceção antropológica, como veremos no que se segue, constitui-se como pressuposto fundamental implicado na conceção de conhecimento humano desenvolvida por José Enes.

8.2.2. O duplo ato da inteligência: intuito e discurso

Como em Tomás de Aquino, Enes estabelece distinção entre Inteligência e Razão. Ele defende que o *intelligere* «é o acto mais perfeito de conhecimento, o acto da inteligência enquanto tal»⁵⁵⁴. Ele diz respeito ao conhecimento de «algo em si mesmo, imediatamente e sem raciocínio»⁵⁵⁵. Porém, porque o ser humano é ser encarnado, o seu conhecimento dá-se também e principalmente através da experiência sensível e do raciocínio. Por causa disso, «a inteligência humana não pode ser chamada simplesmente *inteligência*, mas *razão*»⁵⁵⁶. Embora participe da inteligência em sentido pleno, a inteligência humana é imperfeita. Ela é, necessariamente, «inteligência temporalizada,

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 245.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 250.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 250.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

incarnada, inserida no tempo e no espaço, funcionalmente integrada no mundo especificamente humano»⁵⁵⁷.

Devido ao lugar que o ser humano ocupa na hierarquia dos seres criados, o conhecimento humano está intimamente articulado com a experiência sensível. Para Enes, como veremos, «descobrir o íntimo comportamento da inteligência humana»⁵⁵⁸ implica então, necessariamente, afirmar a importância do sentir como porta de acesso à verdade. Eis, pois, o que procuraremos explicitar no que se segue.

Ora, Joseph De Finance, na obra *Existence et Liberté* (1955), ao defender a possibilidade de uma metafísica da liberdade, denuncia o duplo risco ao qual o conhecimento do ser está sujeito⁵⁵⁹. De um lado, a estrutura da nossa atividade cognoscente pode-nos conduzir à «mortificação da existência e do sujeito». Se reduzirmos o domínio do cognoscível ao domínio da representação e da determinação conceptual, deixamos de lado a dimensão propriamente existencial da experiência humana. Neste sentido, De Finance esclarece

O determinismo representa, com efeito, a posição de um pensamento que pretende conciliar o *fato* do múltiplo com o *direito* de identidade, mas apenas consegue estabelecer uma solução de compromisso. Ele supõe que a realidade do ser possa ser inteiramente reduzida a elementos sem interioridade, suscetíveis de serem repetidos, comparados, sobrepostos, somados, colocados em correspondência rigorosa, em suma, reduzidos a elementos quantitativos e, portanto, homogêneos⁵⁶⁰.

Por outro lado, com o objetivo de nos distanciar da perspectiva do determinismo caracterizada pela posição indicada acima, corremos o risco de mortificar a essência e o objeto. Tal mortificação coloca em perigo a própria realidade da verdade e dos valores. Tudo passa a ser visto a partir da ótica da transitoriedade, da contingência e da não-identidade. A realidade, neste caso, pode tornar-se absurda, caótica e, portanto, incapaz de ser compreendida pela inteligência humana.

Diante destes dois riscos, De Finance considera ser necessário encontrar uma via intermediária, capaz de preservar tanto a dimensão da essência quanto a dimensão da existência.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, pp. 82-83.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁵⁹ Joseph De Finance, *Existence et Liberté*, Paris, Emmaniel Vitte Éditeur, 1955, pp. 33-47.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 39. Tradução nossa. «Le déterminisme représente, en effet, la position d'une pensée qui entend concilier le *fait* du multiple avec le *droit* de l'identité, mais ne réussit qu'à établir une cote mal taillée. Il suppose que la réalité de l'être se ramène tout entière à des éléments sans intériorité, susceptibles d'être répétés, comparés, superposés, additionnés, mis en correspondance rigoureuse, bref à des éléments *quantitatifs* et partant homogènes».

José Enes, de modo semelhante, ao explicitar a estrutura noética do juízo de percepção, compreende a experiência metafísica como experiência integradora. Ele também denuncia o risco de absolutizar uma das dimensões do conhecimento. Por isso ele se opõe ao que denomina como sendo posições conceitualistas e existencialistas.

Em *À porta do Ser*, Enes procura mostrar que tanto a interpretação essencialista, quanto a interpretação existencialista conduzem à falência noética. Assumida como consequência da metafísica de Aristóteles, a noética essencialista implica na afirmação do primado da essência sobre o indivíduo. A essência, ao ser colocada para além dos indivíduos, não coincide com nenhum deles. Em consequência, os juízos de percepção que, como veremos, estão na origem do conhecimento das coisas, são postos de lado por esta posição⁵⁶¹.

Por outro lado, em reação à interpretação essencialista, tem-se generalizado entre os tomistas uma posição que pende para a perspectiva existencialista do pensamento contemporâneo. Contudo, para Enes, também ela não está isenta de contradições⁵⁶². Ao evitar cair nestes dois extremos, ele defende que

A coexistência de duas interpretações tão diversas, como a essencialista e conceitista e a existencial e judicativa, e, mais ainda, a meu ver, a existência, no seio de cada uma delas, de contradições, nascidas da tentação de conciliar conteúdos textuais discordantes, sugerem a divergência de direcções e a sobreposição de estratos na elaboração do pensamento tomista⁵⁶³.

Embora reconheça que, por causa da própria doutrina cristã, em Tomás de Aquino, a reflexão tende de modo mais acentuado para a dimensão existencial do que para a dimensão do conhecimento das essências⁵⁶⁴, Enes defende que a aposta em um dos extremos não conduz ao autêntico conhecimento da verdade. Portanto, o acesso à verdade por parte do ser humano deve necessariamente pressupor a mediação da representação, mas por outro lado, apenas o impensado acategorial é capaz de fundamentar todo o pensado. Em consequência, a estrutura do conhecimento deve integrar tanto os processos da razão quanto aqueles próprios do intuito. Vejamos, então, como José Enes pensa a estrutura do conhecimento humano.

Ao considerar a distinção entre *ratio* e *intellectus*, Enes defende que, para Tomás de Aquino, o momento originário de todo pensar, ou seja, o primeiro momento no qual o pensamento estabelece contato com o ser, constitui-se

⁵⁶¹ Cf. José Enes, *À Porta do Ser*, 1990, pp. 146-149.

⁵⁶² Cf. *ibidem*, pp. 149-157.

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 156-157.

⁵⁶⁴ Cf. *ibidem*, p. 157.

como sendo o momento da apercepção de que «o ser é»⁵⁶⁵. Trata-se, portanto, do momento em que o pensamento percebe «o ser na sua actualidade de ser», isto é, capta-o, e apercebe-se «da certeza de tal apercepção»⁵⁶⁶. Este aperceber-se se constitui como um juízo que «implica um regresso ao perceber e uma reflexão sobre o julgar»⁵⁶⁷. Sendo assim, a inteligência pura possui dois aspetos constitutivos: a percepção e o juízo. Ela capta a verdade e apercebe-se dela. Examinemos, pois, o que caracteriza cada um destes dois atos constitutivos da inteligência.

De acordo com Enes, o intuito deve ser compreendido como «o primeiro ato da inteligência humana com respeito à percepção do seu objecto».⁵⁶⁸ Ele caracteriza-se por «uma atenção de tutela e de defesa, um olhar com cuidado pelo ser»⁵⁶⁹. O olhar do intuito não altera, não mexe, nem diz nada. Ele apenas capta, penetra, percebe e, neste mesmo movimento de intuir protege o ser.

O intuito possui como alvo o ser, isto é, o termo da intencionalidade do intuito é o ser que se apresenta como fundamento da inteligibilidade de todas as realidades que são. Neste sentido, «assim como o ouvido nada percebe senão enquanto nele capta o som, assim também a inteligência nada intui senão enquanto nela apreende o ser. O ser é a medida da realidade e a medida da cognoscibilidade»⁵⁷⁰.

O intuito capta e confere o seu assentimento ao ser a partir de dois aspetos fundamentais: o *perceber* e o *juízo*. Vejamos, então, o que caracteriza cada um destes aspetos. Enes esclarece que todo *perceber* se constitui como experiência. Mas, o que isso significa?

O filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, no texto intitulado *A linguagem da experiência de Deus*, propõe uma definição de experiência que, como veremos, parece muito próxima da definição sugerida por Enes. Antes de tudo, Lima Vaz indica a necessidade de superar a falsa ideia de que a experiência se opõe ao pensamento. Para ele, «o conceito de experiência deve ser rigorosamente circunscrito em termos de conhecimento intelectual, embora sua significação plena somente se alcance quando a experiência é referida ao movimento total da vida do espírito»⁵⁷¹. Em consequência, «a experiência não é senão a face do pensamento que se volta para a *presença* do objeto»⁵⁷². Isso significa que a experiência supõe um engajamento existencial do ser

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 14. Enes define o perceber como captar e o aperceber-se como juízo.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 98.

⁵⁷¹ H. C. de L. Vaz, *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, p. 243.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 243.

humano. Diante da presença, a inteligência volta-se para ela. Este voltar-se supõe uma abertura e um movimento da liberdade que tornam possível que o objeto se faça presente à inteligência.

Lima Vaz esclarece que «seja o grego *empeiria*, quanto o latim *experientia* falam-nos de “tentar”, “comprovar”, “assegurar-se”, o que significa percorrer o objeto em todos os sentidos»⁵⁷³. A experiência caracteriza-se, portanto, pela «penetração e como a transfixão do objeto»⁵⁷⁴. Ela pressupõe a articulação entre dois polos constitutivos: o polo do objeto que se torna presença e o polo do sujeito «que é ciência ou *consciência* que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se da sua presença»⁵⁷⁵. Neste sentido, a experiência deve ser compreendida como forma de relação *ativa* entre a consciência e o objeto. Em consequência, quanto mais plena é a presença do objeto à consciência, mais profunda é a experiência.

De modo semelhante, Enes defende, por sua vez, que a experiência «constitui uma situação existencial em que o homem se empenha e põe à prova a sua salvaguarda. Ao mesmo tempo que experimenta o objecto, experimenta as suas próprias forças»⁵⁷⁶. Neste sentido, «a experiência possui um carácter vivencial em que o homem entra em contacto consigo mesmo, percebendo, por uma forma vital que se emociona, quanto emana das profundezas do eu em dinamismo operacional»⁵⁷⁷. Além de acentuar a dimensão das emoções que se faz presente através da experiência, Enes também destaca outro dado bastante importante não acentuado por Lima Vaz⁵⁷⁸. A experiência implica o contato com os singulares. Para Enes, é por causa deste contacto com os singulares que a experiência possui uma particular ligação com os sentidos⁵⁷⁹.

Embora não restrinja a experiência humana ao conhecimento sensorial, Enes defende que a experiência não pode «efetuar-se num mundo especificamente humano sem a colaboração da sensibilidade»⁵⁸⁰. Não é apenas uma dimensão do homem que está implicada na experiência. Ao contrário, «o homem todo vive a experiência». Em consequência, ela só alcança a sua plenitude «na realização existencial»⁵⁸¹.

Se para Enes, como afirmamos, todo *perceber*, primeiro aspeto constitutivo da inteligência, se constitui como experiência, então isso significa que

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁵⁷⁶ José Enes, *À Porta do Ser*, p. 103.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁷⁸ Embora Lima Vaz não explicita os dados da emoção e da singularidade na sua definição de experiência, no entanto, isso não significa que ele não as tenha considerado.

⁵⁷⁹ Cf. José Enes, *À Porta do Ser*, p. 105.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 106.

pelo perceber a inteligência capta a objeto que se faz presente diante dela⁵⁸². Por outro lado, ao captar o objeto ela também faz a experiência da própria força.

Ora, a inteligência humana não é pura, ela é também razão. Em consequência, apenas à medida que participa da inteligência pura, ela é capaz de apreender algo de modo a-predicativo. Contudo, os únicos objetos de apreensão imediata da inteligência humana são os princípios. Todas as outras coisas, o homem deve captar através dos efeitos e propriedades até chegar às essências. Neste sentido, Enes defende que «esta marcha penetrativa constitui o modo de apreender especificamente humano e consiste na aquisição sucessiva mediante o percurso discursivo»⁵⁸³. Este percurso discursivo, no entanto, conduz à captação imediata da inteligência como resultado do percurso racional. Sobre isso Enes comenta que

O raciocínio, por si, não atinge a essência. Só a percepção intelectual, que o antecede ou o segue, pode captar a essência. Por aqui se vê, desde já, que somente o *intelligere* dá com o ser. E como o raciocínio conduz a este encontro, o raciocínio não passa de uma marcha da *inteligência* em direção ao ser⁵⁸⁴.

O juízo, por sua vez, apresenta-se como sendo o segundo aspeto constitutivo da inteligência, ou melhor, do intuito. Ele integra todas as faculdades humanas. Não se processa de modo intelectualista, mas supõe uma integração vivencial com as virtudes morais. Estas «produzem no homem a disposição idônea para julgar com rectidão nas matérias que lhes respeitam»⁵⁸⁵, e pressupõem uma conaturalidade do sujeito com o objetivo conhecido. Neste sentido, Enes esclarece que o juízo consiste «num acto da inteligência resultante da *reductio* ou da *resolutio*, no qual se faz uma dupla determinação: uma objectiva, em relação ao objecto, e esta chama-se propriamente *judicare*; outra subjectiva, da própria faculdade, e esta denomina-se *assentire*»⁵⁸⁶.

O *judicium intellectus*, ou seja, o juízo enquanto aspecto constitutivo da inteligência não pode ser confundido com o *judicium rationis*. Ele é

⁵⁸² Importante ter presente que, como esclarece Enes «a percepção intelectual se diferencia da percepção sensível» [...] «o ser não é estruturalmente sensível» [...] «Ser e verdade são conteúdos percebíveis somente para a inteligência. Os sentidos estão orbitados na esfera dos acidentes captáveis pela sensibilidade externa» [...] «Por outro lado [...] A percepção intelectual só realiza o modo humano na medida em que se conjuga com a percepção sensível numa interdependência indissolúvel.» (*Ibidem*, p. 101.)

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, pp. 90-91. Compreendido como «o acto da inteligência» o simples *intelligere* «não tem conceito, nem possui expressão verbal». Ele se situa «fora das fronteiras do conhecimento categorial e antes ou depois da verdade predicativa» (*Ibidem*, pp. 112 e 96.)

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 116.

aconceitual e apredicativo. O que ele entende e aprova poderá ser, no entanto, desdobrado conceitualmente pelo *judicium rationis* caracterizado pelos processos de compor e dividir⁵⁸⁷.

O intuito, portanto, constituído pelo *perceber* e pelo *juízo*, distingue-se do «cogitar» e do «discernir». Conforme esclarece Enes

No cogitar e no discernir o que é conhecido deve antolhar-se na representação explícita própria do objeto que directamente se conhece e actualmente se considera. O *intelligere* não. Basta-lhe uma simples presença aconceitual. Por conseguinte, o intuito intelectual não conhece *ratione objecti*, não é uma *intentio directa*; senão um com-conhecimento, uma intencionalidade concomitante.⁵⁸⁸

Logo, se o intuito apresenta-se como a primeira operação da inteligência, a enunciação através de um *judicium rationis* caracteriza «a segunda operação da mente»⁵⁸⁹. Nesta segunda operação, a inteligência torna-se capaz de comunicar, através da representação conceitual, o conteúdo do intuito que, portanto, é o mesmo conteúdo da razão.

Inteligência e razão não se distinguem graças ao conteúdo, mas sim pelo modo de proceder. Por um lado, o ato da inteligência se dirige ao ser e o acolhe com cuidado, de modo aconceitual e não predicativo. Por outro lado, a razão assume o papel de explicitar o mesmo conteúdo numa representação conceitual e predicativa. Ambos os procedimentos são fundamentais para o conhecimento humano. Neste sentido, Enes defende que «a razão vive da inteligência e a inteligência aguenta-se na razão. Doutra forma, o conhecer humano seria ou o sonambulismo “rêverie” relativista ou o vácuo intuicionista»⁵⁹⁰. Portanto, para dizer a partir de De Finance, Enes também quer evitar a mortificação tanto da essência quanto da existência.

Ao integrar os processos da inteligência e da razão, a estrutura do conhecimento implica, no entanto, um movimento que não termina na representação operada pela razão. O *telos* do conhecimento coincide com a sua origem. Se, no perceber, os princípios se mostram à inteligência, o movimento de explicitação conceitual destes mesmos princípios operado pela razão deve conduzir, em última instância, não simplesmente à apresentação do conceito pela razão, mas à captação do próprio ser pela inteligência.

Neste sentido, a estrutura do conhecimento humano possui um aspeto circular que poderia ser representado, a nosso ver, de modo espiral. Se, por um lado, o intuito intelectual, por necessidade de dizer-se tende para a conceitualização, por outro, a formulação predicativa não pode fechar-se em

⁵⁸⁷ Cf. *ibidem*, p. 118.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 114.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

si mesma. Ao contrário, ela deve estimular a consciencializar da verdade transpredicativa.

Com outras palavras: através de um processo percetivo sensível e intelectual a pessoa capta a realidade dos princípios que se fazem presentes diante dela. A percepção, em seguida, se diz na formulação predicativa. Contudo, os conceitos que exprimem a realidade não são a própria realidade. Eles, então, devem apontar na direção de uma verdade transpredicativa que está na origem e fundamenta todo o conhecimento. Neste sentido, Enes defende com insistência que

O conhecimento racional só se justifica pelo exame regressivo às origens. Neste caminho, porém, o que se revive é a experiência intuitiva latente no processo predicativo; são novamente as apreensões concomitantes, antes implícitas, agora reflexivamente explicitadas. Mas se esta explicitação pretender esclarecê-las e distingui-las na formulação abstrata, o conteúdo e a eficácia noética delas esvai-se e morre.⁵⁹¹

A abertura à verdade transpredicativa pressupõe desde o início respeito ao mistério ontológico. O intuito é capaz de captar a verdade transpredicativa. Ele é o «único *iniciado* à visão do ser. Só ele acede aos recessos do ser; só a ele o ser dá acesso». Contudo, como esclarece Enes «o intuito não é artífice, não fabrica, não discorre nem discursa. Vê somente. A sua fala reside no silêncio da razão. Para esta, o ser permanece inefável»⁵⁹². Em consequência, «o segredo do *mystérion* está nesta inefabilidade do que nunca pode ser dito»⁵⁹³.

Ao refletir sobre o mistério, Maritain esclarece que ele não é «adversário da inteligência». Ao contrário. O ser enquanto mistério constitui-se como objeto próprio da inteligência no seu exercício mais pleno. Contudo, por ser «rico demais em inteligibilidade, puro demais»⁵⁹⁴ para a inteligência humana, o mistério nunca será decifrado pela razão. Mas, se por um lado, a razão não é capaz de decifrar o mistério, por outro, surge a questão se é possível de algum modo exprimir o inexprimível. Para Enes «tudo quanto é, é ser, e o ser interessa à inteligência, e a inteligência só se interessa pelo ser»⁵⁹⁵. Em consequência, «trata-se antes de ver se na linguagem humana a experiência do ser se expressa, e qual a forma por que se expressa, como experiência fundamental do estatuto existencial do homem enquanto homem»⁵⁹⁶.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁹² José Enes, *Linguagem e ser*, p. 192.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 192.

⁵⁹⁴ Jacques Maritain, *Sete Lições sobre o Ser e os primeiros princípios da razão especulativa*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 14.

⁵⁹⁵ José Enes, *A Porta do Ser*, p. 197.

⁵⁹⁶ *Idem*, *Linguagem e ser*, p. 73.

José Enes defende que apenas através da metáfora o mistério pode vir à palavra. A metáfora possui como função «trazer a razão ao âmbito fecundante da luz puramente intelectual, onde se revelam os fundamentos inconceituais e predicativamente inexprimíveis»⁵⁹⁷. Em consequência, «quando o espírito humano tenta representar conceitualmente o que só pode ser sugerido metaforicamente», a metáfora morre e o ser se esconde. Neste sentido, Enes comenta que

É o vício da razão que se não satisfaz com ver. Para ela não deve haver coisas que só possam ser vistas; todas se devem explicitar em representação e ter o seu nome próprio. Ao fazê-lo, a razão oculta o que só pode ser visto no íntimo do dizer conceitual: mata a metáfora e, com ela, a compreensão do que só pode ser entendido pela sugestão metafórica⁵⁹⁸.

Ora, por causa dos limites deste texto, não poderemos desenvolver aqui a questão de como a verdade transpredicativa se exprime através da metáfora. Nosso objetivo ao desenvolver este tópico consistiu apenas em mostrar, em breves linhas, qual é a estrutura constitutiva do conhecimento humano.

8.2.3. O ser que se mostra no com-agir do sentir

Uma das originalidades da proposta de José Enes, a nosso ver, consiste em colocar em relevo a importância da sensibilidade no processo cognoscitivo das coisas que existem. Para o filósofo português, só é possível saber se a coisa de fato *existe*, se nos apoiamos no sentir. Com outras palavras: para que algo possa ser apreendido pela inteligência como existente, ele precisa necessariamente ser percebido, ou melhor, ele precisa «cair sob a alçada do poder captativo»⁵⁹⁹, tornando-se assim «objeto» do sentir. Ora, é justamente o modo como Enes explicita este aspecto do processo cognoscitivo que pretendemos indicar nesta terceira e última parte do texto.

Ao seguir Tomás de Aquino, Enes estabelece distinção entre sentir e imaginar. Isto porque «aquilo que se sente se diz que *é*, enquanto que aquilo que se imagina apenas se pode dizer que *parece ser*»⁶⁰⁰. Embora, a imaginação também possua importante papel no processo cognoscitivo, nos dedicaremos aqui apenas ao exame da importância do *sentir* neste processo.

No texto *O Ente e a Essência*, Tomás de Aquino defende que «toda essência ou quiddidade pode ser inteligida sem que algo seja inteligido do seu ser. Posso de fato, inteligir o que é o homem ou a fênix e, no entanto, ignorar

⁵⁹⁷ *Idem*, *À Porta do Ser*, p. 45.

⁵⁹⁸ *Idem*, *Linguagem e ser*, p. 86.

⁵⁹⁹ *Idem*, *À Porta do Ser*, p. 137.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 137.

se tem ser na natureza das coisas»⁶⁰¹. Sem pretender aqui discutir outros elementos implicados neste texto, gostaríamos apenas de trazer o exemplo da fênix para ilustrar a posição de Enes. Ora, podemos dizer que a fênix *parece ser* enquanto está presente à imaginação. Contudo, para que ela efetivamente seja é necessária sua captação pelo sentir. Em consequência, para Enes «o acto do sentir constitui o fundamento do juízo de existência sobre uma coisa do mundo externo»⁶⁰². O que ele pretende colocar em evidência, portanto, é o seguinte: «a razão, por que se atribui a existência à coisa, está somente no facto de os sentidos serem um meio noético por onde a inteligência alcança o conhecimento existencial»⁶⁰³.

Enquanto ser encarnado, o primeiro acesso do homem à realidade do mundo é mediado pelos sentidos. A visão possui primazia no processo de conhecimento. Além de ser marcada pelo desinteresse contemplativo, entre os sentidos ela é aquela que oferece à inteligência humana um maior número de aspetos da realidade. O segundo sentido mais importante é o tato. Como a vista, ele é capaz de alcançar as qualidades inerentes a própria realidade. Mas enquanto tato, ele é capaz de tocar os corpos e comprovar deste modo a sua existência real. Neste sentido, Enes defende que «o sentido do tacto fica ligado instrumentalmente àquela função própria do juízo intelectual do homem vigilante», que consiste em «discernir entre as semelhanças ou representações e as coisas mesmas»⁶⁰⁴.

A inteligência, portanto, estabelece o primeiro e original contato com a existência das coisas a partir do juízo de percepção externa. «É a partir dele que todas as existências se conhecem»⁶⁰⁵. Cabe aqui recordar, como procuramos mostrar na primeira parte deste texto, que o ser humano é, ao mesmo tempo, ser espiritual e ser sensível. Ele, portanto, é necessariamente um espírito inserido no mundo. Portanto, o conhecimento humano está marcado por este lugar. É sempre um conhecimento no tempo e no espaço.

Porque é no mundo, o homem conhece à medida que se abre ao próprio mundo. Neste movimento, duas liberdades se entrecruzam: «a do espírito e a de um outro que se manifesta nas actividades sensoriais»⁶⁰⁶. Tem início, então, um processo de cooperação. O outro, que se oferece ao espírito, colocando-o na situação de uma vigilância apercetiva. O homem, por sua vez, ao estar desperto e vigilante, volta-se para um mundo cuja realidade se lhe oferece nas atividades sensoriais externas. Sobre isso, Enes esclarece que

⁶⁰¹ Tomás de Aquino, *O ente e a essência*, Petrópolis, Vozes, 2014, cap. IV, § 52, p. 33.

⁶⁰² José Enes, *A Porta do Ser*, p. 138.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 139.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 256.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 144.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 227.

a fim de surpreender o objecto como coisa que existe fora, é necessário abrir o intuito à cooperação do objecto como com-princípio do acto de sentir. É certo que nenhum sensível o é em ação, senão enquanto é sentido, e que sentir é um acto do sujeito: mas sentir é mais do que representar; é sofrer uma acção do objecto⁶⁰⁷.

O sentir é um ato do sujeito. Mas, para que ele aconteça é necessário que quem sente sofra uma afeção produzida pelas coisas sensíveis. Estas não são o próprio sujeito, nem são produzidas por ele. O ser humano, ao sentir, abre-se a uma realidade que se mostra como movente, isto é, como causa da afeção que é o próprio sentir. Deste modo, a existência das coisas sensíveis «mostram-se *causa* sendo *objecto* do sentir»⁶⁰⁸.

Por outro lado, a inteligência ao se perceber afetada por uma realidade que não é ela, também apreende o sentir, o saber e todas as outras operações vitais próprias do ser humano. Isto significa que, nesse processo, ela apreende que «tem alma, vive e é». Ora, como mostra Enes, «ter alma é o mesmo que viver, e viver, para quem vive, é o mesmo que ser»⁶⁰⁹. Além disso, «o ser só se denominou viver por dele derivar o agir que primeiro se chamou viver». Logo, «o agir percebe-se como emanação do *ser*»⁶¹⁰. Isso significa, em última análise, que «agir outra coisa não é do que comunicar aquilo por que o agente é em acto»⁶¹¹.

O ser apenas é de verdade quando é em ato. O agir está presente na própria estrutura do ser como um autoprocesso de ser. O agir «é o processo de *ser-se* do ser»⁶¹². Logo, ser em ato «é ser em acção, ou ter em acção o ser». À medida que o núcleo do ser é *autodinâmico* e *auto-expansivo*, é próprio do ser «comunicar aquilo por que *é em acto*, e este comunicar é agir». Neste sentido, «ser em acto é ser comunicando-se»⁶¹³. Por isso, Enes defende que «o ser é agir»⁶¹⁴.

Ora, ao *sentir*, o ser humano se percebe como alguém que sente. Ele toma consciência de seu próprio ser que, por sua vez, só pode ser percebido à medida que está em ação. Neste sentido, «o perceber-se reflexivo do “eu” é a presença ao intuito, como acto ou acção reflexiva, do si mesmo que nele se manifesta em processo accional de autoposição»⁶¹⁵.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 229-230.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 180.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 180.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 181, nota 191.

⁶¹² *Idem*, *Noeticidade e Ontologia*, p. 171.

⁶¹³ *Idem*, *À Porta do Ser*, p. 182.

⁶¹⁴ *Idem*, *Noeticidade e Ontologia*, p. 171.

⁶¹⁵ *Idem*, *À Porta do Ser*, pp. 182-183.

Além disso, se o ser humano ao sentir sofre também a afeção de um objeto que não é ele, ou seja, se é afetado pelas coisas concretas do mundo, isto só pode significar que também as coisas do mundo são em ato. A atualidade de ser é condição de possibilidade para a comunicação do ser. Como vimos, «ser em ato é ser comunicando-se». Logo, o ser só se manifesta e só pode ser captado pelo agir. Em consequência, Enes sublinha que «parece que a via de acesso à existência das coisas externas será o agir delas»⁶¹⁶. Portanto, «a convergência destas duas dominantes conflui numa experiência de fundo, em que o sentir aflora como agir de quem sente e do que é sentido. Quer dizer: o sentir, enquanto é agir, é também passivo»⁶¹⁷.

O conhecimento das coisas do mundo depende, portanto, do agir da inteligência que vigia, mas também do agir das coisas que se manifestam. O conhecimento é ao mesmo tempo, um processo ativo e passivo. Neste sentido, a inteligência apenas apreende o ser do objeto ao apreender o próprio ser da inteligência como relativo e, portanto, em relação. Esta relação é, simultaneamente, a relação de quem se abre à percepção da realidade e de quem se deixa afetar por ela.

O sentir, através do qual temos acesso à existência das coisas, constitui-se então a partir de um com-agir. O discurso sobre o ser se une necessariamente à Ética. O homem quando conhece a verdade, tem responsabilidade perante o ser. O conhecimento da verdade pressupõe, necessariamente, uma decisão existencial. Para conhecer, o homem precisa tomar a decisão de se manter ou não acordado, ou seja, ele assume a responsabilidade sobre os seus próprios atos perante a realidade do mundo.

A responsabilidade moral nasce do livre uso da razão e da inteligência. Como esclarece Enes, «a autodeterminação judicativa está funcionalmente ligada ao estado de vigília, constituindo essencialmente pela sinérgica fusão da atenção intelectual com o exercício sensorial externo». Portanto, apenas «o homem acordado pode tomar a decisão judicativa»⁶¹⁸. Em consequência, tal decisão supõe empenho da liberdade e, portanto, responsabilidade.

Ora, ao sublinhar a importância do sentir no processo de conhecimento do ser, Enes coloca em evidência a íntima conaturalidade entre ser e agir e, em consequência, integra de modo indissolúvel a investigação sobre o ser com a ética. Neste sentido, podemos dizer que para Enes não há metafísica sem ética. Esta convicção presente na proposta do filósofo português, a nosso ver, se explicita e se diz na constatação de que o ser se revela no «com-agir» do sentir.

Enes sublinha, ainda, que no processo cognoscitivo a dimensão afetiva possui importante função. Não é uma parte do homem que conhece. O

⁶¹⁶ *Ibidem*, p. 183.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 286.

⁶¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

conhecimento é uma opção existencial que integra a totalidade da pessoa. Deste modo, o influxo da afetividade pode tanto aumentar quanto diminuir o poder judicativo da inteligência, isto é, «as emoções provocam no intuito uma como que ressonância de sintonização que o abre mais ou o fecha, regulando a entrada da luz»⁶¹⁹. Em consequência, «o *porte* do pensamento depende da afetividade»⁶²⁰. Sem uma inclinação afetiva ao conhecimento do ser, o acesso a ele torna-se mais difícil.

Ora, o que se vê pelos sentidos são as coisas. As razões das coisas devem ser buscadas então não numa essência abstrata, mas nas próprias coisas. Este é o trabalho das ciências. Elas têm por função verificar e certificar o *porquê* das coisas. Neste sentido, Enes esclarece que

A finalidade noética do labor científico projecta-se [...] na direcção do concreto, captável através dos sentidos. [...] aqui, os universais não são o alvo do movimento racional, mas somente meios por que a inteligência procura a compreensão dos fenômenos singulares. Estes interessam, não já como ponto de partida para a elaboração das ideias necessárias e universais, senão como termo e fim da actividade judicativa⁶²¹.

Contudo, embora abra-nos à porta para a percepção da realidade externa, os sentidos não são capazes de apreender a natureza nem o ser das coisas.

A percepção sensorial fica-se à flor da pele das coisas, captando as qualidades que nos fazem dizer que elas são tais ou tais [...]. Aquilo que entendemos estar para além desta veste qualitativa e nos faz dizer que uma coisa é *isto* ou simplesmente *coisa*, escapa à captação sensorial⁶²².

Em consequência, no processo de conhecimento humano os sentidos estão submetidos à inteligência. Como esclarece Enes, «os sentidos só percebem a afecção [...]. Saber o que é a cor e se a cor está na parede, não é obra dos sentidos, mas da inteligência»⁶²³.

Ora, como mostramos na primeira parte deste texto, é justamente esta submissão dos sentidos à inteligência que torna a sensibilidade humana mais perfeita que a dos animais. Por causa disso, os homens não estão sujeitos ao domínio da servidão biológica e podem exercer domínio sobre os próprios atos. Como esclarece, então, José Enes, «os sentidos anunciam a coisa ao

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 263.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 263.

⁶²¹ *Ibidem*, p. 198.

⁶²² *Ibidem*, p. 267.

⁶²³ *Ibidem*, pp. 270-271.

intuito»⁶²⁴, isto é, «o sentir, é, assim, um *apelo*»⁶²⁵. Graças a este apelo é que a inteligência adota posição de vigília diante do ser. Portanto, não é possível conhecer o ser, exclusivamente, através do *sentir*. Mas, é no com-agir do sentir que o ser se revela à inteligência.

O intuito ao ser desperto pelo sentir pode suspeitar se a coisa é realmente o que parece ser. A comprovação da existência da coisa exige, então, por parte do intuito um esforço de negação que se processa através da divisão. Se a coisa *re-siste* a este processo de negação de sua identidade, ela aparece ao intuito como um outro que passa então a ser assumido no espaço-tempo humano.

Portanto, o sentir entregue a si mesmo pode nos conduzir ao engano. Mas, por outro lado, acompanhado e submetido ao exercício da inteligência, é ele que nos abre as portas para as maiores verdades.

8.2.4. Considerações finais

Como procuramos mostrar neste texto, José Enes propõe uma interpretação original e bastante rica da estrutura do conhecimento humano. Ao sublinhar a importância da sensibilidade no processo do conhecimento, ele evita a posição racionalista dominante na modernidade. Esta encerra o conhecimento na representação conceitual. Por outro lado, ao mostrar a necessidade de comunicar o ser através da linguagem, ele evita posições relativistas que, ao se apoiarem no puro fluxo existencial, negam a possibilidade da ciência.

Para José Enes, conhecer a verdade supõe engajamento existencial. Apenas conhece o ser quem vigia. A postura vigilante é aquela na qual o ser humano é capaz de viver humanamente. Somente o ser humano acordado é propriamente humano. Apenas no estado de vigília temos domínio dos nossos próprios atos. Quanto mais formos capazes de dominar as operações sensoriais externas, menos estaremos submetidos à servidão utilitarista da mera conservação biológica.

Quando o ser humano está acordo, o domínio dos sentidos é exercido pelo intuito. O ver e o tocar nos inserem no mundo. Pelo sentir fazemos a experiência do com-agir. Mas, nesta experiência é o intuito que «vigia, apalpa, examina, decide, julga e determina-se existencialmente»⁶²⁶.

Os que dormem não conhecem. Conhecer supõe *captar* e *consentir*. Não há conhecimento sem responsabilidade.

8.3. A dialética ascensional e plenificante dos seres finitos para o Ser puro e transcendente na metafísica do Excesso de Ângelo

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 292.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 293.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 321.

Alves

Samuel Dimas e Lourenço Lino

8.3.1. Introdução: para uma metafísica ascensional da plenificação e do Excesso

O teólogo e filósofo Ângelo Alves nasceu no dia 14 de outubro de 1939, em Paços de Ferreira, tendo sido ordenado sacerdote da diocese do Porto no dia 2 de agosto de 1953. Lecionou diversas unidades curriculares teológicas e filosóficas na Universidade Católica. Desenvolveu o seu pensamento em diálogo com os filósofos da via hermenêutica e historicista da metafísica, sob a influência de Heidegger e Gadamer, com os teólogos da chamada *Nova Teologia*, como H. Lubac, U. von Balthasar, Rahner, Lonergan e W. Kasper, e com pensadores da cultura portuguesa como Dalila Pereira da Costa e Leonardo Coimbra.

Os textos mais significativos da sua reflexão metafísica estão compilados na obra publicada em 2004 *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialética, ascensional, plenificante*⁶²⁷ e no trabalho da sua tese de doutoramento publicado em 1962 com o título *O sistema filosófico de Leonardo Coimbra*. Nestas obras, o autor reconhece a necessidade de um novo modelo de ontologia que supere a dicotomia entre o intelectualismo aristotélico-tomista e o voluntarismo fideísta de teor místico e trans-racional. Deus não é reduzível às categorias conceptuais nem ao nada inefável da alteridade absoluta. Em diálogo com Walter Kasper e ao arripio de Kant, reconhece que as condições *a priori* da compreensão do homem encerram variabilidade histórica, pelo que procura desenvolver uma teologia filosófica que não prescindia dos pressupostos históricos da fé e da revelação de Deus em Cristo.

Por outro lado, a procura da racionalidade e universalidade da fé implica uma ontologia ou compreensão do ser que exige um novo modelo dialético, assente na diferença ontológica entre o ser e o ente numa dinâmica conceptual e judicativa em espiral plenificante que funda o mistério de Deus no mistério do Ser. Em diálogo com autores como Leonardo Coimbra, Vagaggini e Piero Coda, o pensamento de Ângelo Alves desenvolve um novo modelo ontológico que determina uma correlação dialética entre a teologia e a filosofia, a fé e a razão. Numa certa aproximação ao modelo teo-ontológico de W. Kasper, sem ceder ao viés voluntarista-místico, pressupõe o excesso da fé sobre a razão e da teologia sobre a filosofia, num comprometimento do

⁶²⁷ O carácter sistemático deste livro foi saudado por Manuel Ferreira Patrício, num artigo que escreveu sobre esta obra na revista *Prelo*. Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A ontologia de Ângelo Alves», in *Prelo*, n.º 1, (maio – agosto 2006), p. 8.

homem todo, não apenas enquanto entendimento, mas também enquanto vontade e sentimento:

Há pois uma prioridade da filosofia em relação à teologia, enquanto pressuposto intrínseco da teologia, que, como ciência, tem de aceitar os critérios da razoabilidade da fé para que esta seja uma opção humana. Mas há uma prioridade da teologia em relação à filosofia, enquanto resposta revelada livre e histórica, à inquirição racional sobre o mistério do ser, que termina em busca interminável, em interrogação sem resposta adequada. E por isso é um suplemento de luz, que clarifica a opção ou reforça o amor, o qual, por sua vez, aumenta a visão e a compreensão do mistério.⁶²⁸

Partilhando com Heidegger, Leonardo Coimbra e Karl Rahner a ideia de inadequação entre o pensar e o ser, que se reconhece como mistério fundante, o autor desenvolve o seu trabalho através desta dialética ascensional e plenificante entre a razão e a fé, que tem como fonte o ato livre e histórico da revelação num permanente envolvimento ontológico. Um movimento ascensional, que nesta vida se dá de forma assintótica, porque a excedência e envolveria do processo racional, que encerra o irracional de si mesma no mistério do Ser em que se funda, não pode ser suprimida no tempo e só terá resolução na eternidade.

Neste sentido, procurámos centrar a nossa reflexão na relação entre o dado salvífico e redentor do acontecimento da revelação dado pela fé e a noção de plenificação, resultante do movimento de «para-sistência», que surge como a tradução racional e filosófica correspondente a esse dado. Procurámos enquadrar esta reflexão no contexto histórico e cultural da tradição grega e judaico-cristã, a partir da crítica que Ângelo Alves faz ao dualismo e monismo do movimento gnóstico de origem oriental que teve a sua expressão moderna mais significativa nas correntes deístas de autores como David Hume, Kant e Amorim Viana e nas correntes panteístas de autores como Espinosa, Hegel, Schelling e Teixeira de Pascoaes.

Assim, enquadrámos do diálogo com Ângelo Alves no contexto da oposição entre as visões gnósticas da metafísica degradativa do idealismo neoplatónico, presente em autores como Sampaio Bruno, e as noções teístas da criação e da plenificação do ideo-realismo judaico-cristão, presente em autores como Leonardo Coimbra. Para a extração do pensamento de Ângelo Alves, centrámo-nos principalmente a obra dos *Prolegómenos* e no seu abundante estudo sobre a filosofia de Leonardo Coimbra e sobre a corrente idealístico-gnóstica do pensamento português de autores como Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa. O pensamento criacionista

⁶²⁸ Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, Lisboa, INCM, 2005, p. 60.

de Leonardo Coimbra encerra para Ângelo Alves a coabitação entre alguns elementos da heterodoxia cristã, pela sua fidelidade à teoria platônica da pré-existência e pela sua recusa da noção de criação *ex-nihilo*, e alguns elementos do realismo escolástico ortodoxo sobre a criação e a estrutura analógica do real. Herdeiro do pensamento de Orígenes e da sua teoria da dupla criação, que encerra uma certa proximidade com a metafísica da queda e da degradação, usual nas escolas neoplatônicas e gnósticas, este autor crê que «o mundo é o lugar de purificação e, no fim, pela redenção do Logos, o mal será vencido e todos os espíritos voltarão a Deus, sendo restabelecida a unidade primordial»⁶²⁹. Não obstante,

(...) ao contrário das correntes gnósticas da redenção, em Leonardo Coimbra este restabelecimento não significará o regresso da matéria ao nada e do espírito a Deus, mas significará a salvação da queda das criaturas no nada pela espiritualização integral da realidade, integrando a segunda criação na primeira, pela misteriosa comunhão universal do Amor.⁶³⁰

Apropriando-se da noção gnosiológica criacionista do movimento espiralar assintótico do pensamento para o Ser e da noção ontológica criacionista de absorção escatológica dos entes na comunhão universal e fraterna do Ser supremo, devemos, pois, perguntar: qual o alcance da metafísica ascensional da manifestação e da plenificação de Ângelo Alves, no contexto do diálogo com a metafísica da criação e da redenção de Leonardo Coimbra e no contexto do diálogo com a metafísica da cisão e da reintegração de Sampaio Bruno? A plenificação do Mundo é um movimento necessário que se dá na imanência da dinâmica divina, ou é uma livre iniciativa da graça sobrenatural que implica a correspondência dos seres criados pela mediação da fé e da caridade?

8.3.2. A presença transcendente e imanente do Ser puro e abscondito no Mundo: sobre o ente-sendo pelo ser existente no ser subsistente para o ser para-sistente

Para respondermos a esta questão geral, devemos começar por estudar *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialética, ascensional, plenificante*, cujo título nos permite confirmar a leitura contemporânea que este filósofo faz da metafísica tradicional cristã. Como já assinalámos, o autor propõe um novo modelo ontológico que supere a dicotomia entre uma *onto-teologia* racionalista, que insere Deus no horizonte transcendental dos entes

⁶²⁹ Samuel Dimas, «A superação do gnosticismo na teoria da Criação de Leonardo Coimbra», in *Cauriensia*, Vol. 11, (2016), p. 527.

⁶³⁰ *Ibidem*.

finitizando-o, e uma *teo-ontologia* fideísta que acentua a transcendência absoluta de Deus, impossibilitando o seu conhecimento. Este novo modelo, de profunda cumplicidade entre a filosofia e a teologia, a razão e a fé, desenvolve-se com leis racionais dialéticas em abertura para o infinito Mistério do Ser, num movimento ascensional e plenificante que tem como ponto de partida o conhecimento prévio da revelação na realidade existencial⁶³¹ e não apenas a ordem conceptual⁶³².

Assim, Ângelo Alves recusa a perspectiva do pensamento gnóstico racionalista e místico, que propõe uma configuração panteísta da realidade com carácter evolutivo, ascensional e reintegracionista⁶³³ e desenvolve o seu pensamento metafísico no âmbito de uma configuração teísta da realidade que concebe o Mundo criado por livre iniciativa divina, estando sujeito à consumação salvífica pela correlação entre a dinâmica redentora da Criação e a graça sobrenatural de Cristo histórico recebida pela fé:

Para o Cristianismo, não há Princípio, processão em queda e retorno em metamorfose ascensional: Deus, mundo, Deus; mas sim Deus, criação e salvação; ou Deus, mundo por Deus, em Deus e com Deus, salvo e consumado em plenitude inalcançável pelo esforço humano, isto é, como graça para o homem e glória para o mesmo Deus.⁶³⁴

Então de que ontologia ascensional nos fala o autor que, em correspondência com este dado da fé, concebe a ascensão plenificante do conhecer e do ser fora da necessidade de transformação de um mundo radicalmente mau e fora da necessidade de um movimento panteísta que vê o mundo como eterno e divino? Atentemos na definição que Ângelo Alves faz de «ontologia»:

A Ontologia é um saber teórico ordenado, que versa sobre o ente como ente e as suas propriedades, isto é, sobre o ente-sendo pelo ser (existente), no ser (subsistente), para o ser (para-sistente), que nele se manifesta e oculta, como Mistério transcendente, absoluto e infinito.⁶³⁵

Verificamos que Ângelo Alves perspectiva a ontologia na relação entre o ente e o ser, na medida em que aquele existe por meio deste, neste subsiste

⁶³¹ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, p. 60.

⁶³² Cf. *ibidem*, p. 66.

⁶³³ Cf. *idem*, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoas, Pessoa, Porto, Estratégias Criativas, 2010, p. 23.

⁶³⁴ Cf. *ibidem*, p. 25.

⁶³⁵ *Idem*, *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, p. 28.

e para este tende. O ser, cristãmente entendido, é o próprio Deus, «Mistério transcendente, absoluto e infinito», que «se manifesta e oculta» no ente. Esta definição não deixa de atender à crítica heideggeriana à metafísica tradicional, com o estabelecimento da «diferença ontológica», logrando diferenciar o ser e o ente pela própria realidade da íntima relação entre ambos de existência, subsistência e *para-sistência*. O ente tem o ser, mas de forma limitada ou participada, pelo que pode adquirir diversas maneiras de ser e diversos graus⁶³⁶.

Deste modo, a expressão de Deus surge como manifestação e ocultamento d'Este no «ente-sendo»⁶³⁷, com o qual se relaciona como origem, subsistência e fim. Assim, no contexto histórico, o que existe é o ente-sendo; todavia, de um ponto de vista metafísico, toda a realidade está referida a Deus. Aqui reside a realidade paradoxal da ontologia, numa definição que acresce à metafísica tradicional a explicitação da diferença ontológica e da dialética ascensional plenificante: «O ser é o princípio, o fundamento e o fim do essente e prefigura-se, dentro do horizonte espaço-temporal, como nada, e, dentro do horizonte metafísico, como plenitude encoberta ou mistério sedutor e inatingível»⁶³⁸.

Ao mesmo tempo, a ontologia centra-se «no ente como ente e nas suas propriedades», sem incorrer na «ontoteologia», pois não se pode construir uma ciência do ser ignorando o ente: o ser, que «se manifesta e oculta», só pode ser entrevisto na relação com o ente. Heidegger não o negou, já que construiu toda a sua ontologia a partir do ente *Dasein*. O ser puro, ilimitado e absoluto, participado de modos e graus infinitos na realidade diferenciada dos entes na mente e fora da conceptualização da mente, é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente, ou seja, o íntimo fundo e o extremo limite de tudo o que é⁶³⁹.

Deste modo, a metafísica de Ângelo Alves centra o estudo do ente que parte do ser (pela existência, movimento de atualização do ente, emergente do ser) para, subsistindo no ser, progredir para o ser, que teleologicamente persegue (movimento da *para-sistência*), enquanto está no devir. Deste modo, o processo «finalizante» do ente e de todo o devir tende para o ser, no horizonte metafísico do mistério inefável, transcendente, infinito e absoluto. Enquanto fonte inesgotável de todos os entes, o ser é inatingível por eles na sua atividade, constituindo-se como ideal da inteligência e da consciência

⁶³⁶ Cf. *idem*, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoas, Pessoa, p. 42.

⁶³⁷ A justificação do uso de «ente-sendo» no lugar de «ente» ou «essente» prende-se com uma mais precisa tradução do latino *ens*, que, por ser participio presente, não é corretamente expresso num mero substantivo («ente» ou «essente» ao qual Ângelo Alves apõe o gerúndio «sendo»). Vide a argumentação de Ângelo Alves na p. 29 de *Prolegómenos*.

⁶³⁸ *Idem*, *Prolegómenos*, p. 29.

⁶³⁹ Cf. *ibidem*, p. 81.

moral⁶⁴⁰. Por isso, a partir da sua definição de ontologia, Ângelo Alves divide o seu estudo em três partes:

A primeira trata do essente como essente e das suas propriedades (...); a segunda, do ente-sendo como realizado pelo ser (...); a terceira, do ser puro em si mesmo, como abertura para uma plenitude não atingida, mas assintoticamente indicada e apetecida.⁶⁴¹

Esta relação explicita a união absolutamente íntima e necessária entre o ser puro e o ente, pois que este não existe sem aquele; simultaneamente, manifesta a grandeza da distinção entre ambos: «o ser puro e simples, que espontaneamente concebemos como ente máximo, surge como termo inatingível do movimento dialético, intrínseco ao ente como tal e, por isso, necessário. Não pode conceber-se senão como união de contrários (...)»⁶⁴². Ou seja, de forma analógica podemos afirmar que tudo participa do ser puro e identifica-se com ele (afirmação), e, ao mesmo tempo, conceber que o limitado e finito dos essentes não se identifica com o ser puro (negação), constituindo-se como condição de possibilidade lógica e ôntica da verdade, do bem e da beleza: «(...) a inteligência finita não pode conceber o ser puro ou infinito, senão como se fosse um ente e negando o que seja, isto é, afirmando e negando ao mesmo tempo (...)»⁶⁴³.

Neste sentido, Ângelo Alves faz um elogio à metafísica d'*O Homem de Hoje e a Rússia de Sempre* de Leonardo Coimbra por reconhecer a irredutibilidade dos planos ontológicos e por apresentar a analogia como meio de evitar os monismos panteístas na consideração da relação entre Deus abscondito e o Mundo⁶⁴⁴. O Deus pessoal do teísmo cristão apenas pode ser experienciado ontologicamente e religiosamente como Mistério simultaneamente imanente e transcendente, não no plano dos fenómenos físicos, mas no plano metafísico da sua presença fontal:

O Deus pessoal continuará inatingível, inefável, inominável, Transcendência infinita e, ao mesmo tempo, Imanência infinita, quer dizer, não ao modo da energia da matéria ou da força vital, mas do encontro pessoal, em conhecimento, amor e liberdade, que se deseja e procura, assintoticamente.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 81.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 31.

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 227.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 241.

Na forma participativa de ser, a realidade do Universo é, ao mesmo tempo, una e múltipla, estável e móvel, atual e possível, num movimento constituído por contrários, mas não por contraditórios, pois só há contradição entre ser e não-ser ou Nada. Todo o ente tem o ser restrito a um modo ou grau de ser numa referência ao seu contrário, ou seja, a tudo aquilo que ele não é e do qual se diferencia. Ao contrário do monismo panteísta de Hegel, para quem o ser puro é dialético na contradição entre ser e não-ser em que só o movimento existe, para o realismo teísta de Ângelo Alves, o agir do ser puro é sem trânsito, não se constituindo na passagem da perfeição para a imperfeição ou o contrário, porque é imutável e eterno: «Em razão da sua absolutidade e por oposição ao ente, o ser puro é supersistência, totalidade e plenitude»⁶⁴⁶.

De modo distinto no panteísmo de Hegel o ser puro infinito é reduzido ao ente finito ou ao devir, partindo do pressuposto de que no início da evolução dialética o ser é totalmente indeterminado, isto é inconsciente ou vazio (Nada), constituindo-se a evolução como o processo da sua determinação e realização. Para Ângelo Alves o ser infinito e absoluto, simples, sem partes e sem limites, é um agir sem trânsito, um mover-se imóvel⁶⁴⁷. Assim, a mudança e o progresso são possíveis, não no Ser que se deixaria afetar pela finitude, mas como realidades do ser no sentido da transição ascensional dos entes limitados e finitos para a plenitude e perfeição de ser, que não significa a identificação absoluta mas equivalente ou relativa e, por isso, não implica a aniquilação da individualidade no Todo⁶⁴⁸.

Ângelo Alves recolhe de Leonardo Coimbra e dos autores da Nova Teologia a noção fundamental do mistério do ser, no reconhecimento de que a absoluta identidade do pensar com o ser não se pode dar na consciência humana, mas apenas numa consciência suprema, pelo que o conhecimento significa um «assintótico movimento» da razão para a verdade do excesso de ser⁶⁴⁹. Por isso, a ciência metafísica nunca será exata e completa, na medida em que o seu objeto de estudo, que é o ser supersistente, mostra-se no ente, mas, ao mesmo tempo, oculta-se na sua atividade de excedente plenitude e perfeição: «(...) constitui-se polo infinito de atração, objecto de busca e não objeto de posse, pois que nada o pode possuir e só ele tudo possui ou tudo por ele é»⁶⁵⁰. O autor serve-se da metáfora do horizonte para representar o conhecimento progressivo do ser, no plano horizontal do mundo espaço-temporal, reconhecendo que em relação ao plano vertical da realidade transcendente, o movimento ascendente e amplificante dá-se de

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁴⁷ Cf. *ibidem*, p. 110.

⁶⁴⁸ Cf. *idem*, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoas, Pessoa, p. 44.

⁶⁴⁹ Cf. Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, p. 176 [230].

⁶⁵⁰ Ângelo Alves, *Prolegómenos*, p. 90.

forma assintótica permitindo um conhecimento do Ser puro infinito de forma tangencial que se manifesta como Mistério e Excesso:

A imagem do horizonte parece adequada para simbolizar o ser, tal como se encontra na estrutura linguística: é linha de fronteira, de visão inultrapassável. Mas, à medida que nos aproximamos (e tal acontece sempre que adquirimos novos conhecimentos), essa linha afasta-se, deixando ver, aquém dela, o que antes era desconhecido.⁶⁵¹

Em vez de diluição ou absorção na perfeição absoluta de Deus, a imersão no Todo ou na plenitude de Deus significa a relação interpessoal do eu consciente com a Consciência pura ou do eu comunitário com o Amor puro, que encerra a permanência da alteridade e do Mistério, seja na prefiguração da união mística, seja na contemplação definitiva da vida eterna⁶⁵². Da mesma maneira, também não significa a diluição do Ser supremo e infinito no ser finito, como acontece no panteísmo hegeliano de autores como Teixeira de Pascoaes que, ao não conceber a diferença ontológica entre ser e ente, reduz Deus ao Mundo. Como sublinha Ângelo Alves, através da teoria do *ateotéismo*, o poeta do Marão concebe a criação como uma ação de aniquilação do Princípio primordial Deus-só-Deus. Esta conceção radical de panteísmo, ao contrário da noção panenteísta que preserva o divino na realidade inefável do seu Mistério, significa que Deus transcendente esvazia-se de si mesmo e persiste apenas na sua obra que é a Natureza e o Universo⁶⁵³. O panteísmo pressupõe um ontologismo no processo do conhecimento, uma vez que por obnubilação da diferença ontológica o ser puro é reduzido ao ente e pode ser intuído na sua natureza essencial, sem a mediação psicológica e lógica que explica o agnosticismo e o ateísmo. O ontologismo significa a convicção de que é possível conhecer o divino, que não é por participação mas por identidade, e está presente nas metafísicas de cisão que procedem à ontificação do ser puro e prescindem do raciocínio analógico de causalidade metafísica⁶⁵⁴.

Esta interpretação metafísica da cisão nega a transcendência de Deus (ateísmo) e afirma imanência de Deus no Mundo (teísmo). Em rigor, nega a perspectiva deísta e afirma a perspectiva panteísta. Admitir a mudança ou a cisão em Deus-só-Deus infinito e perfeito significa negar essa mesma infinitude e transcendência, ou seja significa entrar em contradição, a não ser que Deus seja concebido não, como ser puro, eterno e absoluto, mas como ente sujeito à degradação e diminuição da condição imanente temporal. Este

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁵² Cf. *idem*, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoaes, Pessoa, p. 45.

⁶⁵³ Cf. *idem*, *Prolegómenos a uma ontologia pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, p. 237.

⁶⁵⁴ Cf. *ibidem*, p. 107.

equivoco de tomar o ser puro como ente, leva a que se conceba Deus como ser e não-ser (violação do princípio da não contradição) e está presente em todos os evolucionismos panteístas, reintegracionistas e retornistas de influência hegeliana⁶⁵⁵.

Sendo assim, impõe-se concluir que, para este filósofo da escola portuense, o homem, que obviamente não se exclui da categoria dos entes (embora seja um ente peculiar, a que Heidegger deu o nome de *Dasein*, «ser-aí»), pertence a este processo teleológico e está radicalmente ordenado ao ser, isto é, a Deus. Destina-se, pois, a atingir o ser supremo, como que por uma inscrição metafísica que nele reside, num movimento «necessário», próprio da natureza entitativa. Trata-se de um processo de *transcensão* (pois o ser é «transcendente», isto é, «para além de todo o ente»⁶⁵⁶) que o levará a assemelhar-se Àquele para quem propende, ou seja, a Deus, sempre infinito e absoluto. É evidente que este processo nunca transformará o homem em Deus, pois o ser é, nas palavras de Ângelo Alves, «mistério sedutor inatingível»⁶⁵⁷.

Por outro lado, o reconhecimento da condição histórica do homem e do carácter misterioso de Deus transcendente não significa o abandono da metafísica. A contribuição positiva de Heidegger sobre a diferença ontológica também teve um aspeto negativo ao provocar o agnosticismo em relação ao ser puro e supra-histórico. Se o homem apenas pode atingir o ser na existência, enquanto espacializado e temporalizado no devir histórico, não pode atingir o ser puro transcendente. Esta posição conduziu ao refluxo para a irracionalidade do ser e contribuiu para o abandono da teologia racional e para o desenvolvimento do fideísmo. O fundamento da filosofia na experiência atemática e pré-conceptual do ser, proposto por Heidegger e bem atendido em contexto teísta cristão por Karl Rahner e José Enes, não pode significar a negação da conceptualização ontológica dessa experiência e a redução da sua explanação à linguagem da poesia e da arte e à linguagem da teologia revelada⁶⁵⁸.

Recordamos que Leonardo Coimbra, ao defender que a compreensão da condição última do hipervolume espiritual (em que se situa a relação das consciências com o mistério de Deus) exige o recurso ao lirismo metafísico e à revelação, não nega a necessidade do discurso racional lógico-analítico que os precede. O discurso transconceptual da experiência trans-predicativa, que de forma analógica e metafórica procura deixar manifestar a realidade dada de forma atemática e pré-conceptual na experiência antepredicativa, é uma exigência da mediação conceptual desenvolvida na experiência predicativa do ser e não uma alternativa contraditória, pois, não é possível a pura iluminação sem conceito mediador.

⁶⁵⁵ Cf. *ibidem*, p. 238.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 29.

⁶⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 113.

8.3.3. O movimento ascensional espiralar da atividade plenificante do pensamento (gnosilogia) e do Mundo (ontologia e cosmologia)

Não restam, pois, dúvidas de que o ente, e, destarte, também o homem, se realiza num processo ascensional, em busca de alcançar o Espírito puro ou Deus. A compreensão do ente-sendo como manifestação do ser exige uma união dialética ascensional e plenificante de elevação assintótica, porque o Ser puro é inatingível para a inteligência finita, apenas se captando por analogia com o ser do essente⁶⁵⁹. Assim, detenhamo-nos, por agora, na questão da *para-sistência* dos entes no contexto das racionalidades cristã e gnóstica/helenística.

A Introdução Geral do primeiro volume destes estudos de *Redenção e Escatologia* sintetiza o processo evolutivo do universo da filosofia ocidental grega e judaico-cristã, em três modelos principais, a saber: «a) no sentido circular de *restauração* do Mundo; b) no sentido linear e progressivo de *consumação* do Mundo; c) e no sentido espiralar de *plenificação* do Mundo, que procura conciliar a perspectiva circular com a linear»⁶⁶⁰. A noção de elevação ao Espírito puro no movimento progressivo de plenificação do Mundo, representada pela ideia de regresso ou ascensão ao παράδεισος («paraíso»), tem sido traduzido pela cultura filosófico-teológica de três formas distintas:

(...) a) no sentido cíclico *grego e gnóstico* de *regresso* de toda a realidade à condição originária divina da vida espiritual, da qual emanou por misteriosa queda ou por necessária ação de realização e desenvolvimento; b) no sentido linear judaico-cristão de revelação e comunicação histórica do próprio Deus, que por superabundância amorosa criou livremente toda a realidade fora de Si e encarnou para a resgatar do mal e da morte e elevar à consumação escatológica; c) no sentido grego e cristão de movimento espiralar, em que o regresso à Origem (...) não significa o retorno ao mesmo pela via da separação ou fuga do mundo, mas significa a *plenificação* (...) resultante do movimento teleológico de progressiva ascensão (...) ⁶⁶¹

Daqui podemos concluir a absoluta incompatibilidade do pensamento de Ângelo Alves com o modelo cíclico que encerra a noção gnóstica de queda e restauração ontológica: o mundo é concebido como uma criação amorosa de Deus e não como uma degradação emanativa de Deus. Contudo, tal não nos deve fazer perder de vista que o Criador, de quem tudo provém (vetor de *ek-sistência*), Se identifica com o Redentor e Consumador para quem tudo

⁶⁵⁹ Cf. *ibidem*, p. 101.

⁶⁶⁰ Samuel Dimas, «Introdução Geral; Filosofia da Redenção e da Consumação do Mundo», in S. Dimas, R. Epifânio e L. Lóia (coord.), *Redenção e Escatologia; Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, Vol. I – Tomo 1, Paris, Nota de Rodapé Edições, 2015, p. 37.

⁶⁶¹ *Ibidem*, pp. 37-38.

propende (vetor da *para-sistência*), num movimento que permite a «cristianização» do clássico *exitus-reditus* (ou, à maneira grega, *πρόοδος-ἐπιστροφή*). Santo Agostinho, um dos mais profícuos representantes do primitivo platonismo cristão, exclama, numa das suas mais belas e citadas frases: «(...) porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós»⁶⁶².

Mas atenção, que a proveniência no sentido teísta não é a de uma pré-existência no pleroma angélico de Orígenes, mas é a proveniência do que estava no plano da mente de Deus para a Criação e que só se realizará plenamente no futuro, tal como sugerido por São Gregório de Nissa na interpretação alegórica da narrativa do Génesis sobre a criação. Esta mudança traduz o progressivo movimento de desmitificação que se representa pela noção de saudade do paraíso futuro. Ângelo Alves não destrinça claramente se o movimento entitativo para o ser corresponde ao modelo b) ou ao c); aproximamo-lo mais do movimento espiralar deste último, porque se refere à vida depois da morte como um regresso à origem espiritual, não no sentido gnóstico de retorno à pré-existência, mas no sentido teísta da divinização da existência de acordo com o planeado para a criação na intencionalidade divina. Recordamos essa referência no comentário que o autor faz ao artigo «Teología» de Cipriano Vagaggini no *Nuevo Diccionario de Teología*:

O defeito da solução helicoidal consiste em não conter o sentido da superação dos extremos «ser-quidade» ficando-se numa progressão não orientada, sem fim, e conduzindo, deste modo, ao indefinido, ao vazio. Se a substituirmos por uma progressão dialética-ascensional-plenificante, preencheremos esta lacuna. (...) O movimento helicoidal deve, pois, ser substituído pelo movimento em espiral alargada assintoticamente (...) Neste movimento em espiral alargada, não nos dirigimos para o vazio, mas para o pleno, o ser puro, embora encoberto, apenas entrevisto e designado.⁶⁶³

De forma implícita, o autor está a dialogar com a noção de atividade do pensamento apresentada pelo criacionismo leonardino que se fundamenta num movimento ascensional espiralar que contempla os vários níveis de experiência da realidade e as várias áreas de conhecimento⁶⁶⁴. Nas «Observações finais» que faz ao capítulo «Teoria e experiência metafísicas no pensamento de Leonardo Coimbra», na sua obra *Leonardo Coimbra; Filósofo*

⁶⁶² Agostinho de Hipona, *Confissões*, Livraria A. I. – Braga, 2008, Braga, p. 11. Cf. Jorge Coutinho, «Triologias agostinianas; Tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho», in *THEOLOGICA*, 2.^a série, 47, 2 (2012), p. 498.

⁶⁶³ Ângelo Alves, *Prolegómenos*, pp. 193-194.

⁶⁶⁴ Cf. Leonardo Coimbra, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 87 [50-51]

da liberdade e do amor infinito, Ângelo Alves já se referira à analogia do movimento espiralar: «Ficou demonstrado (...) que a evolução dialética do pensamento e, portanto, da realidade se faz em ascensão espiralada, em abertura ao infinito, por círculos sobrepostos e concêntricos, mas sempre mais alargados, a partir da consciência ou pessoa»⁶⁶⁵. Mas este movimento é referido também no plano da redenção metafísica, que não significa um mero retorno à pré-existência, por exclusão ou libertação da realidade criada, mas sim uma ascensão à perfeição universal que se faz de forma espiralar pela plenificação da história e pela consumação do Mundo, recordando a origem, mas esperando pelo Fim com saudade do Futuro absoluto e beatificante em universal fraternidade⁶⁶⁶. Verifique-se mais uma vez o diálogo com Leonardo Coimbra que concebe o destino divino do homem em termos de relação amorosa no Mistério do Ser e não de identidade inteligível entre os seres e o ser:

É para a sociedade universal de simples e verídica fraternidade que as consciências se dirigem, e, se um rasto de ignorado brilho a evolução cósmica vai traçando, não é ele um círculo luminoso, mas uma permanente emersão de luz, que, de profundidades sem fim, sobe em espiralados, alargados abraços.⁶⁶⁷

Leonardo Coimbra enriquece a sua *perspetiva circular* – de comunhão dos mundos espirituais na origem, queda e criação dos mundos materiais no êxodo após a separação das consciências ou das almas e regresso à unidade fraterna pela Graça – com a *perspetiva espiralar* de que esse movimento redentor já inclui a liberdade e o mérito do homem bem como a espiritualização do Mundo. O regresso ao Paraíso não se dá de forma mecânica e automática sem a colaboração do homem na ação criadora. Assim, apesar de ser o mesmo Deus, a origem (não por degradação ou emanação, reforce-se, mas por criação, chamada pela teologia cristã de «*ex-nihilo*») e o fim do homem, este não chega a Deus por um mero retorno, mas mediante um verdadeiro *progresso*. Mesmo o Filho de Deus, que disse de Si próprio que «saíra do Pai» e «para o Pai voltava» (Jo 16, 28; cf. Jo 13, 3), e apesar de ser perfeitíssimo como verdadeiro Deus, «progrediu» neste mundo enquanto homem: São Lucas afirma que crescia em «sabedoria, estatura e graça» (Lc 2, 52); ademais, padecendo e dando a vida na Sua Páscoa, foi glorificado pela ressurreição e exaltado na Sua ascensão⁶⁶⁸, para «preparar um lugar» (Jo 14, 2) para os Seus. Trata-se

⁶⁶⁵ Cf. Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra; Filósofo da liberdade e do amor infinito*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2003 p. 93.

⁶⁶⁶ Cf. *idem*, *Prolegómenos*, p. 241.

⁶⁶⁷ Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 373 [306]

⁶⁶⁸ Os movimentos de humilhação de Cristo e da Sua exaltação são magnificamente cantados pelo Apóstolo Paulo, no hino de Fl 2, 6-11 (com o uso do termo κένωσις, «*esvaziamento*», para

do movimento da *Encarnação* (descida) de Deus para a *Redenção* (subida) dos homens com Ele.

Leonardo Coimbra, a cuja filosofia dá o nome de «criacionismo»⁶⁶⁹, não pode deixar de lidar com os «extremos» do ser que levam Ângelo Alves a falar, nos seus *Prolegómenos*, de um «incessante balancear dialético», enriquecido, como vimos, com a noção de «movimento em espiral». Leonardo Coimbra integra esta dialética: é interessante notar, no seu artigo *o pessimismo e o optimismo*⁶⁷⁰, a crítica que este autor faz ao «pessimismo» de Schopenhauer que, sobre o problema do valor do Universo, declara que «a individualidade é a suprema ilusão»⁶⁷¹. Considera o filósofo da Escola Portuense que a ascensão espiralar à plenitude não significa a reintegração do heterogéneo no homogéneo inicial, tal como propõe o panteísmo gnóstico de Sampaio Bruno, nem significa a absorção da diversidade no Nada nirvânico, como propõe Schopenhauer⁶⁷².

Dessa maneira, critica a eliminação de certa dialética pela «absorção», quer no nada, como postula Schopenhauer, quer em Deus como «postulam» os cristãos católicos, que sob influência do gnosticismo não admitem a perenidade da diferença relacional, nem admitem a ressurreição da corporeidade e afirmam a ascensão ao Criador como a diluição da individualidade na unidade absoluta do espírito puro. É relevante a referência que Ângelo Alves faz à noção de consumação ou plenificação do mundo apresentada por Leonardo Coimbra, segundo a qual, por ação da Graça divina, a natureza é elevada a sobrenatureza e as consciências são erguidas à pura unidade amorosa de Deus com os seus corpos glorificados ou espiritualizados⁶⁷³. Partilhando com este filósofo a tensão dialética e a recusa de anulação do múltiplo pelo Uno ou do múltiplo pelo Uno, Ângelo Alves refuta, no entanto, a acusação de que isso seja hábito entre os católicos:

(...) de novo se vê a rejeição da posição católica, neste como noutros lugares, por deficiente interpretação ou por incompatibilidade com o mobilismo e relativismo adotados e fundamentais no criacionismo. Neste, a transcendência absoluta de Deus do teísmo cristão é entendida em sentido estático e tida como inconciliável com a existência do mundo.⁶⁷⁴

falar da «descida»).

⁶⁶⁹ Cf. Leonardo Coimbra, «Excerto», in *A Águia*, 2.^a Série, n.º 2 (1912), p. 51.

⁶⁷⁰ Cf. *idem*, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I. tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 175.

⁶⁷¹ Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra; Filósofo da liberdade e do amor infinito*, p. 66.

⁶⁷² Cf. Leonardo Coimbra, «O pessimismo e o optimismo», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004, p. 175.

⁶⁷³ Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra, filósofo, orador e político*, Porto, estratégias criativas, 2007, p. 93.

⁶⁷⁴ *Idem*, *Leonardo Coimbra; Filósofo da liberdade e do amor infinito*, p. 67.

Nesta crítica, Ângelo Alves marca a sua posição de acordo com o teísmo cristão e católico, recusando a incompatibilidade absoluta entre a transcendência (absoluta) de Deus e a criação do mundo, o Ser (absoluto) e os entes, enfim, entre o infinito (absoluto) e o finito⁶⁷⁵. Tal como esclarece nos *Prolegómenos*, considera que a primeira fase do pensamento de Leonardo Coimbra apresenta o acesso a Deus apenas pela via da imanência da experiência estética e da continuidade infinita, bem como pela via da perfeição moral. Mas reconhece, que depois passa a conceber o absoluto, não como uma Ideia abstrata, mas como Deus abscondito em presença humana a salvar o homens⁶⁷⁶, pelo amor da Encarnação e da Graça: «(...) imanência de Deus transcendente na Pessoa de Cristo, para que o homem possua a plenitude da Vida»⁶⁷⁷.

8.3.4. A correspondência entre a ordenação ontológica dos seres para o Espírito puro da Verdade e do Bem e a economia soteriológica da revelação

Após termos feito esta análise ao pensamento metafísico de Ângelo Alves e de termos aventado a relação deste com as filosofias gnóstica, grega e judeo-cristã, gostaríamos de fazer um breve sumário e de relevar o que nos parece ser uma aporia desta abordagem no contexto de um pensamento cristão.

Como vimos, a ontologia de Ângelo Alves assenta na radical e íntima relação entre o Ser e os entes, no sentido em que o Ser (que, em linguagem religiosa ou teológica, denomina-se «Deus») manifesta-se no ente, e o ente *existe por, subsiste em e tende para* o Ser. Nesta tendência (movimento da *para-sistência*), assinalada como intrínseca e necessária a todo o ente, vimos a tradução ontológica da noção básica escatológica segundo a qual tudo tende para Deus; dito de outro modo, pelas palavras de São Tomás de Aquino, «todas as coisas se ordenam para a bondade divina»⁶⁷⁸. Esta propensão é, pois, da natureza de todo o essente, traço ontológico indelével e definidor do progresso de tudo quanto é.

A primeira aporia que aqui entrevemos relaciona-se com o facto do movimento *para-sistente*, tido como intrínseco e necessário, parecer referir uma necessidade ontológica e escatológica que não é facilmente compreensível no contexto da revelação cristã. Por um lado, a possibilidade de uma condenação irreversível, a que Jesus alude várias vezes, qualificando-a até de eterna (em rigor, definitiva, pois eterno só Deus)⁶⁷⁹, introduz uma tensão no processo

⁶⁷⁵ Leonardo Coimbra recusa todos os «absolutos» no seu «criacionismo» (cf. Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra; Filósofo da liberdade e do amor infinito*, p. 94)

⁶⁷⁶ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos*, p. 226.

⁶⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 228.

⁶⁷⁸ Tomás de Aquino, *Suma contra os gentios*, Vol. II, Edipucrs, Porto Alegre, 1996, III, LXIV, 1.

⁶⁷⁹ Por exemplo, em Mt 25, 41: «Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno (αἰώνιον),

teleológico, superável, todavia, pelo entendimento de que o inferno é parte da justiça (e, portanto, também da bondade) de Deus e constitui-se como a contradição em que incorre aquele que, «feito para Deus», O rejeita definitivamente. Mas poderemos colocar sempre a questão: poderá essa contradição ter valor absoluto, terá o ser finito verdadeiro desejo de rejeitar em definitivo a Graça absoluta que Deus onnipotente lhe oferece? Poderemos dizer que Deus é onnipotente se a Sua bondade não plenificar todas as criaturas?

A segunda aporia refere-se ao facto de não nos parecer que haja na sua metafísica uma verdadeira perspetiva soteriológica. Com efeito, a inscrição «escatológica» que existe na natureza dos entes para Deus parece tornar irrelevante um processo de *redenção*: como pode entender-se a salvação trazida aos homens se ela (entendida como caminho para Deus) pertence à mais íntima estrutura dos essentes? Por outras palavras: se o homem propende para Deus, num processo *intrínseco* de transcensão, porque é necessário um processo *extrínseco*⁶⁸⁰ de redenção, operado por Deus numa economia soteriológica?

Podemos dizer que a ontologia de Ângelo Alves, na melhor das hipóteses, integra a dimensão da redenção no processo natural dos entes para Deus, identificando-a com o seu progresso *para-sistente*, embora não abra espaço para compreender porque necessitava o ente de ser salvo por uma iniciativa divina que excedesse a simples criação de tudo enquanto «para-Deus»? Colocando a questão de outra maneira, porque pôde haver, e de que calibre foi, o obstáculo que impediu que os homens, pela sua própria natureza, se salvassem? Além disso, como pode entender-se a providência de Deus, que São Tomás define como *ratio ordinis*⁶⁸¹? Porque necessita ela de execução por parte de Deus (assumindo como seu principal objetivo a salvação dos homens), se já está presente no próprio ser das criaturas?

Para respondermos a estas questões importa começar por identificar no pensamento do autor uma séria preocupação por definir em termos metodológicos e formais a relação entre os dados da fé e as operações da razão, destacando a importância da relação entre a Filosofia e a Teologia para uma séria e rigorosa compreensão da realidade do Mundo criado por Deus e destinado por ele à plenitude. Citando a encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II, defende que pela ação conjunta da razão e da fé o espírito humano pode ascender à contemplação da verdade: a primeira dada necessariamente com a natureza, a par da vontade, a segunda dada na liberdade da intervenção sobrenatural de Deus na história humana, ou seja, a razão procede da imanência da natureza e a fé procede da transcendência da graça⁶⁸².

que está preparado para o diabo e para os seus anjos!»

⁶⁸⁰ Na medida em que vindo de fora: de Deus para nós, e não o contrário.

⁶⁸¹ O «cuidado das criaturas» compõe-se, para São Tomás, da *ratio ordinis* (providência) e da *executio ordinis* (governo). Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Edições Loyola, São Paulo, 2001, q. 22, a. 1, ad. 2.

⁶⁸² Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos*, p. 174.

Recusando a oposição ou a justaposição entre razão e fé, o autor considera que as duas imprimem ao espírito humano um carácter de transcendência vertical ou de elevação ontológica que abre para a Verdade absoluta de Deus. Assim, recorrendo mais uma vez à Encíclica, identifica a origem comum deste desejo natural do homem em conhecer e em contemplar a verdade plena do Deus da criação que é também o Deus da revelação: «O desejo natural de conhecer a verdade e a Verdade absoluta é, em última análise, o desejo de conhecer a Deus e não tem outro fundamento senão o mesmo Deus, que criou o homem e determinou a sua natureza»⁶⁸³.

Temos, pois, a primeira resposta para a nossa questão: o autor não separa a criação da redenção e não opõe a natureza à graça, ou seja, recusa as perspectivas gnósticas que concebem a realidade natural como expressão de uma ação maligna ou de uma degradação do ser que a intervenção sobrenatural vem redimir ou resgatar de forma extrínseca. Em vez de fundamentar a sua soteriologia nas noções religiosas de queda e de redenção ou ontológicas de cisão e restauração ou reintegração, fundamenta-a nas noções metafísicas de criação e consumação, manifestação e plenificação, que supõem um dinamismo de completude e progressivo aperfeiçoamento: «(...) como a graça supõe e aperfeiçoa a natureza, assim a fé supõe e aperfeiçoa a razão, e a teologia supõe e aperfeiçoa a filosofia»⁶⁸⁴. Nesse sentido, afirma que o desejo de conhecer e de amar a Deus não advém apenas de uma intervenção sobrenatural de Deus pela revelação e pela presença do Espírito Santo, mas já está presente no coração do homem pela vontade de Deus que o criou com razão e com capacidade para receber a fé (duas asas): «As duas asas do conhecimento humano elevam-no à sua perfeição: fazem-no passar da representação à intuição, do discurso à posse conclusiva, da meditação distanciadora à presença unitiva, ao êxtase, à mística»⁶⁸⁵.

A providência de Deus começa a exercer-se no momento da criação e, através da harmonia entre a razão e a revelação invocada por Santo Agostinho (*credo ut intelligam e intelligo ut credam*), podemos superar, por um lado, a posição fideísta de desconfiança nas capacidades naturais da razão e, por outro lado, a posição racionalista e ontologista que atribui à razão natural aquilo a que só é possível ter acesso por via da fé divina, no reconhecimento de que não pode haver divergência entre as duas, porque, como afirma João Paulo II, «(...) o mesmo Deus que revela os mistérios e comunica a fé, foi quem colocou também, no espírito humano a luz da razão. E Deus não poderia negar-se a si mesmo, pondo a verdade em contradição»⁶⁸⁶.

O homem propende naturalmente para Deus e através da revelação é iluminado na consciencialização desse caminho e plenificado pela presença

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 188.

⁶⁸⁵ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸⁶ João Paulo II, *Fé e a Razão – Carta encíclica de João Paulo II*, Lisboa, Paulinas, 1998, p. 53.

espiritual e sacramental de Deus para que tende. A realidade apenas natural do homem nunca seria suficiente para a salvação do pecado do mal e para a garantia da imortalidade. Sem uma intervenção sobrenatural de Deus não é possível a participação plena na vida eterna de justiça, paz e amor: «A plenitude do Reino de Deus nunca será atingida somente pelo esforço do homem, mas será sempre iniciativa e graça de Deus em Cristo»⁶⁸⁷. Mas esta ação não se dá de forma justaposta ao dinamismo natural da realidade que tem em comum a mesma origem espiritual de Deus Criador, que é o eixo da verdade única e absoluta em torno do qual a fé e a razão se movem de forma circular e desnivelada, traduzida pela figuração helicoidal e espiralar: «E este movimento assenta na dialética, ou movimento pendular ascensional, desde o início, entre a fé e a razão, a filosofia e a teologia»⁶⁸⁸.

Esta correspondência entre a fé e a razão, a escatologia e a ontologia, está bem expressa na invocação que Ângelo Alves faz, em diálogo com Vagaggini, ao mistério cristológico do Concílio de Calcedónia, como forma de encontrar solução para os problemas ontológicos da coexistência e conciliação entre finito e infinito, imanência e transcendência, dualidade e unidade: «A *analogia fidei* que leva a ver em Cristo o modelo de todo o ser criado, feito por analogia com Ele, encontra na *analogia entis* um princípio supremo de razoabilidade e inteligibilidade»⁶⁸⁹. A crença num destino escatológico que não seja o Ser puro, pessoal, transcendente e criador de todas as coisas exige uma expressão ontológica retirada do movimento natural da inteligência humana que a depure dos resquícios míticos, para que possa ser razoável e digna de adesão⁶⁹⁰.

Ora, retomemos a primeira aporia: é possível encontrar razoabilidade para o dado religioso da condenação definitiva e da perenidade do mal na vida escatológica, fora da relação com o princípio originário de todo o ente, enquanto espírito inteligente, livre, necessário e misericordioso? É possível encontrar uma correspondência entre os dados da revelação sobre o destino do mal absoluto, descritos em algumas passagens da revelação bíblica (por distinção com outras que afirmam precisamente o contrário), e os argumentos racionais da ontologia adotada por Ângelo Alves?

Como já foi enunciado, na linha patrística de autores como Orígenes e São Gregório de Nissa e na linha neo-tomista de autores como Marèchal, Henri de Lubac e Karl Rahner, a metafísica de Ângelo Alves não aceita a possibilidade da coexistência eterna de dois princípios absolutos opostos e contraditórios. O ser é a única realidade infinita e absoluta e em Ângelo Alves identifica-se com o Deus pessoal e amoroso da fé, de que todas as realidades participam em diferentes graus de acordo com a sua diferença ontológica.

⁶⁸⁷ Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos*, p. 218.

⁶⁸⁸ Cf. *ibidem*, p. 189.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 154.

Recordamos como em diálogo com a fase *ideorealista* de teor *teísta* de Leonardo Coimbra, que no seu entender superou a fase anterior do *idealismo criacionista* de teor *panenteísta* (tudo em Deus em unidade social de relação amorosa)⁶⁹¹, o autor elogia como dado essencial dessa mudança metafísica o reconhecimento de que a compatibilidade na relação entre a Unidade do Ser Infinito e a multiplicidade dos seres se deve ao facto de coexistirem em níveis ontológicos distintos, desenvolvendo-se o conhecimento de Deus por analogia e a relação pela convivência amorosa na mediação dos seres criados e da Graça espiritual de Cristo⁶⁹².

Neste sentido da diferenciação ontológica que tem no Ser supremo a sua unidade essencial e universal, não só, não é possível compatibilizar a noção bíblica da vida gloriosa da Nova Criação, quando Deus for tudo em todos, com a noção bíblica do Inferno definitivo, como também não é possível compatibilizar este Mal definitivo com a noção metafísica do Ser supremo, único e absoluto que é Verdade, Bem e Beleza em plenitude e para o qual todos os seres tendem de forma ascensional, desenvolvendo pela inteligência, pela vontade e pela graça aquilo que já foi dado de forma incompleta pela natureza criada. A ascensão da finitude ao nível ontológico superior da Infinitude e da perfeição, o que só é possível por intervenção sobrenatural, não admite que prevaleçam as características limitadoras e imperfeitas da condição ôntica como o mal e a morte. Se em termos ontológicos, o mal relativo no plano dos entes é compatível com o Bem absoluto do ser, porque não é contraditório mas contrário, o mal absoluto ou definitivo é contraditório com o Bem absoluto não podendo coabitar com ele no mesmo nível de ser. Ora, o termo final da atividade do Eu é a união do eu consciente com a Consciência pura de Deus pela correlação entre o esforço da inteligência e da vontade e a graça do Espírito. Como refere o Pe. Joseph Maréchal, as faculdades intelectuais do homem inclinam-se, por sua intrínseca finalidade, para a visão beatífica⁶⁹³.

O destino da aniquilação ou da degradação definitiva só é aceitável na metafísica se tivermos como pressuposto ontológico e ético um radical dualismo, com princípios de ser independentes, opostos e irreduzíveis, usualmente chamados de Ser e Nada, Bem e Mal, Deus e Diabo. Acontece que o Nada absoluto, no mesmo nível ontológico do Ser, não é concebível porque é contraditório, o mesmo acontecendo com o Mal e o anjo maligno que são realidades relativas. Pressupondo esse dualismo contraditório, uns seres teriam como destino a luz e a perfeição, outros, as trevas e a incompletude perene. Ângelo Alves refere-se ao dualismo metafísico do mazdeísmo iraniano, que apresenta dois princípios antinómicos e coeternos e que provoca o dualismo

⁶⁹¹ Cf. Ângelo Alves, *Leonardo Coimbra, filósofo, orador e político*, p. 73.

⁶⁹² Cf. *ibidem*, pp. 92-93.

⁶⁹³ Cf. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Bruxelles, Desclée de Brouwer – L'Éd. Universelle, 1949, pp. 423-424.

cosmológico, ético e antropológico de criação-anticriação, bem-mal, espírito-corpo, influenciando o pensamento de todas as épocas⁶⁹⁴. Contra o dualismo gnóstico-maniqueu dos princípios metafísicos do bem e do mal, as afirmações do nada absoluto e do mal absoluto contradizem-se a si próprias, pelo que são destituídas de valor ontológico: os seus conceitos podem ser pensados, mas não os seus conteúdos porque não existem em si⁶⁹⁵.

Mas basta atender à sua metafísica da criação para compreendermos que não contém uma ontologia dualista, fundamentando-se na passagem do não-ente ou nada (relativo) para o ente-sendo que resulta do ato de um agente capaz de o causar de forma eficiente, o qual não pode ser outro ente. Uma vez que do nada nada se faz (*ex nihilo, nihil fit*), a constituição do essente ou ente exige a intervenção criadora de um princípio extrínseco ou causa eficiente com inteligência e vontade, ou seja, um espírito que põe na realidade a quidade possível delimitada pelo não-ser que a separa da totalidade de ser, como parte da perfeição do ser puro⁶⁹⁶. Por isso, o ente opõe-se ao ente de forma contraditória, na delimitação da diferença, mas em relação ao ser opõe-se de forma apenas contrária porque está para além dele, constituindo-se, na linguagem de Heidegger, como véu que cobre e descobre o ser puro⁶⁹⁷.

O sujeito agente da criação ou da passagem dos entes possíveis a entes-sendo, é concebido como o ser puro, único, absoluto, infinito, transcendente. Este fundamento último, enquanto plenitude de ser e causa primeira, é inteligência pura e vontade pura, ou seja, puro espírito que está na origem e na consumação do Mundo⁶⁹⁸. Como refere Ângelo Alves, a nossa origem e o nosso destino estão no mistério da Trindade, o Ser supremo que é exclusão absoluta, infinita e eterna do Não-ser, plenitude de perfeição, que, por analogia, tem de ser concebido com todas as perfeições da experiência humana que é o ente mais perfeito do Universo. A pessoa distingue-se pela inteligência e pela vontade livre, realizando-se na intercomunhão do Amor⁶⁹⁹. O nosso destino é esta comunhão na plenitude amorosa do Ser puro que é Verdade, Amor e Beleza⁷⁰⁰.

8.4. Transcendência, imanência, relação: o “logos” do acto religioso, no pensamento de Manuel da Costa Freitas

⁶⁹⁴ Cf. Ângelo Alves, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoaes, Pessoa, p. 37.

⁶⁹⁵ Cf. *idem*, *Prolegómenos*, p. 116.

⁶⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 101.

⁶⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 102.

⁶⁹⁸ Cf. *ibidem*, p. 134.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p. 195.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, p. 197.

Américo Pereira

O pensamento do Pe. Prof. Doutor Manuel da Costa Freitas acerca do ato que constitui o próprio que distingue e define a religião é vasto e profundo e podemos encontrar traços seus em muitos dos escritos que o Mestre franciscano nos legou, e que perpassam os escritos propriamente dedicados a temas de filosofia e fenomenologia da religião ou ainda os especificamente teológicos, também os que se debruçam sobre questões ontológicas, metafísicas, éticas e até de filosofia do conhecimento. São ainda rastreáveis traços de tal preocupação nos textos que dedica a Autores, de que destacamos Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Boaventura, João Duns Escoto.

A ontologia e a metafísica presentes no pensamento filosófico e teológico de Manuel da Costa Freitas, cujo estudo sistemático e aprofundado está por fazer, em muito devem a sua estruturação lógica e propriamente ontológica – não há outro modo de o dizer – ao binómio *imanência-transcendência* bem como ao que faz destes elementos atomicamente considerados precisamente um par, a categoria, melhor, *o ato* de relação.

Não é possível perceber cabalmente o pensamento de Costa Freitas sem nele se intuir que tudo no real se funda nesta relação metafísica entre transcendência e imanência – a alternância de prioridade dos termos ao longo deste nosso estudo não é casual, mas adequa-se, caso a caso, ao sentido da relação.

Quando, por exemplo, num texto filosófico técnico como o da entrada «transcendência» da Enciclopédia *Logos*,⁷⁰¹ o autor afirma que o termo exprime «as mútuas relações de alteridade e hierarquia entre os seres finitos e, mais propriamente, a essencial diferença de Ser absoluto ou Deus em relação a todos os seres por Ele criados», expõe o seu próprio entendimento acerca do que é a transcendência, na relação com a imanência, que, através da relação, cria, pondo a distinção fundamental entre o uno, que, infinito, evita, por contradição absoluta, o nada, e o múltiplo, que é isso cuja realidade necessariamente diferenciada se deve à relação com o uno, relação que é sempre fundamentalmente ambígua como transcendência do princípio ao principiado, do criador ao criado, mas, no mesmo ato, imanência, pois, pela relação, subtilmente, o princípio está presente no principiado, o criador no criado, sem que haja qualquer confusão, sem que um seja redutível ao outro, bidireccionalmente. A diferença é sempre infinita entre princípio e principiado, entre criador e criatura. É esta infinitude em ato que impede a confusão.

O sentido desta ambiguidade ontológica fundadora do real compreende-se nisto que é o absoluto da gratuidade do ser, do ato, como dom: se a

⁷⁰¹ Todas as citações são retiradas da obra: Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres. Itinerários filosóficos*, Vol. I, Lisboa, Verbo, 2004; para esta entrada, nesta obra republicada, pp. 775-778.

relação da transcendência com a imanência desaparecesse, imediatamente a imanência desapareceria. A transcendência, em si, permaneceria.

Por um lado, temos um abismo aparentemente inultrapassável entre o absoluto do ser e o ser relativo, parecendo tal distância ontológica marcar uma transcendência de tal modo forte que se revela absoluta, isto é, impassível de relação, não merecendo sequer a designação de «transcendência», a qual, logicamente, obriga a uma referência relacional. Por outro lado, a menos que se negue néscia ou histrionicamente a realidade do relativo, do diverso ontológico, do «imanente», não é possível justificar cabalmente do ponto de vista metafísico a sua presença ontológica senão recorrendo, logicamente, a algo de não-imanente, que suporte tal justificação, que, como Platão muito bem percebeu – e o Pe. Costa Freitas bem o evoca na referida entrada enciclopédica –, tem de ser lógico-ontologicamente, logo, metafisicamente, anipotético, mais propriamente auto-tético de modo absoluto: assim o Bem platônico ou a sua versão reduzida na forma do Motor imóvel/Ato puro de Aristóteles.

As soluções de recurso para esta questão, como a declaração majestática da eternidade do mundo, dos átomos, de demais princípios ou elementos, de nada serve, pois apenas se limita a recusar-se a pensar criticamente algo que não dispensa quer a posição tética da questão quer a sua manipulação noético-crítica.

«De onde o ser?»; ou «de onde o ato?»: eis a questão primeira que marca todo o possível pensamento propriamente humano acerca do absoluto do sentido, sem adjetivação.

A imanentização dos ditos princípios – que, assim, não são propriamente princípios alguns – faz do todo do ser uma espécie de bolha ontológica só com «dentro», nesta sua mesma interioridade ou imanência se esgotando absolutamente.

A não transcendência do princípio implica que não apenas este último se encontre relativamente em cada um de seus principiaados, mas que com eles coincida. Se com eles não coincidir como se distinguir princípio de principiaados? Em que especial apartado ontológico imanente se situa o princípio para que não se confunda com os principiaados? Mas, se há esse apartado, não constitui tal uma forma perversa porque falsa de transcendência, apenas disfarçada de imanência especialmente diferenciada?

Poder-se-á invocar um sentido hierárquico, aliás muito querido ontologicamente ao Pe. Freitas, remetendo o princípio ou para a base da hierarquia, como seu fundamento imanente, ou para o seu ápice, como seu culminar ou realidade suprema. Assim, haveria uma distinção ontológica através do escalonamento hierárquico. Mas como é que se estabelece a hierarquia partindo da pura imanência? Por que é que a imanência não é a-hierárquica, noção de difícil distinção real de essa outra que é a de «anárquica»?

O que é que estabelece a diferença ontológica imanente que constitui a possibilidade e, realizada esta última, a realidade da hierarquia? O que é que

faz de uma realidade eterna puramente imanente e sem outra relação que não a que tem consigo própria imanentemente uma realidade diferenciada? De onde surge o absoluto da diferença numa pura imanência?

É certo que se pode varrer a questão para baixo da mesa crítica do pensamento fazendo como os antigos atomistas, que compuseram um cenário ontológico – aqui, não há metafísica possível – à medida do que queriam propor como modelo ontológico do real: os átomos são eternos, em número infinito, infinitamente diferenciados, em infinito movimento eterno também num infinito vácuo atômico circunstante também eterno. Este vácuo é a possibilidade lógica de movimento, dado que o pleno atômico sem interstícios vazios implicaria um eterno não-movimento. A esta possibilidade lógica de movimento chamamos «espaço».

Neste horizonte ontológico não faz qualquer sentido, porque para tal foi especialmente preparado, perguntar como é que isto veio a ser; por que razão há isto e não o “nada”; por que razão o absoluto da presença de estes quaisquer elementos constitutivos e não outros, também quaisquer. Toda a conformação ontológica é um dado dogmaticamente posto e afirmado como indiscutível, porque a sua discutibilidade imediatamente relevaria e revelaria a sua inconsistência lógico-ontológica.

Todavia, há que perguntar: em que é que tais dados se baseiam? Em que tipo de experiência humana foram hauridos? Na experiência da infinitude?; na da eternidade? Na da relação vivida entre o absoluto da imanência em ato e o lógico contraditório, o nada?

Há apenas um problema epistemológico e antropológico em tudo isto: é que *nenhuma destas experiências é humanamente possível*.

A experiência que é humanamente possível, e de que o pensamento de Costa Freitas parte para pensar as categorias aqui em análise, bem como o seu campo de aplicação epistemológica que é o da religião e do sagrado em geral, é a do contacto inteligente plurímoto com a presença do diverso dos seres, num perpétuo fluir, que, ainda assim, não aniquila quer cada sujeito da experiência quer os seus possíveis e reais objetos.

É a problemática do velho Heraclito que aqui reencontramos, essa de um infinito de movimento e de diferenciação, de tensão entre contrários em permanente dialética que, todavia, não só não destrói isso que é o mundo, como, pelo contrário, o ergue e o mantém sendo através do movimento, em seu absoluto.

Topamos, de novo, com pares dialéticos fundamentais: uno e múltiplo, absoluto e relativo, movimento e absoluto do movimento (não «repouso», como erroneamente se costuma dizer), princípio e principiado, produtor e produzido, criador e criatura. Todos estes pares pressupõem sempre uma anterioridade lógica e ontológica da relação sobre os relacionados. É esta relação que implica lógica e ontologicamente a ambiguidade da transcendência anteriormente trazida à colação. É esta relação que torna impossível, havendo

ser, qualquer, salvo o absoluto do ser – este é absolutamente isolado, desde que não haja relação – *não haver imanência*.

Ora, a experiência humana não é uma experiência de absoluto do ser em sua infinitude, de eternidade do ser, mas da sua contingência, da sua não-necessidade lógico-ontológica, da sua não-eternidade. A experiência humana é uma experiência de radical finitude; de sentido de um começo, de sucessivos desaparecimentos no e do ser – por exemplo, sempre que adormecemos totalmente –; de precariedade vital, existencial; de mortalidade anunciada dia após dia, na forma do nada de mim vígil e do nada dos outros que cessam o seu ser mundano, o único a que ainda e sempre temos acesso.

A que estranho universo ir buscar as noções experimentadas de eternidade, de necessidade, de ser absoluto, de princípio? Certamente não a esta nossa quotidiana em que tudo escapa a tais noções.

A pura imanência não dá qualquer destas noções porque nenhuma delas é passível de ser dada numa experiência puramente imanente e sem referência a algo mais do que a pura imanência.

Parte-se sempre de uma radical contingência. Este mundo da radical contingência é o mundo do *profano*. Não ainda por relação dialética com o sagrado – que ainda não está dado na experiência –, mas porque, sendo assim, é o *insignificante*. Repare-se na comum insignificância profana do movimento que vai constituindo a vida cultural, no seu sentido mais lato, do mundo hodierno e do que que tal significa percebido através desta perspectiva.

Se a experiência humana fosse confinada ontologicamente apenas a este tipo de radical imanência total, nunca emergiria de uma profanidade dificilmente compatibilizável com o que se entende por «humanidade».

O que rompe esta pura horizontalidade de deserto semântico da experiência humana é precisamente isso que é, por definição, o «sagrado». Este é a marca absoluta de uma diferença ontológica inexplicável através do simples recurso à interioridade ontológica imanente.

O sagrado é o ressaltado ontológico que torna um ato significativo, verdadeiramente significativo: é que todos os outros não são significativos; semanticamente não existem; por isso são «profanos». É o retrato, aliás, muito atual, de um mundo dessacralizado, isto é, des-significado, em termos fundamentais: por tal, tudo se equivale, «é tudo igual», «é tudo o mesmo», «nada vale a pena», dado que não é possível nele haver verdadeiro significado.

O sagrado, a religião por ele possibilitada como relação, nasce, então, nesta relação ontológica entre o domínio comum dos significados necessariamente imanentes e os significados necessariamente transcendentos. Esta relação ontológica é propriamente metafísica ao relacionar o âmbito da imanência – também passível de receber o nome de «natureza» ou de «isso que se move» – com o da transcendência, trans-natural.

No entanto, para Costa Freitas, a transcendência anda sempre a par com a transcendentalidade, pois, precisamente por causa da relação que

trabalhamos, toda a transcendentalidade é fruto da transcendência, tudo o que é necessário e universal no âmbito do diferente dos seres deve-o ao transcendente. Por outro lado, é através da transcendentalidade ontológica que o transcendente está presente no âmbito do imanente. A transcendentalidade é o absoluto da relação entre o transcendente e o imanente. A transcendentalidade não relativiza propriamente o imanente. O que aqui encontramos, nesta relação fundadora, são três absolutos irreduzíveis, na sua diferença ontológica: o absoluto do transcendente, o absoluto do imanente, o absoluto da transcendentalidade como presença universal e necessária, mas não redutora, do transcendente no imanente. Em termos teológicos puros, esta transcendentalidade, que é ato de relação, recebe o nome de amor.

O transcendente imanentiza-se na forma da presença estruturante no seio do imanente, no que é o ato de criação: são todas as formas ontológicas estruturais, isso que, no dizer de um Heraclito, é a marca do «Logos» no que se movimenta.

Ora, a experiência do sagrado, em que a religião se funda, nas palavras do Pe. Freitas: «caracteriza-se, deste modo, por uma espécie de contacto vivo com algo de transcendente e inefável.»⁷⁰². Ainda: «o sagrado permite que o *homo religiosus* entre em contacto, em relação com a fonte e totalidade do sagrado, como o sagrado como Realidade Transcendente.»⁷⁰³.

A intuição atual da ameaça do absurdo de uma total infundamentação do movimento e a intuição do absurdo de se pensar uma ordem presente sem fundamentação axiomática última que escape à também sempre presente ameaça do caos, leva o ser humano a pôr, citamos: «o problema do ser a partir da experiência da diferença entre o ser das realidades finitas e contingentes e o *ser enquanto ser*.»⁷⁰⁴

É importante perceber-se que é, ainda, a relação entre a transcendência e a imanência, porque precisamente *cria* a imanência como presença do absoluto – o tal ser enquanto ser – no tempo, no espaço, no movimento, que permite que a própria sacralidade das coisas e dos atos possa variar, revestindo a relação entre transcendência e imanência, como vivida por cada pessoa, valores ontológicos diferenciados, sujeitos não ao capricho psicológico, mas à *intuição do absoluto ontológico presente em cada coisa*, em cada ato. É este absoluto que é a marca do transcendente no imanente.

Assim sendo, pode Manuel da Costa Freitas afirmar claramente:

«Embora as fronteiras entre o sagrado e o profano estejam sujeitas a flutuações constantes – as coisas sagradas podem perder o seu carácter sagrado do mesmo modo que as coisas profanas podem tornar-se sagradas –, qualquer realidade naturalmente profana só

⁷⁰² *Ibidem*, p. 600.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 602.

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

aparece investida de carácter sagrado na medida em que se torna um lugar privilegiado da manifestação do divino, ou seja, uma *hierofania*. Como pórtico ou limiar de um *fora* em relação a um *dentro*, o profano assinala não só uma diferença ontológica mas sobretudo a possibilidade da passagem de uma a outra de duas dimensões originais do ser.»⁷⁰⁵

Esta passagem nos dois sentidos é possível apenas por causa da *transcendentalidade da presença do transcendente no imanente*, na relação com a inteligência humana. Sem ela, apenas uma especial parte do real poderia ser sagrado, não todo ele.

Na sua transcendentalidade humana no sentido exposto, a religião é constitutiva da relação de todo o ser humano com o real na forma de sentido. E não há outra forma. Assim, deste ponto de vista ontológico, todo o ser humano é sujeito religioso porque todo ele tem uma relação de sacralidade e de profanidade, sempre ambas, com o real.

A religião, deste modo, no seu âmbito mais profundo, que é ontológico, não é algo de «religioso», mas de, já se adiantou, «ontológico», abarcando todas as dimensões fundamentais da realidade humana, em tantas formas quantas as relações pessoais dos seres humanos com a realidade, própria e terceira, antropológica, cultural, natural, trans-natural.

Pode, então, o Prof. Costa Freitas dizer:

«De modo análogo, o tempo da experiência religiosa é uma sequência de esforços para assegurar a eternidade (memória, ritos e celebrações) por oposição a um tempo profano que não passa de uma duração evanescente na qual se diluem e consomem os actos insignificantes e ilusórios da existência quotidiana.»⁷⁰⁶

8.5. Jorge Coutinho: Redenção e escatologia no horizonte da Verdade

Teresa Dugos-Pimentel

No contexto da presente coletânea de estudos dedicados à Redenção e à Escatologia na cultura portuguesa, e recuperando o núcleo epistemológico proposto pela organização, o de *redenção escatológica*⁷⁰⁷, bem como o escopo

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 604.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ Cf. AA.VV., *Redenção e Escatologia – Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, coordenação de Samuel Dimas, Renato Epifânio e Luís Lóia, vol. I – Idade Média –

de a este se atender pelo prisma de se constituir como objeto de *reflexão filosófica*, permitimo-nos afirmar que a obra de Jorge Coutinho (1939-2015)⁷⁰⁸ pode ser interpretada como não sendo estranha àquele núcleo, se atendermos à textura que lhes é comum, ou seja, a de se apresentarem como plataformas para uma interpretação crítica do que se convencionou designar por *cultura pós-moderna*⁷⁰⁹. Crítica, por um lado, ao pendor anti-metafísico designadamente presente nas linhas do historicismo e do positivismo, que tentam reduzir o acesso à realidade por via da ciência experimental, e, por outro, crítica à via que preconiza a *morte de Deus* e, consequentemente, de todos os valores de referência, como no perspectivismo e no desconstrucionismo.

tomos 1, Nota de Rodapé Edições, Paris, 2015, pp. 17-21.

⁷⁰⁸ Jorge Peixoto Coutinho, ou como assina, Jorge Coutinho, nasceu em Alvarães (Viana do Castelo). Foi sacerdote da Arquidiocese de Braga, tendo recebido a ordenação sacerdotal em 1962 e, desde 1985, foi cônego da Sé de Braga, bem como, e desde 2003, o Arcediago do Cabido da mesma Sé. Foi professor nos seminários arquidiocesanos; Vice-Reitor do Seminário de Santiago (1970-1974) e Vice-Reitor em exercício das funções de Reitor do Seminário Conciliar (1974-1980); e Secretário do Conselho Presbiteral de Braga (2000 a 2010). Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1965-1967) e em Filologia Românica pela Universidade de Coimbra (1965-1974), e doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (1995), foi diretor do Instituto Superior de Teologia de Braga (1977-1980), membro ordinário nomeado do Conselho Superior da Universidade Católica Portuguesa (UCP), de 1978-1981, Diretor Adjunto do núcleo de Braga da Faculdade de Teologia da UCP (1987-1991), membro nato do conselho da Direção (1987-1991) e do Conselho Científico da mesma Faculdade (desde 1996), membro do Conselho Editorial da Universidade Católica Editora (2000-2008) e membro do Centro de Estudos do Pensamento Português (CEPP). Foi diretor da revista *Theologica* (Faculdade de Teologia-Braga – UCP) e diretor editorial da coleção «Memorabilia Christiana» da mesma Faculdade. Como docente nas Faculdades de Filosofia e de Teologia da UCP, lecionou, principalmente, Filosofia do Conhecimento, História da Filosofia Medieval, Teologia Filosófica, Fenomenologia e Hermenêutica da Religião, sendo o domínio científico de atuação as áreas de humanidades: Filosofia, Ética e Religião. Jubilou-se em 2010, tendo continuado a publicar. A sua obra encontra-se dispersa, nela se abrigando dezenas de títulos entre conferências, recensões, artigos, verbetes e uma tradução, não esquecendo as publicações em livro, bem como capítulos de livro. Sobre a sua obra daremos a devida referência ao longo do nosso estudo. Por outro lado, e não havendo até ao presente qualquer reunião da obra de Jorge Coutinho, tomámos como fontes: a informação constante do Portal DeGóis, as informações bibliográficas do próprio, colhidas dos seus textos, testemunhos e a nossa investigação em várias bibliotecas portuguesas.

⁷⁰⁹ Jorge Coutinho é um crítico da cultura pós-moderna, sobretudo no que nela há de falência da Verdade e da Razão. São muitos os lugares da sua obra onde podemos encontrar tal crítica. Escolhemos a citação que se segue por ela representar uma espécie de resumo da sua crítica: «Agora, quando se inicia o século XXI, deparamo-nos com o “adeus à razão” (Feyerabend) ou com uma razão à deriva de si mesma no campo filosófico e humilde perante si mesma no campo científico. Com isso proclama-se a superação da metafísica (Heidegger) – por alguns exacerbada em “fim da metafísica” –, o carácter contingente de toda a verdade (Rorty) e a instauração do “pensamento débil” (Vattimo). Já não há nada de absoluto, nada de verdadeiro ser e nem de verdadeira verdade. O nihilismo profetizado e já instaurado por Nietzsche atinge o seu paroxismo. A “era do vazio” (Lipovetsky) está aí.» (Jorge Coutinho, «A voz da terra e a voz da Igreja – Entre Gianni Vattimo e Raul Brandão», in AA.VV., *Humanística e Teologia*, 33:2, 2012, pp. 325-331, p. 327.)

Não arriscaremos muito se afirmarmos que os frutos daquelas tendências devieram em atitudes tão violentas como uniformizantes, tais as do *laicismo agressivo* e do *cientismo fundamentalista*⁷¹⁰. São linhas que nascem da figura típica da suspeita e que veiculam os mais diversos ceticismos, ateísmos⁷¹¹ e agnosticismos, assim rejeitando ou deixando em suspenso tudo o que possa soprar dos ventos da *fé* ou da *confiança ontológica*, enquanto legítimas vias de acesso à realidade. Por isso, a recuperação dos temas como os da redenção e da escatologia, para o presente do espaço público, constitui passo importante, já que, lidando uma e outra com as questões últimas do Ser, na sua Verdade e no seu Sentido, o mais originário e o mais profundo, contraria os pendores que acima identificámos e que agora se podem resumir numa espécie de *enclausuramento* da realidade, nomeadamente da dos terreiros onde vigem a vida humana e o mundo. Redenção e escatologia podem, mesmo, contrariar a cristalização da cultura no seu vetor antropocêntrico, e mesmo antropolátrico, ao exibirem a pertinência do religioso e do metafísico e apontando para os planos prósperos de ambos. É que a não ser assim, se tudo estiver absorvido no humano do homem e mantendo-se a exigência de este lóbrigar, só no universo o sentido e o destino do *mesmo* homem, e em função do *mesmo* homem, configurarão um legado de natureza circular e alterofágica. Dito de outro modo: uma cultura que não acarinhe a expressão viva do numinoso e o encontro com o Outro e com os outros é uma cultura morta.

A obra de Jorge Coutinho, sendo de aspiração filosófica (obra de quem deseja a Verdade e empreende a sua busca perene), é, por sua vez, fortemente permeável à emergência de elementos de natureza teológica, bem como temperada e animada por uma atmosfera poético-religiosa. Bastaria uma rápida passagem pelos títulos dos livros⁷¹², *Os Caminhos de Deus nos Caminhos*

⁷¹⁰ Estas duas expressões encontrámo-las no texto de Jorge Coutinho intitulado «Em Torno de *A desilusão de Deus*, de Richard Dawkins» (in AA.VV., *Didaskalia*, XXXVIII, 2, 2008, pp. 483-497), artigo que constitui uma receção em Portugal daquela obra. Começa Jorge Coutinho por afirmar: «O grave do caso é que este livro é um sinal de uma renovada militância ateuista e da presença exacerbada, no mundo da cultura, de um autêntico fundamentalismo cientista, ao serviço de uma cultura sem Deus.» (p. 483). Ao longo do artigo, Jorge Coutinho vai desmontando os argumentos do biólogo Richard Dawkins, elencados num ambiente de grande confusão e ignorância epistemológica. É um artigo onde o leitor, habituado à serenidade argumentativa de Jorge Coutinho, se depara com uma forte irritação por parte do filósofo português, conforme sobressai das seguintes passagens: «Cientista de renome, reconhecidamente famoso no campo da biologia, Dawkins comete um abuso epistemológico ao entrar num terreno que lhe é estranho e em que é incompetente: o da filosofia e, mais ainda, da filosofia sobre Deus, que necessariamente releva do âmbito e dos procedimentos próprios do pensamento metafísico.»; «O livro, assenta assim, todo ele, na base falsa de um grosseiro erro epistemológico.» (p. 488.)

⁷¹¹ Sobre uma *gravíssima crise da verdade* e sobre o ateísmo como *bloqueador da Verdade*, vide Jorge Coutinho, «A experiência do ateísmo», in AA.VV., *O presente do homem – O futuro de Deus. O lugar dos santuários na relação com o sagrado*, ed. Santuário de Fátima, 2004, pp. 203-219.

⁷¹² Em formato de livro são de registar, ainda: *Teixeira de Pascoas: O Poeta e a terra*, de 1998, publicado pela Amarante Magazine; e o de 2005, *Prof. Doutor Amadeu Torres (Castro Gil). Elenco*

do Homem – Introdução ao Mistério da Salvação (1988), *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico* (1995), *Filosofia do Conhecimento* (2003), *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer* (2010)⁷¹³ e, a título póstumo, *Elementos de História da Filosofia Medieval* (2016)⁷¹⁴, para comprovar, por um lado, como na ação do pensar de Jorge Coutinho se cruzam, em *articulação convivente*, os terreiros filosófico, teológico, poético e religioso, e, por outro, como a sua obra é exemplo de como a metafísica e a questão de Deus, ou a questão do Mistério, continuam vivas, apesar das tendências contemporâneas para as remeter ao olvido.

Em traços muito gerais, estamos em face de uma obra tão versátil quanto erudita, a que se juntam àqueles títulos os inúmeros artigos⁷¹⁵, verbetes de enciclopédia, capítulos de livro⁷¹⁶ e uma tradução⁷¹⁷, remontando a primeira publicação a 1969⁷¹⁸, nela revivendo, também, o pensamento português, com as figuras de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, Almeida Garrett, Guerra Junqueiro, António Sérgio, Raul Brandão, Álvaro Ribeiro ou Virgílio Ferreira, e, sobretudo, Teixeira de Pascoaes⁷¹⁹, a quem Jorge Coutinho dedicaria

Bibliográfico Geral, publicado sob a chancela da Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.

⁷¹³ Sobre o cruzamento entre filosofia e teologia é significativo o testemunho de João Duque prestado no «Prefácio» a esta obra de 2010: «Ao relativizar distinções secundárias, esta abordagem coloca-nos naquela região onde importam os pensamentos essenciais ou fundamentais e não tanto os caminhos que a eles conduzem. Por isso, nessa região elevada, as distinções académicas entre filosofia e teologia – que provocam arrepios em certos ouvidos, quando escutam um programa de teologia filosófica, como se fosse um círculo quadrado – tornam-se precisamente isso: apenas académicas.» (p. 10)

⁷¹⁴ Publicação organizada por Álvaro Balsa e a cargo da Faculdade de Filosofia de Braga.

⁷¹⁵ Constantes nomeadamente nas seguintes publicações: *Theologica*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *Didaskalia*, *Nova Renascença*, *Humanística e Teologia*, *Communio* ou a *Revista da Faculdade de Letras*.

⁷¹⁶ De que se destaca «O pensamento poético de Teixeira de Pascoaes», in AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, direção de Pedro Calafate, volume V, tomo 1 (O Século XX), Editorial Caminho, Lisboa, 1999, pp. 25-53. Tal capítulo é um resumo do já referido livro sobre Pascoaes e contextualiza-se, naquele volume, em «As vias de superação do positivismo a partir do período republicano».

⁷¹⁷ André Wénin, *Coração e afectividade humana no primeiro testamento*, tradução de Jorge Coutinho, in AA.VV., *Theologica*, X, II Série, vol. 46, fasc. 1, 2011, pp. 47-62.

⁷¹⁸ O primeiro artigo intitula-se «Tempos de crise. Reflexão sobre o movimento da história», in AA.VV., *Theologica*, 4, 4, 1969, pp. 225-241.

⁷¹⁹ Além dos já mencionados, Jorge Coutinho é autor de muitos títulos dedicados a Pascoaes, como, por exemplo, o verbete «Pascoaes, Teixeira de», in *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, coord. de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2016, pp. 398-401. Não podemos esquecer o texto publicado na revista *Theologica* (2.^a série, 39, 2, 2004, pp. 429-442), de transcrição, introdução, comentário e notas a *Jesus: Cartilha de Teixeira de Pascoaes*. No que respeita a artigos publicados em revistas, visitaremos alguns deles ao longo do nosso estudo, sendo importante realçar um título a que, de um modo muito particular, fomos sensíveis, pela valorização positiva da Natureza que nele se espraia. Referimo-nos a «Teixeira de Pascoaes: Um

uma boa parte da sua obra escrita. Ao poeta-pensador da saudade regressaremos mais adiante. Obra cinzelada ao abrigo do princípio-atitude da *humildade epistemológica*⁷²⁰ – um dos aspetos, agora, positivos que Jorge Coutinho vislumbra na *cultura pós-moderna* –, mas que recusa ser «escrava da cultura do fragmento»⁷²¹, os seus conteúdos são exibidos com clareza argumentativa sem sacrificar, todavia, as competências literárias do discurso. Aliás, são as possibilidades discursivas acerca da realidade e do Ser, abertas pela natureza hermenêutica⁷²² da linguagem e do pensamento, que são aproveitadas em benefício daquilo que constitui a mola de sistematização (sem cair em absolutismos ou dogmatismos) da obra de Jorge Coutinho: a Verdade⁷²³. Porém,

Camponês que Pensa» (in, AA.VV., *Revista da Faculdade de Letras – Teixeira de Pascoaes*, II Série, Volume XXI, Porto, 2004, pp. 201-208), ao longo do qual Jorge Coutinho explora o que podemos designar como a *realidade campesina do pensamento*. Escreve: «Como é bom de ver e como já ficou sugerido, “camponês” não é aqui um qualificativo sociológico da pessoa de Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos, mas um modo de ser ou de estar no mundo do poeta pensador Teixeira de Pascoaes.» (p. 201.)

⁷²⁰ Este princípio-atitude está assumido em vários textos, designadamente em «A verdade entre a força e a fraqueza – Da hodierna condição da verdade», in AA.VV., *Didaskalia*, XXIX, 1999, pp. 433-452. Aqui se explorando a perspectiva antinómica – da força e da fraqueza – da verdade: «O homem deste tempo é por isso também convidado a aceitar que sempre devemos considerar-nos peregrinos, adoradores, servidores da verdade, muito mais que donos em sua posse de todo inabalável, ciente de que, se a verdade é de si mesma luminosa ou luminosa [...], esse esplendor não se manifesta sempre como tal à nossa consciência.// Esta humildade epistemológica está hoje consagrada no próprio campo da investigação científico-experimental. Os verdadeiros cientistas sabem agora que pouco sabem, que as suas descobertas são mais hipóteses provisórias, e muitas vezes operativas, do que teses acabadas e definitivas.» (p. 444.) Aquele princípio casa-se, admiravelmente, com as palavras de Pinharanda Gomes, escritas no âmbito da receção da já referida obra, *Filosofia do Conhecimento*, e, muito lucidamente reunidas segundo o título «À Margem da “Filosofia do Conhecimento”», in AAVV., *Theologica*, 2.^a série, 45, 2, 2010, pp. 465-471. Escreve Pinharanda Gomes: «Como se aprende na aula de Jorge Coutinho, conhecer é pensar e o pensar opera por carecer da verdade.» (p. 471) E em jeito de remate do texto: «O debate agónico entre a ciência que tudo sabe e a filosofia que apenas deseja saber continua vivo e reaparece nos momentos finais da lição de Jorge Coutinho, – nem a metafísica deve arrogar-se o domínio das coisas com saber absoluto, nem a hermenêutica deve alimentar a soberba da negação de valor a toda a metafísica tradicional. Tanto supõe uma catequese da humildade.» (*Ibidem*.)

⁷²¹ Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003, p. 6.

⁷²² Conhecedor da corrente alemã da Nova Hermenêutica e dos desenvolvimentos que colheria na contemporaneidade, nomeadamente pelas suas figuras de proa, como M. Heidegger, P. Ricoeur e H.-G. Gadamer, Jorge Coutinho concederá à acção da interpretação o lugar da verdade *para nós*.

⁷²³ No artigo, «Morte de Deus, niilismo e relativismo: Incidências pastorais», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, 46, 2, 2011, pp. 273-287, texto de maior incidência pastoral, exorta a que a Verdade seja mais da natureza da procura do que do encontro: «No universo cultural pluralista que é o nosso, importa ter isso bem em conta, renunciando a um certo hábito de pensamento único, identificado com o nosso pensamento cristão e católico, renunciando consequentemente a toda a tentação de sermos nós os cristãos os únicos detentores de toda a verdade, donos dela para (apenas) a debitar aos demais. Se como diz o povo, “a verdade é só uma”, em relação seja o que for, é também verdade que

e precisamente, no que à Verdade respeita, a consideração hermenêutica da filosofia terá de ser enquadrada no atávico e denso veio que compreende, não só a cultura filosófica, mas também a cultura teológica, pelo qual o ser e a verdade coalescem, não somente no campo onde abrem para uma filosofia do conhecimento, mas também e sobretudo pela abertura que podem oferecer, já no âmbito de uma filosofia do ser, para a auscultação daquela zona ou patamar, por assim dizer, de fronteira, onde a razão filosófica dá lugar à Graça e ao Mistério, e cujo esteio de sustentação não corresponde, somente, nem sobretudo, ao do tecido cultural, nem depende estrutural e fundamentalmente da definição desta ou daquela mundividência, representando, pois, estes estratos mais o sentido da pluralidade de caminhos de atendimento à Verdade.

Neste sentido, propõe Jorge Coutinho que se atenda à Verdade segundo quatro posições: a verdade *em si*, a verdade *em nós*, a verdade *para nós* e a verdade *entre nós*. Estas quatro posições estão amplamente desenvolvidas em *Filosofia do Conhecimento*⁷²⁴ e obedecem a uma organização que assenta na absoluta prioridade do ser sobre o conhecer e o pensar, na determinação da Verdade⁷²⁵. Neste ponto, é importante realçar que, na obra de Jorge Coutinho, enleiam-se duas grandes tradições filosóficas, a patrística e a escolástica, de que sobressaem, respetivamente, as obras de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino. Seguindo o impulso de *Filosofia do Conhecimento*, e no âmago do «fundamento da verdade em si»⁷²⁶, surgem aquelas definidas, a primeira pelo *idealismo ontológico*⁷²⁷, na linha de Platão, e a segunda pelo *realismo ontológico*⁷²⁸, na linha de Aristóteles. Aquelas duas tradições estão, também, visíveis, quer em *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus* (no contexto de uma teologia filosófica) quer em *Elementos de História da Filosofia Medieval*. Ora, e aqui chegados, perguntamos, para qual daquelas linhas tende a obra de Jorge Coutinho? Ainda, na linha do fundamento da verdade

os acessos a ela, as aproximações da mesma e as suas expressões são múltiplos e variados. A verdade em si de muitas coisas é, de facto, muito mais da ordem da procura do que do encontro.» (p. 286.)

⁷²⁴ O tema da verdade surge na segunda parte do livro, intitulada «Conhecimento e verdade» (cf. *Ibidem*, pp. 87-166).

⁷²⁵ E continua: «Não é o homem pensante que “mede” ou determina a verdade do que quer que seja; é o que as coisas são que se impõe ao homem, obrigando-o a pensá-las como o que são.» (*Ibidem*.)

⁷²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 112-114.

⁷²⁷ «“Verdade em si” significa [aqui] o horizonte absoluto da verdade, a verdade plena, princípio e fundamento e fonte de toda a verdade particular.» (*Ibidem*, p. 112.)

⁷²⁸ «O realismo ontológico (Aristóteles, S. Tomás de Aquino e seus seguidores) funda a verdade em si no próprio ser das coisas. [...] Rigorosamente, o que entra na sua consideração são as verdades em si particulares, não ainda a Verdade em si. «Em si» significa aí apenas, ou pelo menos primariamente, «independente de estar ou não em nós». Significa, pois, a dimensão objectiva da verdade, o seu lastro no próprio ser das coisas, anterior ao sujeito do seu eventual conhecimento.» (*Ibidem*, p. 112.)

em si, posta em *Filosofia do Conhecimento*, afirma Jorge Coutinho, e refletindo acerca da diferença de posição da verdade entre o realismo ontológico e o idealismo ontológico, que «o idealismo ontológico de Platão e, depois dele, o de Agostinho, vão mais longe na identificação desse fundamento.»⁷²⁹ Porquê? Porque o *em si* aristotélico-tomista atende ao *em si*, primariamente, como *independente de estar ou não em nós*, enquanto que em Platão e Santo Agostinho o *em si* da Verdade desponta como o mais originário de nós; o imemorial que se presentifica na memória (ontológica e metafísica) pelo ato de recordar⁷³⁰. Em Agostinho, a verdade em si é em nós uma *memória de Deus*. A diferença entre aquelas linhas está presente, também, em *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, no capítulo dedicado a «O Questionamento Filosófico sobre Deus»⁷³¹. Segundo Jorge Coutinho, para São Tomás o Ser (ou Deus) é um ponto de chegada do conhecimento; para Santo Agostinho o Ser (ou Deus) é um ponto de partida⁷³². Seguindo a via agostiniana, a verdade em nós encontra-se cingida à verdade em si, na medida em que esta é por si identificada, expressamente, com Deus, enquanto «Verdade criadora de tudo o que vem ao ser e iluminadora da mente humana que o procura conhecer.»⁷³³ São as quatro posições da Verdade que no âmbito do ser, e também do agir, ao não se equivalerem, mantêm movimentos de sentido importantes, como o do ascendente-descendente, o do imanente-Transcendente, ou o do horizontal-Vertical.

Feita a passagem por toda esta reflexão vívida sobre a Verdade, urge, agora, a ela atender como ponte para os terreiros da redenção e da escatologia, seguindo-a pela mediação da obra agostiniana, mediação que nos parece oportuna, já que a obra de Jorge Coutinho, abundantemente, nela se inspira. Começar, talvez, pelo que Jorge Coutinho designa pela *ontologia criatural*⁷³⁴ agostiniana, de que sobressai a condição primeva do homem, como criatura, ou seja, a condição que precede todas as outras considerações e condicionantes, nomeadamente, e em linguagem religiosa, da *condição pecaminosa*.

⁷²⁹ *Ibidem*, pp. 112-120.

⁷³⁰ «O que se torna particularmente digno de nota é que tanto Platão como Agostinho andam próximos da primitiva ideia grega de verdade, como o segredo originário das coisas. Por isso, o seu conhecimento é identificado com a reminiscência ou recordação, um voltar-se do espírito para uma imemorial origem onde brilha ao espírito a ideia de verdade, a qual acorda em nós (que a re-cordamos) sempre que conhecemos algo como verdadeiro.» (*Ibidem*, p. 113). E mais adiante: «Conhecer algo como verdadeiro era *re-conhecer* a ideia originária da verdade em si. Em Platão, a verdade em si brilha em nós como reminiscência; em Agostinho, ela é em nós uma "memória de Deus" (*memoria Dei*).» (*Ibidem*, p. 113.)

⁷³¹ Cf. Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, Edições Tenacitas, Coimbra, 2010, pp. 103-120.

⁷³² Cf. *ibidem*, pp. 107-110.

⁷³³ *Idem*, *Filosofia do Conhecimento*, p. 112.

⁷³⁴ Esta expressão encontramos-la no artigo de Jorge Coutinho, «Trilogias agostinianas – Tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, 47, 2, 2012, p. 497.

Por aquela ontologia se abre uma via para a fertilidade meditativa acerca do mistério da vida humana e do mundo. Primeiramente, para a articulação Criador-criatura, de que brotam, coetaneamente, o sentido de dependência e o sentido do dom. À luz da teologia trinitária, se a vida interna de Deus é essencialmente amor que transborda para o ser das realidades criadas, chamadas ao ser pela obra da Criação, atingindo a sua máxima intensidade na encarnação do Verbo, se a pessoa do Verbo mostra o rosto de Deus e aponta o caminho, a verdade e a vida, ou seja, preenchidos de graças (dons) e de Amor, e se ao homem é concedido, na sua condição de criatura, a graça do ser-pessoa, em relação analógica quer de semelhança (mínima) quer de diferença (máxima) – segundo o *princípio da diferença teológica* – com o seu Criador, a sua existência no mundo será a de procurar corresponder, maximamente, de modo intenso e expansivo, àquela semelhança mínima. Deste modo, a verdade originária, como memória de Deus, corresponde ao aspeto unitivo da pessoa humana e ao essencial modo de ser e de estar no mundo, como procura e exigência do Outro:

Andamos à procura dele, com a inteligência e com o coração, porque nos lembramos dele como daquele por quem bate o nosso coração. Em termos de uma filosofia da saudade, diríamos: procuramo-lo porque levamos connosco a saudade dele, porque o sentimos como ausência e exigência de alguém que naturalmente nos pertence.⁷³⁵

A teologia trinitária, como acesso ao mistério de Deus, é importante, sobretudo porque se contrapõe, intransigentemente, a qualquer tipo de monismo (realidade monolítica) e dualismo (realidade cindida) de natureza ontológica e metafísica, e, por outro, obriga a que por ela desponte a Redenção, mas já à luz da vida interna de Deus, auscultada, e repetimos, essencialmente, como amor, que vige inscrito na Verdade originária, como dom. Parece-nos ser este o sentido da Redenção, nomeadamente, em *Caminhos da razão no horizonte de Deus*. Aqui o tema da Redenção é esculpido no imo da realidade expectante do Advento de uma nova ordem⁷³⁶: «É assim que, do ponto de vista

⁷³⁵ *Idem, Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, p. 110.

⁷³⁶ Propriamente a *ordem do amor*. Na obra de Jorge Coutinho, *Os Caminhos de Deus nos Caminhos do Homem – Introdução ao Mistério da Salvação*, Editorial A.O., Braga, 1988, parece-nos ser este o sentido de culminância da Redenção, tecido, contudo, em diferente contexto. Com efeito, na contracapa do livro é possível encontrar o resumo dos seus conteúdos: «A história humana – da inteira humanidade e de cada homem individualmente – é uma história de perdição, que Deus quis transformar em história de salvação. Ela é a história dos caminhos de Deus nos caminhos do homem, plenamente encontrados no Verbo de Deus feito homem, Jesus Cristo Salvador.» O livro encontra-se dividido em três secções: I – O Mistério da Perdição; II – O Mistério do Advento; III – O Mistério da Salvação. Mostrando um nexo de articulação íntima entre redenção e salvação (p. 111), Jorge Coutinho mostra, também, uma fundamental diferença: «A redenção aparece aqui como a acção que faz passar o homem da situação de perdição para a situação de salvação. Em refe-

cristão, à luz da revelação, se pode compreender até que ponto a ordem da Criação, sendo imperfeita ou inacabada, postula o seu acabamento numa ordem da Redenção ou de uma “nova Criação”⁷³⁷. Entretecidas, na Redenção, criação e encarnação projetam o universo e o homem num comum espaço e acontecimento, como dados (dons ou presentes) que se relacionam numa comunidade de existência e de sentido, já que ambos, universo e homem, têm uma origem e destino comuns: Deus. Estamos no seio da religião revelada, e não de uma religião cultural, e da respetiva teologia. Assim, suspenso do mistério divino, o movimento escatológico da vida humana transmite mais esse contínuo de vida que progride até à plenitude consumada dos tempos; até ao repouso no *sábado que nunca entardece*⁷³⁸. Nesta sequência, e como julgamos, Jorge Coutinho posiciona o mistério da Redenção no sentido daquele contínuo de vida, cujo *acabamento* respeitará a uma *Palavra* definitiva de Deus, propriamente a uma graça.

É, novamente, o princípio da *diferença teológica* a impor-se nos caminhos deste estudo, pois que agora nos coadjuva a introduzir, depois de Santo Agostinho, Teixeira de Pascoaes⁷³⁹. Jorge Coutinho vislumbra, entre ambos,

rência à imagem profética do êxodo israelita, diríamos que a redenção é o próprio êxodo ou saída ou libertação da escravidão do Egipto, enquanto que a salvação é a posse da terra prometida.» (p. 111. E mais à frente, à luz do amor divino, postula-se o carácter universal (gratuito) da salvação: «A salvação é por Deus oferecida a todos gratuitamente. Ao homem pertence acolhê-la ou recusá-la.» (p. 113.) A nova Criação que vem com a Redenção respeita, como tal, à instauração da ordem do amor no mundo: «Jesus estabelece por isso o mandamento novo do amor que deve presidir à nova família de Deus: os homens devem amar-se uns aos outros como Ele nos amou.» (p. 119.) O movimento escatológico atenderá a este novo enlace entre Deus e as realidades criadas e estender-se-á até ao dia em que Deus, Amor, *for tudo em todos*.

⁷³⁷ *Idem*, *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, p. 169. Aqui é a referência à escatologia paulina que conta: «Aí nos é dito, por exemplo, que “os sofrimentos do tempo presente nada são em comparação com a glória que se há-de manifestar em nós” (Rom 8, 18); e que neste mundo “toda a criação geme e sofre as dores da maternidade” (Rom 8, 22), na misteriosa gestação de um mundo melhor que o presente, onde já não haverá mal nem sofrimento.» (*Ibidem*.)

⁷³⁸ «De facto, a expressão “alma humana” indica essencialmente o mesmo que aquela invocação divina inscrita em cada ser humano. Mais que uma espécie de matéria vaporosa sobrepondo-se ao corpo (numa concepção coisificante), a alma de cada um outra coisa não é senão esse *alento* (palavra da mesma raiz etimológica de *alma*) divino que a cada um chama ao ser, o anima ou alenta em toda a existência, em sua perpétua tensão de ser mais, e o chama ainda a continuar a ser para além da morte biológica, para que possa ser segundo a “medida” divina da sua plenitude.» (*Ibidem*, p. 227.)

⁷³⁹ Atenderemos, entre outros, ao título de Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico*, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995.

uma comum atração pelo Divino⁷⁴⁰ e um comum modo de procura⁷⁴¹, assim rasgando espaços para a exigência de Deus, quer como absoluta Alteridade quer como absoluta Transcendência. São obras de corações inquietos, assim configurando a existência no seu sentido de inquietude dramática⁷⁴², não, porém, sem esperança⁷⁴³. Contudo, e agora, é importante estabelecer as divergências entre Jorge Coutinho e Teixeira de Pascoaes, sobretudo as que respeitam a questões de fundamento. Já acima identificámos a importância da estrutura trinitária da realidade e do Ser, contrariando quer o monismo quer o dualismo ontológico e metafísico. É aqui que se contextualiza, primeiramente, uma das críticas que Jorge Coutinho faz a Teixeira de Pascoaes em *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes*: «Esta experiência da *cisão* do ser e da sua *cisma* metafísica, que é, no essencial, a experiência pascoaesiana da saudade, implica a experiência do ser como unidade (cindida) em dualidade.»⁷⁴⁴ Recorde-se que a unidade atendida à luz da dinâmica trinitária aporta na valorização do múltiplo como dom. A chamada *metafísica da queda*, franqueada pela torrente do gnosticismo⁷⁴⁵, releva o Deus decaído e filtra a existência pela perspectiva do mal, por antonomásia, o múltiplo que tem que ser, por sua vez, reintegrado na unidade do Uno. O mal surge, assim, como

⁷⁴⁰ Comunidade visível, por exemplo, no artigo «Teixeira de Pascoaes, um homem descontraído – Do “ateotetismo” como insinuação da “diferença teológica”», in AA.VV., *Theologia*, 2.ª série, 40, 1, 2005, pp. 163-174, na seguinte passagem: «Em seu modo heterodoxo de ser e de pensar, afinal, também [Teixeira de Pascoaes] ilustra abundantemente o pensamento de Agostinho que referi no princípio deste texto: “Criaste-nos para Ti, Senhor, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em Ti.”» (p. 173.)

⁷⁴¹ «“Ateotetismo” não é teísmo, mas também não é ateísmo. É a condição de quem, procurando não encontra mas, ao mesmo tempo, não encontrando, pensa que há todavia razões para procurar. Levado às últimas consequências, nessa condição (nesse “ateotetismo”) insinua-se, simultaneamente, a humana exigência de Deus e a absoluta alteridade ou transcendência deste, quer dizer, a sua “diferença teológica”.» (*Ibidem*, p. 172.)

⁷⁴² «O núcleo do pensamento poético-metafísico de Teixeira de Pascoaes, que faz dele um pensador universal e intemporal, é constituído por aquela profunda intuição, prenhe de intuições menores, que aflora na experiência espiritual e existencial do homem, sempre que este se torna particularmente sensível ao mistério da sua estrutural ambiguidade de existente na fronteira de dois mundos: o material e o espiritual, o terrestre e o celeste, o finito e o infinito.» (*Idem*, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico*, p. 441.)

⁷⁴³ «A sua fé humana, razoável apesar de tudo, na sua espontaneidade intuitiva, e digna de todo o respeito, representa do essencial, [...], a mão estendida do homem na esperança de ser enlaçada, do lado de lá da noite, pela mão estendida de Deus. Ela é, por si mesma, a abertura da parabólica humana à música silenciosa da Transcendência.» (*Ibidem*, p. 447, nota 8)

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁴⁵ Sobre o gnosticismo e sobre a *metafísica da queda*, diz-nos Jorge Coutinho: «Ao contrário da tese judeo-cristã da criação, entendida como dom do ser às criaturas, o gnosticismo sustenta que o mundo resulta de uma “queda” de Deus, pela *cisão* da sua originária unidade divina em dualidade de espírito e matéria, sendo isso o verdadeiro “pecado original” e sendo esse decaimento na matéria que emerge o mal.» («Um São Paulo em chave gnóstico-saudosista: Teixeira de Pascoaes», in AA.VV., *Didaskalia*, I, 2008, p. 119)

essência da redenção, perspectiva que está nos antípodas da religião cristã⁷⁴⁶. Para Jorge Coutinho, estando a pascoaesiana filosofia da saudade fortemente arrimada ao gnosticismo, acaba por reduzir o dom da Graça ao esforço e capacidade do homem, situando-se muito longe da visão de Jorge Coutinho, que, dentro da doutrina da Igreja, atende «à obra da graça operada por Deus em Jesus Cristo morto e ressuscitado»⁷⁴⁷, o lugar próprio da Redenção.

Ao longo deste nosso estudo, e ainda o não dissemos, tivemos por guia ou por âncora um texto de Jorge Coutinho. Referimo-nos a *Do mistério de ser humana criatura – Meditação sobre o mistério da vida e as suas três idades: jubilum, laboratio, jubilatio*⁷⁴⁸ e que é a lição de jubilação de Jorge Coutinho. Aqui, e regressando à luz da obra agostiniana⁷⁴⁹, encontrámos quer um legado espiritual e intelectual quer um testemunho em voz própria, assentes «em uma breve meditação sobre esse grande mistério que é a vida humana em geral»⁷⁵⁰.

Neste texto, Jorge Coutinho diz-nos Quem é Deus da relação pessoal que, desde a origem, *mantém* com a criatura humana:

À luz da fé, sabemos-nos e reconhecemo-nos criaturas de Deus: cada um de nós corresponde a um pensamento eterno do Criador. E mais: a um seu particular afecto e também a um inalienável desígnio para ser realizado no decurso do tempo – do breve tempo – do nosso existir no mundo.

⁷⁴⁶ Nas palavras de Jorge Coutinho, para Pascoaes o cristianismo «representa a acção redentora de Deus que, como “Criador”, isto é, gerador do mundo, pela sua encarnação pecou». E mais adiante: «Ao contrário do que é afirmado pela teologia cristã, a Encarnação não significa o princípio da Redenção, mas o princípio da perdição ou da queda; por sua vez, a Redenção não é ressurreição da carne, ou a nova condição do homem e do mundo transfigurados em “nova Criação”, [...], mas a desencarnação ou o regresso do Deus decaído ou materializado, em ascensão desmaterializante ou espiritualizante.» (*Idem, O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico*, p. 323.)

⁷⁴⁷ Jorge Coutinho, «Um São Paulo às avessas, ou a Redenção sem a graça: Teixeira de Pascoaes», in AA.VV., *Theologica*, 2.ª Série, 43, 2, 2008, p. 379.

⁷⁴⁸ Lição proferida a 7 de abril de 2011, no auditório de S. Tomás de Aquino da Faculdade de Teologia de Braga da Universidade Católica Portuguesa. O seu texto encontra-se publicado na revista *Theologica*, 2.ª série, 46, 1 (2011), pp. 87-96.

⁷⁴⁹ «Sendo um facto que Santo Agostinho foi, para mim, o pensador cristão mais admirado e o mais relevante inspirador das minhas próprias cogitações filosóficas, sirvo-me deste inicial pensamento que lhe tomo de empréstimo para conduzir a linha de fundo desta breve meditação sobre o mistério da vida.» (*Idem, Do mistério de ser humana criatura – Meditação sobre o mistério da vida e as suas três idades: jubilum, laboratio, jubilatio Theologica*, 2.ª série, 46, 1 (2011), p. 88) O pensamento de Santo Agostinho a que Jorge Coutinho se refere é o que consta nas *Confissões*: «Criaste-nos para Ti, Senhor, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti.» (*Confissões*, XIII, 9)

⁷⁵⁰ Jorge Coutinho, *Do mistério de ser humana criatura – Meditação sobre o mistério da vida e as suas três idades: jubilum, laboratio, jubilatio Theologica*, 2.ª série, 46, 1 (2011), p. 87.

Em Jorge Coutinho, a Redenção e a Escatologia sempre navegam neste denso e gracioso oceano de haver uma divina ultimidade do homem e do mundo que sempre reacorda na alma humana como Verdade originária e como memória de Deus, molas para perfazer um caminho. Naquela mesma lição, Jorge Coutinho oferece-nos uma sentença que, por um lado, pode bem constituir a síntese do nosso estudo, e, por outro, abrir para ulteriores interpretações da sua obra: «Desejamos ser divinamente porque nos recordamos da nossa origem divina.»⁷⁵¹.

8.6. Antropologia Mística e Redenção no Pensamento de Maria Cândida Pacheco

José Acácio Castro

Para além de uma ação pedagógica e científica notável na Faculdade de Letras do Porto, particularmente na área de Filosofia Medieval, bem como na Direção da S.I.E.P.M (Société Internationale Pour l'Étude de la Philosophie Médiévale), Maria Cândida Pacheco deixou-nos uma obra escrita significativa, onde, paralelamente a múltiplos artigos, se destacam os livros *S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo*⁷⁵², *Ratio e Sapientia*⁷⁵³ e *Sto. António de Lisboa – A Águia e a Treva*⁷⁵⁴ e *Sto. António de Lisboa – da ciência da escritura ao livro da natureza*⁷⁵⁵.

O centrado interesse pela Filosofia Medieval muito terá contribuído para que a autora ao longo destes três volumes delineasse uma reflexão muito particular sobre as relações entre Fé e Razão, assumindo a Filosofia como principal meio e veículo desta demanda, numa época em que as fronteiras entre Filosofia e Teologia eram ténues e, em alguns autores, como S. Gregório de Nissa, por exemplo, inexistentes.

Na heterogeneidade das obras, creio ser possível entrever um fio condutor noético, qual núcleo ou fator dinâmico de identidade do pensamento da autora, ao longo do tempo. Designá-lo-ia com a definição de uma *antropologia mística*, que se vai consolidando de obra em obra, e que constituirá também, na minha perspetiva, ponto de convergência e centro de um processo de Redenção, segundo a autora.

⁷⁵¹ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁵² Maria Cândida Pacheco, *S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983. (tese de doutoramento)

⁷⁵³ *Idem*, *Ratio e Sapientia – ensaios de filosofia medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985.

⁷⁵⁴ *Idem*, *Sto. António de Lisboa – A Águia e a Treva*, Lisboa, INCM, 1986.

⁷⁵⁵ *Idem*, *Sto. António de Lisboa – da ciência da escritura ao livro da natureza*, Lisboa, INCM, 1997.

Embora seja possível discerni-lo em estrutura e ramificações, adopto aqui uma perspectiva hermenêutica diacrónica. Ou seja, procurarei mostrar como de obra para obra, por ordem cronológica de sua publicação, essa noção, vai evoluindo e vai adquirindo maior consistência e clareza.

Assim sendo, e com consciência que a escolha dos autores feita por Maria Cândida Pacheco é intencional e convergente com a noção aqui referida, começemos pela obra sobre S. Gregório de Nissa.

8.6.1. A leitura de S. Gregório de Nissa

Considerando-se incluída na tradição do Humanismo cristão, a autora inicia o estudo sobre S. Gregório de Nissa identificando-o como um dos seus iniciadores, se não o maior dos primeiros humanistas cristãos.

Após a eclosão do eremitismo e a emergência ainda tímida do monaquismo nos primeiros séculos, os Padres Capadócijs, a quem pertence S. Gregório de Nissa, «podem ser justamente considerados os primeiros renascentistas»⁷⁵⁶.

Em grande parte isso fica a dever-se à pluralidade de influências helénicas e cristãs que absorvem e sintetizam:

S. Gregório revela-se como um autor dominando amplamente toda a cultura da sua época. As fontes do seu pensamento, múltiplas e variadas, indicam uma educação ao nível dos melhores espíritos de então: conhecimento vasto da filosofia clássica (Platão, Aristóteles, Estóicos, Neoplatónicos, Cínicos, Plotino) (...); um notável domínio do Velho e Novo Testamento; um contacto prolongado com a obra de Filón de Alexandria e com o pensamento patrístico anterior, com predomínio de Orígenes, Santo Irineu e Santo Atanásio. Se acrescentarmos uma certa preparação científica, embora de índole prática, relativa à cosmologia, astronomia e medicina, um conhecimento dos grandes autores da língua grega e um domínio da língua e dos métodos estilísticos que o tornam um representante da Segunda Sofística, encontramos-nos perante um vulto invulgar.⁷⁵⁷

Este raro sentido de universalidade, e a convicção de que a pluralidade dos saberes pode convergir para a unidade e harmonia, leva-o a entender como nenhum outro Padre da Igreja o sentido da *Paideia* clássica, e a naturalmente desejar «recriá-la, na perspectiva da Revelação, e preparar uma autêntica *Paideia* cristã»⁷⁵⁸.

Além disso, este *lugar* privilegiado por ele ocupado entre o classicismo grego e a Revelação cristã conduzem-no naturalmente a buscar, na sua obra,

⁷⁵⁶ *Idem*, S. Gregório de Nissa – Criação e Tempo, p. 33.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 78.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 89.

uma conciliação entre a *graça divina* e o *logos* e a *arété* clássicos, fazendo com que todo o universo noético e existencial inaugurado pela Revelação cristã se enriqueça com o legado da cultura e da filosofia grega e helenística.

Neste sentido, uma das mais genuínas e inovadoras contribuições de S. Gregório de Nissa terá sido a sua noção de vida espiritual definida como progresso infinito, acentuando a necessidade de a fé nunca se conformar com apriorismos, nem se encerrar em dogmatismos, encontrando na razão, no *logos*, o melhor aliado para o seu próprio dinamismo e iluminação. O que mais tarde viria a encontrar formulação no lapidar «*fides quaerens intellectum*».

As mais marcantes influências no pensamento de S. Gregório de Nissa seriam, todavia, o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo.

S. Gregório demonstra um conhecimento abrangente da obra de Platão e dos grandes temas platónicos.

Do *Fedro* retém a noção da disciplina das paixões e não do seu aniquilamento, a visão beatífica, a ideia da *leveza* da alma pura que circula no éter celeste.

Da *Republica* retira a noção de que as paixões são estranhas ao *nous*, bem como o mito da caverna, retomando-o e reinterpretando-o várias vezes.

No seu *De vita Moysis*, faz uma exploração ampla dos temas platónicos assumindo-os e reintegrando-os numa cosmovisão cristã.

Retoma a descrição da alma liberta das suas paixões; a definição do Ser transcendente e criador como imutável, sem estar sujeito nem ao crescimento nem à diminuição; a explicação do erro como uma ilusão produzida no espírito, distinguindo essência de aparência; a ideia da subordinação das paixões à razão retomando a alegoria dos dois cavalos originária do *Fedro* e retomando também a divisão tripartida da alma em racional, concupiscível e irascível.

Sendo inegável a assumida inspiração e influência platónica e do seu dualismo, S. Gregório, em relação a Platão, releva sobretudo a noção da elevação espiritual do *nous* enquanto objetivo supremo a atingir, e menos a vincada cisão alma/corpo, espírito/matéria. A sua visão antropológica será como veremos, e como a autora não se cansa de insistir, mais unitária do que a platónica, e da distinção entre mundo sensível e inteligível, sublinha sobretudo as noções cristianizadas da dimensão ascensional da vida espiritual, a identificação do Ser e do Bem, a teoria da participação e a noção de *ser à imagem*⁷⁵⁹.

No entanto, será do contacto de S. Gregório com Aristóteles que a autora portuguesa retirará a interpretação mais inovadora e, ao mesmo tempo, reveladora das suas próprias concepções antropológicas e destas enquanto base de um processo de progresso espiritual e de Redenção.

A influência de Aristóteles parece ser maior em S. Gregório do que em qualquer outro autor da Patrística Grega, o que está de acordo com a sua

⁷⁵⁹ *Ibidem*, pp. 50 ss.

enorme curiosidade intelectual, tanto mais que Aristóteles não poderia ser lido na fonte, mas através de compiladores e comentadores.

Após um período totalmente dominado pela influência platônica, no século IV renova-se o interesse pelo pensamento aristotélico, e S. Gregório é pioneiro nesse processo.

Assim, em *De virginitate*, aparecem alusões à distinção entre matéria e forma do Belo, à análise e à síntese, definindo o pensamento, à virtude como justo meio, situada entre vícios opostos, à interdependência das virtudes.⁷⁶⁰

Outros textos revelam interesse pela lógica aristotélica ou aludem ao encadeamento causal dos fenómenos. No entanto, o mais relevante terá sido o conhecimento da tripla dimensão da alma, alma vegetativa, sensitiva e racional, enraizando-a no mundo sensível, afastando-se do dualismo antropológico de Platão. De modo geral, S. Gregório adota a atitude teórica de Aristóteles ao dignificar a dimensão sensível da existência, a nível ontológico e gnosiológico, tornando-a o primeiro grande umbral de acesso à transcendência, se quisermos a Deus. Por outro lado, essa perspectiva teórica permite uma abertura e um diálogo com a noção cristã de criação, não numa perspectiva de queda, ou diminuição ontológica face ao Criador, mas antes num claro otimismo criacionista que será um qualificativo do pensamento de S. Gregório e também da nossa autora. Podemos mesmo afirmar que para o autor capadócio não será possível a Redenção sem a admissão destes pressupostos.

O estoicismo, de certa forma, uma ponte entre o pensamento grego e o pensamento cristão, influencia claramente S. Gregório. Segundo a autora:

S. Gregório é muito especialmente permeável a essa corrente filosófica. Há no seu pensamento uma temática de origem estóica: (para além da valorização da liberdade humana), a noção da conaturalidade de Deus e do homem; a ideia dum movimento cíclico material; a mutabilidade radical do espírito (que contradiz um certo estaticismo platónico); a sua concepção “evolucionista”, assente no poder seminal, em que se baseia o seu conceito de criação; a ética definida como esforço e tensão.⁷⁶¹

Os temas fortes da liberdade e evolutividade do espírito humano, bem como da beleza e harmonia da criação daqui decorrentes, estarão sempre presentes no pensamento de Maria Cândida Pacheco, quais traves mestras do seu humanismo cristão e da sua perspectiva otimista da criação do cosmos,

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 89.

afastando-se decididamente de qualquer forma de tragicismo de matriz helénica.

Segundo a autora,

S. Gregório de Nissa cria uma nova antropologia, uma antropologia cristã⁷⁶². Essa nova antropologia caracteriza-se pela sua «abertura à sensibilidade, à beleza, à harmonia, acentuando o valor do sensível (...) numa visão grandiosa, o homem é considerado no conjunto da obra criada: ele seria incompreensível sem o mundo, mas o mundo sem o homem estaria incompleto, pela ausência de uma presença espiritual.⁷⁶³

É neste contexto que surge a noção de *microcosmos* em relação à qual S. Gregório tem o que se poderia designar uma *aceitação crítica*.

Por um lado, aceita-a enquanto sinal da íntima relação que mantém com o macrocosmos. E aqui dois aspetos deverão ser destacados. Em primeiro lugar, a admissão do princípio aristotélico das três almas, vegetativa, sensitiva e racional, considerando o homem como um ser holístico, hierarquizado, e refletindo em si a própria ordem da natureza. Em segundo lugar, a noção de que a natureza seguiu um desenvolvimento regular, evolutivo, culminando precisamente no ser humano, como ápice desse mesmo processo evolutivo⁷⁶⁴. Numa perspetiva complementar, e no limite, poderemos mesmo dizer que a Redenção, se inicia a montante, enquanto a natureza evolui perfectivamente para o ser humano.

Esta conceção contribui, aliás, para uma revalorização do *corpo humano*, após um período, dominado pelo eremitismo e primeiro monaquismo, onde claramente a dimensão física do homem é desprezada e desvalorizada.

Por outro lado, essa profunda vinculação ao sensível, unindo o homem intimamente à criação, não esgota o vínculo profundo que o liga ao Criador. O homem enquanto dotado duma dimensão espiritual de uma interioridade, é também memória do eterno, *memoria Dei*, dirá St. Agostinho. Tem assim a possibilidade de pelo espírito e pela rememoração, numa clara alusão a Platão, se religar à eternidade, já não ao mundo físico, mas ao mundo espiritual:

O homem está, pois, no tempo, pelo seu corpo, por ele se integrando nos ritmos cósmicos. Mas pelo seu espírito, vive uma duração específica, participação na eternidade, que compartilha com os anjos.(...) A vida da alma decorre de uma marcha para diante, numa

⁷⁶² *Ibidem*, pp. 93-94.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 152.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 242.

tensão-para, numa espectase, definida pela esperança, enquanto a vida do corpo pertence, apenas, ao presente.⁷⁶⁵

Esta alusão à esperança, na vida da alma, à vida humana como uma «*marcha para diante*», integra-se numa antropologia de inspiração claramente cristã, já não refém do *destino* e do *eterno retorno*, característicos de uma cosmovisão helénica. Uma antropologia vocacionada para a Redenção do próprio ser humano.

E o afastamento definitivo de uma antropologia helénica culmina com a definição de uma íntima unidade entre corpo e alma, afastando-se do horizonte de teorias reencarnacionistas como encontramos ainda em Platão, afirmando a possibilidade do livre-arbítrio, e assim, a plena dignidade do homem como um ser ético:

Só a unidade indissolúvel do composto humano permitirá a unidade ética, no seu dinamismo. Com efeito, desde os primeiros momentos da existência, embora potencialmente, a alma informa o corpo. Modelando-o progressivamente, construirá para si a sua própria morada e não poderá ajustar-se a nenhuma outra.⁷⁶⁶

Só a partir deste pressuposto, o homem se pode afirmar realmente livre, capaz de voluntariamente se converter, definir a sua própria evolução espiritual, e traçar o seu próprio destino, já não sujeito a forças espirituais os cósmicas que não domina e desconhece em toda a amplitude. Em suma, assumir plenamente o processo da sua própria Redenção.

Entrevemos aqui também o culminar do otimismo criacionista de S. Gregório, assente numa cosmologia evolutiva, numa antropologia radicada na esperança, múltiplas vezes sublinhados e reassumidos por Maria Cândida Pacheco.

8.6.2. Ratio e Sapientia

Esta é uma obra de síntese sobre a Filosofia Medieval, uma reflexão ampla e profunda, mas que dá continuidade a temas essenciais já explorados ou apontados na obra sobre S. Gregório de Nissa.

Da «*longa noite medieval*» como muitas vezes foi designado este período histórico, a autora revela, em contraste, os luminosos renascimentos: o carolíngio do séc. IX, e o renascimento do séc. XII, hoje em dia unanimemente considerado como precursor do *risorgimento* do século XV. E isto permite que, ao nível da história do pensamento, afirme numa visão muito

⁷⁶⁵ *Idem, Ratio e Sapientia – ensaios de filosofia medieval*, p.139.

⁷⁶⁶ *Ibidem*, p. 129.

peçoal, que «*se pode dizer que a Idade Média é bem mais antropocêntrica que teocêntrica*»⁷⁶⁷.

Esta centralidade antropocêntrica é todavia acompanhada e complementada por uma componente mística que, na sua bipolaridade, afirmativa e negativa, está sempre presente ou latente no pensamento medieval:

Desde início, a afirmação da transcendência radical do Logos criador e revelador marcará, com a sua especificidade o pensamento cristão. Para além do que é expresso teofanicamente, delineia-se o mistério insondável do Absoluto em si, projectando as limitações do humano. Assim, se a via positiva de uma teologia afirmativa procura clarificar os conteúdos da Revelação, ela será sempre cotejada – em dialética próxima ou distante- com uma via mística e uma teologia negativa que acentuam a finitude da criatura.⁷⁶⁸

Maria Cândida Pacheco insiste várias vezes ao longo da sua obra, na distinção de duas *linhagens* místicas matriciais da cultura cristã medieval, uma de inspiração platónico-agostiniana, e que depois terá continuidade na própria mística inerente à obra de S. Tomás de Aquino apesar da influência aristotélica, outra, particularmente dominante na Patrística Grega, em S. Gregório de Nissa, Máximo Confessor e Dionísio Pseudo-Areopagita, e que, segundo a autora, também se revelará essencial em Sto. António de Lisboa.

A primeira, afirmativa, com predomínio da atividade racional, a segunda, negativa, noturna, com predomínio da dimensão afetiva. Embora a autora se reivindique devedora da ambas, note-se a importância da sua reflexão sobre a relação entre tempo e eternidade inspirada em St. Agostinho, é inequívoca a sua particular empatia pela segunda. Tal já se anunciara na obra sobre S. Gregório de Nissa, e tornar-se-á ainda mais manifesto na obra sobre St. António de Lisboa.

Segundo a autora a centralidade da dimensão antropológica no pensamento medieval «equaciona-se numa relação privilegiada entre o homem-criatura-ração e o Absoluto-Espírito»⁷⁶⁹. E a demanda medieval de *fides quaerens intellectum* reflete o facto de a «razão conferir ao homem, entre todos os seres cósmicos, a possibilidade única de assumir, consciencializando-a, a relação Criador-criatura-semelhança que recobre, afinal, uma radical dissemelhança»⁷⁷⁰.

Iluminando zonas mais sombrias da *psyché* humana (o caso de St. Agostinho é paradigmático), tornando semelhante aquilo que se apresenta como dissemelhante (aqui relevam os casos de S. Boaventura e S. Tomás através da noção de analogia), reaproximando a criatura e a criação do Criador (como

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 139.

⁷⁶⁸ *Ibidem*, pp. 129-130.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, p. 131.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 131.

vimos em S. Gregório de Nissa) a razão medieval, apresente-se como *ratio* ou como *sapientia*, só faz sentido enquanto instrumento de Redenção do próprio homem.

A autora detém-se com particular atenção no século XII, de certo modo, paradigma da visão medievalista por ela privilegiada.

Século de renascimento da razão, das artes, das formas de espiritualidade, com a emergência das ordens mendicantes, século de nascimento do que viria a ser a Europa, é também século de contrastes. Nele viveu Abelardo que distendendo a arte dialética aos limites conduz a uma afirmação inédita da *ratio*, cultivada no meio urbano e universitário, mas também S. Bernardo, que aos mesmos estudantes parisienses clamava:

Fugi do meio da Babilónia (voai em conjunto para os mosteiros, essas cidades de refúgio (encontrareis muito mais nas florestas do que nos livros. Os bosque e as pedras vos ensinarão mais que qualquer mestre.⁷⁷¹

Esta bivalência de atitude face à razão, se por um lado não impede o seu percurso evolutivo, que atingirá o cume no século seguinte com S. Tomás de Aquino, por outro lado, impede que dela se faça um uso meramente instrumental. A *ratio* medieval é uma razão que não se desliga da natureza, nem da sua própria integração ética.

E, do mesmo modo, no plano antropológico, será no século XII que florescerá, com Hildegarda de Bingen, a mais clara formulação integrativa do homem na natureza e no cosmos, o homem como *microcosmos*. Embora de origem helénica, nele se condensa toda uma tradição que remonta, como vimos, a S. Gregório de Nissa, Nemésio, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha. Através dessa noção, plenamente cultivada no século XII também com Bernardo Silvestre, Honório d'Autun, Godofredo de S. Vitor, Alain de Lille, «destaca-se, com nitidez surpreendente, o lugar do homem como centro da criação»⁷⁷² revalorizando-se numa perspetiva humanista a dimensão da sensibilidade, recalcada em vários séculos de dominante influência platónica.

Afasta-se, deste modo, a ideia tradicional, embora desvirtuadora da antropologia bíblico-cristã, de que o homem seria uma espécie de substituto do anjo caído”(...) O homem é natureza de tal forma, que em miniatura a reproduz.⁷⁷³

⁷⁷¹ S. Bernardo, Sermão *Da Conversão*, citado pela autora em *Ratio e Sapientia – ensaios de filosofia medieval*, p. 64.

⁷⁷² *Idem*, *Ratio e Sapientia – ensaios de filosofia medieval*, p. 86.

⁷⁷³ *Ibidem*, pp. 86-87.

Este naturalismo antropológico é aliás convergente com a visão franciscana, que então emerge, e será adotado por Sto. António de Lisboa, como a autora mostrará posteriormente.

Aliás, numa interpretação muito pessoal a autora vê no franciscanismo emergente um renascimento de aspetos essenciais da Patrística Grega:

No contexto da sua situação, os Padres Gregos, tinham outrora considerado o Cristianismo como Vida Filosófica. Por que não entender que a mensagem simples de Francisco de Assis, redescobrimdo o mundo e o homem numa dimensão de amor, possa ter impulsionado poderosamente um pensamento filosófico e aberto as vias da modernidade?⁷⁷⁴

Afirmção que faz todo o sentido, se recordarmos pensadores como S. Boaventura, Alexandre de Hales ou Duns Escoto.

No entanto, essa nova racionalidade emergente tem como horizonte a sua própria superação. Uma superação que inevitavelmente conduzirá à dimensão mística e contemplativa, onde as categorias, antinomias e divisões da razão dialética são inoperantes e inadequadas:

Na continuidade da tensão percebida já em solo grego entre o homem e o divino, o conhecer e o ser, o entender e o contemplar, o saber e a sabedoria, a razão medieval, fundamentada na Revelação, buscará manter e ampliar uma pluralidade de horizontes (...) Daí que a razão cristã seja sempre uma razão em conflito: o Absoluto que a fundamenta, ontológica e logicamente, situa-se para além dos seus próprios limites, numa linha de meta-racionalidade. A Revelação a que se adere pela fé, ao ser assumida racionalmente – e tê-lo-á de ser sempre, com maior ou menor intensidade – gera, em antinomia uma desqualificação, mas também, uma sublimação da mesma razão.⁷⁷⁵

8.6.3. A leitura de St.º António de Lisboa

O arco inaugurado com S. Gregório de Nissa culmina em Sto. António de Lisboa, com a publicação de *Sto. António de Lisboa – A Águia e a Treva*.

Já em *Ratio e Sapientia* num capítulo intitulado *Franciscanismo e o Pensamento Filosófico na Idade Média* a autora apresentara as principais coordenadas antropológicas que definiam a Escola Franciscana e com que esta havia influenciado o pensamento e a mundividência do século XII. O otimismo com que valorizava a criação, uma mais aguda consciência das criaturas como

⁷⁷⁴ *Ibidem*, p. 125.

⁷⁷⁵ *Ibidem*, pp. 134-135.

obra de Deus, uma renovada teorização da noção de analogia da criatura face ao Criador, um inusitado sentido de fraternidade, uma maior harmonização entre dimensão corporal e dimensão espiritual, uma recuperação da noção de microcosmos unindo cosmologia e antropologia, uma maior exigência para que a teorização especulativa reflita a dimensão sensível e existencial do ser humano⁷⁷⁶.

Este seria um dos enquadramentos noéticos em que inevitavelmente se inseriria a obra sermonária de Sto. António, ou mesmo que ela ajudaria a consolidar.

Por outro lado, em *Sto. António, a Águia e a Treva*, a autora apresenta um enquadramento complementar, este reportando às grandes orientações teóricas e espirituais que definiriam esse mesmo século em que viveu o Santo:

Uma razão dialética que se estrutura, ensaia a definição de níveis epistémicos, penetra em ousadias desconhecidas no terreno da fé (...); uma razão científica que ensaia os primeiros passos, apoiada no texto aristotélico, no Timeu platónico e no saber árabe (...); uma mística especulativa – profundamente inspirada pela patrística grega, Orígenes, os Padres Capadócijs, o Pseudo-Dionísio (...) renovando uma via de interioridade, um movimento de alma, a culminar na clarificação e na união mística (...).⁷⁷⁷

E a obra antoniana reflete estas grandes linhas de cultura e pensamento: a primeira, através da estruturação logicamente encadeada de cada Sermão; a segunda, através da marcada componente naturalística dos mesmos, frequentemente inspirada nas obras de Aristóteles, Plínio e Isidoro de Sevilha; a terceira, pela acentuada componente mística da obra sermonária antoniana, herdeira da tradição antes referida.

Sendo a componente lógico-hermenêutica dos Sermões relativamente exterior ao nosso estudo, centremo-nos na dimensão naturalística.

Retomando um tema que lhe é muito caro, a noção de homem como microcosmos, a autora põe em relevo, os textos antonianos que o exprimem, tais como:

Chama-se mundo, por estar sempre em movimento, pois não é concedido descanso algum aos seus elementos. Divide-se em quatro partes: a oriental, a ocidental, a meridional e a setentrional. Assim como o mundo consta de quatro elementos, os antigos disseram que o homem, um mundo em miniatura, consta de quatro humores, misturados num só temperamento»⁷⁷⁸. Ou:

⁷⁷⁶ *Ibidem*, ver p. 118.

⁷⁷⁷ *Idem*, *Sto. António de Lisboa, a Águia e a Treva*, p. 15.

⁷⁷⁸ S. Antonii Patavini, O. Min., *Doctoris Evangelici, "Sermones Dominicales et Festivi ad fidem*

«Nota que assim como o corpo humano consta de quatro elementos, fogo, ar, água, terra: fogo nos olhos, ar na boca, água nos rins, terra nas mãos e nos pés(...)».⁷⁷⁹

Da frequente e significativa utilização da noção de microcosmos em St. António retira a autora duas conclusões importantes e traduzindo uma hermenêutica muito pessoal: é como microcosmos que o homem participa na economia providencial e, diferentemente da orientação tradicional, de inspiração platónico-agostiniana, afirma a superioridade da natureza humana sobre a natureza angélica:

Os homens verão um Deus homem, enquanto os Anjos não verão um Deus anjo; acima deles verão exaltada a humanidade de Cristo (...)

Para me salvar recebeu a minha carne e elevou-me acima do coro dos anjos.⁷⁸⁰

E este profundo humanismo é complementado com a noção, muito franciscana, aliás, de que o ser humano possui uma *simpatia espontânea* em relação a todos os elementos da criação:

(...) a todo o género humano, que tem algo de comum a toda a criatura: aos Anjos, aos animais, às árvores, às pedras, ao fogo e à água, ao frio e ao quente, ao húmido e ao seco(...).⁷⁸¹

Poderíamos dizer que o inquestionável humanismo antoniano se cruza com um modo profundamente naturalista de entender a relação que o homem estabelece com a natureza e o cosmos, que nunca são um *outro*, mas a sua continuação natural. E este *amor* à natureza reveste-se no Santo de tal dimensão que é frequente servir-se de imagens naturalistas para exprimir realidades como a *graça divina* ou a *contemplação*:

O justo, sacudida a palha dos bens temporais, ao sair do mundo entra com a abundância da graça divina no sepulcro da vida contemplativa, à qual recolhe como se recolhe um montão de trigo.⁷⁸²

No entanto, a mais genuína utilização antoniana da noção de microcosmos, consiste no vínculo que estabelece entre o homem e Cristo:

codicum recogniti”, Patavii, 1979, vol. III, p. 357, tradução da autora.

⁷⁷⁹ Cf. *Sermones*..., vol. I, p. 44.

⁷⁸⁰ Cf. *Sermones*..., vol. II, pp. 32-33.

⁷⁸¹ Cf. *Sermones*..., vol. III, p. 357.

⁷⁸² Cf. *Sermones*..., vol. I, p. 170.

Os quatro ventos simbolizam as quatro partes do mundo: o Oriente, o Ocidente, o Norte e o Sul. O Oriente simboliza a Encarnação de Cristo; o Ocidente os seus sofrimentos; o Norte a sua tentação; o Sul a vinda do Espírito Santo.⁷⁸³

A partir da noção de microcosmos, nunca a autora estabelecera tão evidente conexão entre o homem e Cristo, entre antropologia e cristologia, e podemos dizer, neste contexto, entre cristologia e Redenção. É inquestionável que Sto. António oferece, como nenhum outro autor, as condições para que essa ligação se estabeleça pois ela é interna ao seu próprio pensamento. Mas não podemos deixar de nos interrogar, se no pensamento da própria autora esta obra e a atenta leitura antoniana surgirão, de facto, no momento certo, para exprimir uma articulação noética que só agora surge plenamente amadurecida e assumida.

Mas o naturalismo antoniano está intimamente ligado a uma dimensão fundamental dos Sermões, a dimensão simbólica. Assim, os elementos da natureza nunca são meramente descritos e referidos, mas remetem para um conteúdo simbólico, e isto permite que, para além do seu significado empírico, tenham uma conotação espiritual.

A Sagrada Escritura e o Livro da Natureza são assim as duas grandes referências do texto antoniano e que, ao mesmo lhe garantem um profundo significado espiritual. Neste sentido, afirma a autora:

A dimensão mística parece-me, pois, ser a chave para a clarificação da palavra escrita de St. António. (...) A experiência vivencial do mistério é o intratexto dos Sermões (...) na referência a uma ausência-presença que se esconde e se revela dialeticamente. E a sugestão surge, enquadrando no mesmo impulso vital ascendente três momentos e três símbolos dessa itinerância vital – a pomba, a águia e a noite-treva – que se unificam numa antropomística.⁷⁸⁴

De facto, escreve o Santo:

Por ela entra e sai a pomba, símbolo da alma. Sai para contemplar Deus; entra para se considerar a si mesma.»⁷⁸⁵

«A águia é assim chamada pela agudeza dos seus olhos porque fita o sol(...) figura ainteligência subtil dos santos e a sua sublime contemplação»⁷⁸⁶.

⁷⁸³ Cf. *Sermões...*, vol. I, p. 288.

⁷⁸⁴ Pacheco, Maria Cândida, *Sto. António de Lisboa, Águia e a Treva*, p. 61.

⁷⁸⁵ Cf. *Sermões...*, vol. III, p. 359.

⁷⁸⁶ Cf. *Sermões...*, vol. II, p. 275.

«A noite em que se observa a visão, significa a obscuridade dos místicos.⁷⁸⁷

Maria Cândida Pacheco explora particularmente este último conteúdo simbólico.

Essa *noite-treva*, cume da ascensão espiritual, implicaria uma rutura com o modo habitual do conhecimento, uma superação da própria razão, justificada por um novo relacionamento com Deus, um relacionamento misterioso entre a alma e Deus fundado exclusivamente no amor.

Caracterizada pelo *toque místico*, por uma alegria e um júbilo exclusivamente divino, nesse domínio de êxtase não existe lugar para as alteridades que a razão dialética utiliza para categorizar e apreender a realidade. Simplesmente porque se trata de uma realidade inapreensível.

Domínio também da *sublevatio* mística, onde a inteligência só opera com ajuda da graça divina, é também lugar de uma distensão plena das capacidades humanas:

Há elevação do espírito quando a vivacidade da inteligência, divinamente iluminada, transcende as metas da indústria humana sem, todavia, atingir, a alienação da mente, a ponto de ficar acima daquilo que vê. No entanto, não se afasta completamente do habitual.⁷⁸⁸

O último estágio da *alienatio* mística é dominado por um inusitado afeto a Deus e por «um certo estranho estado de ânimo fora da indústria humana»⁷⁸⁹. Daí que ao ser humano só caiba dizer que Deus, transcendendo tudo aquilo que ele próprio configurava, não é o que a razão humana pensa que é.

Daí a autora afirmar que:

A conclusão final da antropomística antoniana é uma funda afirmação de douta ignorância: compreender a Deus é não O compreender. Porque a Luz está para além da treva, como o silêncio para além da palavra. E do símbolo.⁷⁹⁰

Esta interpretação da obra antoniana, em primeiro lugar, culminando com uma dimensão mística, em segundo, acentuando a proximidade desta com o que é habitualmente designado por teologia negativa, conduz finalmente a autora a enquadrar St.^o António na linha de continuidade de uma espiritualidade que remonta a S. Gregório de Nissa, Dionísio Pseudo-Areopagita, S. Gregório Magno, e sofrendo as influências mais diretas de Guilherme de St.

⁷⁸⁷ Cf. *Sermões...*, vol. I, p. 203.

⁷⁸⁸ Cf. *Sermões...*, vol. III, p. 253.

⁷⁸⁹ Cf. *Sermões...*, vol. III, p. 253.

⁷⁹⁰ Pacheco, Maria Cândida, *Sto. António de Lisboa, a Águia e a Treva*, p. 87.

Thierry e dos Vitorinos. O que, nomeadamente, em relação a S. Gregório de Nissa, parece convergir com a linha evolutiva que entrevemos na obra de Maria Cândida Pacheco.

Embora dando continuidade a trabalhos de relevo, em particular, o de Francisco Gama Caeiro⁷⁹¹, esta interpretação, sobretudo na sua articulação com a dimensão simbólica da obra antoniana, destaca-se pela sua genuinidade.

Mas o que nos parece particularmente específico no pensamento de Maria Cândida Pacheco, e que se desenha desde a obra sobre S. Gregório de Nissa, prossegue em *Ratio e Sapientia*, e culmina na obra sobre St. António, é a articulação dessa dimensão mística com uma antropologia otimista, fundada na esperança, numa relação harmoniosa entre o homem e a restante criação, entre dimensão física e dimensão espiritual. Humanismo, criacionismo e mística, unem-se numa síntese rica e complexa, que prima pela sua abrangência. E aqui constata-se que a autora nunca denega nem marginaliza a tradição platónico-agostiniana, mesmo insistindo sempre na dignidade ontológica da dimensão sensível da criação e do ser humano.

É essa síntese que ela própria designou *antropomística*, que, em nosso entender, define o lugar noético e existencial, onde, segundo a autora, o homem mais direta e plenamente iniciará a sua própria Redenção.

8.7. Escatologia e soteriologia na obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves

Teresa Dugos-Pimentel

8.7.1. Introdução

O presente estudo é dedicado à obra escrita do franciscano Joaquim Cerqueira Gonçalves⁷⁹² (JCG), cuja produção conheceu um dos momentos mais significativos com a publicação, entre 2011 e 2014, de *Itinerâncias de Escrita*, título que reúne um conjunto de textos produzidos no arco temporal

⁷⁹¹ Sobre a influência da obra de Francisco Gama Caeiro ver Maria Cândida Pacheco – *Sto. António de Lisboa, a Águia e a Treva*, p. 89.

⁷⁹² A notícia biobibliográfica sobre a vida e a obra deste autor natural do Minho está desenvolvida por Américo Pereira (cf. *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Coordenação de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2016, pp. 234-237) de que destacamos a versatilidade de pensamento de JCG, comprometida, aliás, no seu itinerário, igualmente versátil, de que podemos destacar a atividade desenvolvida como membro da Ordem Franciscana, como filósofo, como escritor, como professor universitário ou como sacerdote, não esquecendo outras de cariz mais institucional, sobretudo as ligadas à Educação e à Cultura.

entre 1966 e 2010 e que se encontram distendidos ao longo de três densos volumes⁷⁹³. Atentos à arquitetura desta obra, quer mediante os subtítulos que organizam cada um dos tomos – Cultura/Linguagem (Volume I), Hermenêutica/Filosofia (Volume II) e Escola/Ecologia (Volume III) –, quer pelas prioridades estabelecidas por JCG entre aqueles⁷⁹⁴, nela se indicam as principais áreas de que se ocupa a sua pena especulativa, bem como, e no conjunto da organização, está definida a estrutura base de um singular modelo de racionalidade que não abafa, mas exhibe o húmus religioso que o origina. Aprofundando um pouco mais este modelo, podemos encontrá-lo tematizado, por exemplo, na articulação entre cultura e religião⁷⁹⁵ que, no nosso entender, subsidia os temas da “escatologia” e da “soteriologia”. Por outro lado, e naquela articulação, está franqueado o encontro da família especulativa de JCG – a do platonismo, augustinismo e franciscanismo – com as principais tendências da cultura moderna e contemporânea. Podemos, desde já, tipificar aquele encontro nas dinâmicas que dizem o imanente e o Transcendente, segundo a economia de uma linguagem que atende à manifestação do Ser, bem como à revelação de Deus na vida humana e no mundo. Seguindo este rumo, é de evidenciar a tendência de JCG para «as diferenças» que recrudescer os valores fundamentais da Ordem Franciscana, tendencialmente voltada para a pluralidade⁷⁹⁶ e para a generosidade⁷⁹⁷, en-

⁷⁹³ Sendo este o tríptico que seguiremos, e por economia de texto, passaremos a citar os três volumes de *Itinerâncias de Escrita*, pelos títulos abreviados de *IE_I*, *IE_{II}* e *IE_{III}*. Dada a complexidade de contextualização que cada um dos textos representa na economia desta obra, e sempre que necessário for, indicaremos o nome do artigo, bem como o contexto que lhe deu origem, uma vez que JCG mantém, para cada texto, a identificação dessa mesma origem.

⁷⁹⁴ Esta orientação é dada pelo próprio na contracapa de *IE*: «A seriação [das] áreas, por sua vez, não é arbitrária, nem na prioridade de uma em relação à outra, em cada volume, nem no ordenamento dos diferentes volumes: o volume I é o pilar de sustentação especulativa dos volumes II e III, enquanto estes tipificam ímpares expressões do exercício da actividade racional praticados no tempo.»

⁷⁹⁵ Na «Apresentação» a *Itinerâncias de Escrita* esta indicação está evidenciada pelo próprio JCG: «Além de a categoria religiosa ser marca da cultura, uma significativa parte dos textos agora editados tematiza a articulação cultura-religião, tanto na sua recíproca determinação como no processo, ora de superação do nível da própria cultura, ora de redução da religião à cultura.» (*IE_I*, p. 7.)

⁷⁹⁶ «Acrescentemos apenas que a tendência geral do espírito franciscano para a valorização da pluralidade justificará porventura a nossa interpretação da cultura, ao lado de outras, segundo os moldes do franciscanismo.» (*Ibidem*, p. 200.)

⁷⁹⁷ «A alma franciscana transforma-se enquanto se sente cada vez mais dependente da luz irradiada pelos entes e pelo Ser, que ela não é. A sua interioridade só pode ser um esvaziamento e relação de dependência. O mundo, como passaremos a ver, é fonte de luz para ela.» (*Ibidem*, p. 235. No artigo de 2001, «São Francisco de Assis e a Ecologia», constante de *IE_{III}* (pp. 445-466), a pobreza é identificada com a generosidade: «Da pobreza [...] decorre uma grata atitude humana que, se, por um lado, estimula a contemplação, favorece, por outro, a participação nesse mesmo dom, desenvolvendo as infinitas virtualidades das criaturas. Se se pode traduzir essa atitude na terminologia das virtudes, dir-se-ia que se trata da virtude da generosidade, com a qual a pobreza se vai identificar.» (p. 462.)

quanto zonas irmanadas dos sentidos difusivo e expansivo da realidade, sem perder, contudo, o nexo de desenvolvimento do mundo, mediante os vetores hermenêuticos do tempo, e, sobretudo, da história.

No que respeita, agora, a uma caracterização mais geral de *Itinerâncias de Escrita*, podemos qualificar cada texto como um tecido caleidoscópico onde pululam correntes, obras e autores, sejam antigos, medievais, renascentistas, modernos ou contemporâneos, que em seus mundos, singularmente referidos a diferentes pátrias e línguas, são postos a convívio por JCG. Aqui podemos-nos encontrar com a lúcida vivacidade que o franciscano imprime aos textos com que se encontra e que vão desde os “clássicos” das bibliotecas filosóficas, passando pela *Bíblia*, constituições apostólicas conciliares ou cartas encíclicas, até aos do domínio do romance histórico, ou do versejar poético das terras lusas. De este amplo mundo, optámos por conduzir o nosso estudo segundo três níveis que conduzem a pena especulativa do franciscano: manifestação, revelação e comunhão. Para concluir esta Introdução, e recuperando o propósito de seguir o rasto das dinâmicas que dizem o imanente e o Transcendente na obra cerqueira, há que reafirmar que ela intensifica a tradição filosófico-especulativa da Escola Franciscana de Lisboa⁷⁹⁸, pondo, repetimos, a convívio, não, contudo, sem contrastes⁷⁹⁹, o estudo e a investi-

⁷⁹⁸ Cf. Lúcio Craveiro da Silva, «A Neo-Escolástica contemporânea», in, AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, Direção de Pedro Calafate, Volume V-Tomo 1 (O Século XX), Editorial Caminho, Lisboa, 2000, pp. 330-343. No âmbito do desenvolvimento dos estudos da neoescolástica em Portugal, destaca o insigne jesuíta e representante da Escola de Braga a presença da cultura franciscana, nomeadamente a obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves (cf. p. 342).

⁷⁹⁹ Este debate está sintetizado no artigo de 1996, intitulado «Esperança – A dinâmica da história», constante de *IE*, (pp. 423-430): «A reforma tanto debilitou a consistência da acção humana como lançou sobre a capacidade da razão fortes suspeitas. Resultou deste contexto mais uma escatologia não decorrente da historicidade do que um horizonte de esperança a dar pleno sentido à história. O iluminismo, de pendor filosófico ou científico, não robusteceu a acção humana nem o exercício da ontologia, fora dos quais a esperança dificilmente encontra ensejo para se tematizar. O acelerado desenvolvimento da técnica, sobrepondo o *fazer* ao *agir*, alienou o ser humano quer nesse mesmo processo, quer no seu resultado, a utopia de um mundo ideal, mas artificial. As guerras de amplitude mundial, bem como as suas consequências, designadamente as de ordem técnica, acabaram por substituir os entusiasmos iluministas e técnicos em profundas e generalizadas decepções. O pessimismo, perante a degradação ambiental, parece ser a sua última expressão. O *pós-modernismo*, que tentaria superar essas dificuldades da modernidade, não parece ter aberto, até ao momento, novos horizontes de esperança e para a tematização da esperança. A exacerbação do individualismo que acompanha todo este contexto acaba por perpetuar a propensão dos últimos séculos para a imanência, a qual, se trouxe algumas virtualidades para a consideração ontológica da esperança, também suspendeu a sua imprescindível intencionalidade transcendente. Por outro lado, as formas de vida da humanidade, geralmente processada nos grandes aglomerados mundanos, não é propícia ao compromisso vital de cada ente humano, que se vê substituído pela representação de ordem política, inclusive nos esquemas democráticos. A chamada tese de *O fim da História*, de expressão recente, pode condensar vários dos contextos da cultura moderna e contemporânea, onde não há lugar para a esperança. E, no entanto, esta representa talvez a intencionalidade mais irrecusável e abrangente da vida humana. Mesmo que se pense numa história sem esperança, a realização dessa

gação abonados pelas edições críticas das obras de São Boaventura e de João Duns Escoto e as principais tendências da cultura moderna e contemporânea. Desenvolveremos agora o nosso estudo partindo do artigo de JCG dedicado às «Soteriologia e escatologia vicentinas»⁸⁰⁰, sobretudo do espírito que subjaz à afirmação do franciscano, de que o núcleo da obra vicentina não é de natureza soteriológica, uma vez que, ao nível da *instância mais radical*, nada há a *resgatar*, mas, sim, a *desenvolver* e a *celebrar*⁸⁰¹.

8.7.2. A unidade diferenciada do Ser

Já temos alguns elementos que nos permitem afirmar que na obra cerqueira se entretetece, predominantemente, a soteriologia com o sentido do resgate e que este tem que ser superado para dar lugar aos sentidos do desenvolvimento e da celebração. Por seu turno, a escatologia, no entender de JCG, «é uma solução para a harmonização entre o individual e o universal, sem a redução do individual ao universal»⁸⁰². Neste sentido, podemos dizer que o resgate e a redução representam modos de agir e de pensar que podem bloquear o movimento expansivo de uma unidade diferenciada, expansão essa que nutre o próprio modelo de racionalidade de JCG. A este modelo atende o nosso estudo, assumindo-se, para tal, na convergência entre cultura e religião cristã, permitida, como julgamos, pelo universo da ação cerqueira, cuja desenvoltura está, justamente, patenteada na força que os verbos desenvolver e celebrar representam, sobretudo na presença do mistério da vida humana e do mundo. Ao nível da instância mais radical vige a unidade diferenciada que coincide, já, com a estrutura mesma da realidade – ou, numa linguagem mais ontológica, do Ser – como ato de manifestação. Valerá, pois,

história só pode ter na esperança o seu grande propulsor.» (*Idem*, p. 430). A este texto regressaremos pelo título abreviado de *EDH*.

⁸⁰⁰ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Soteriologia e escatologia vicentinas», in AA.VV., *Redenção e Escatologia – Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, Coordenação Samuel Dimas, Renato Epifânio e Luís Lóia, Vol. I – Idade Média – Tomo 2, Nota de Rodapé Edições, Paris, 2015, pp. 198-212.

⁸⁰¹ «O centro nuclear da obra de Gil Vicente, tendo sobretudo em conta os seus pressupostos doutrinários, quase sempre mais sugeridos do que desenvolvidos, não é de carácter soteriológico, porque, na instância mais radical, nada há a resgatar, mas antes celebrar e desenvolver.» (*Idem*, p. 205) E conclui JCG o artigo, «Gil Vicente, que cultivava uma racionalidade exigente, condensa, no Hino *O gloriosa domina*, expressão da sua abrangente devoção mariana, o que resta à humanidade dizer e fazer, perante o mistério da vida humana e do mundo: «(...) tanger palmas e dar mil louvores/ Ao Padre, ao Filho e Espírito, e a ela!» (*Ibidem*, p. 212.) Note-se que nesta passagem é, para nós, mais importante a presença do pensamento de JCG na obra vicentina do que a simples receção daquela por JCG.

⁸⁰² A citação tem como fonte o artigo de Maria Leonor Xavier, «Ditos Filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves», in AA.VV., *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (org.), Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp. 61-115, mais especificamente a p.114.

a pena demorarmos-nos na noção de unidade diferenciada, uma vez que é ela o nervo especulativo, pelo qual passa o atendimento que JCG dispensa à escatologia e à soteriologia.

Cobrimos, mais ou menos explicitamente, Itinerâncias de Escrita, a questão da unidade/diferença desencadeia uma hermenêutica dos principais escopos que modelaram a «cultura ocidental»⁸⁰³ que franqueia o acesso mediante a epopeia ontológica⁸⁰⁴, ao longo da qual JCG percorre os modos como tem sido vivida a experiência da unidade/diferença, que reconhece nos modelos de interpretação assentes nas articulações entre o uno e o múltiplo. É neste contexto que a unidade diferenciada⁸⁰⁵ assoma como filosofema para a experiência especulativa radical e é, por isso, ao mesmo tempo, uma noção e um caminho que permitem desenvolver, em compreensão inesgotável, quer a natureza de dons que a vida humana e o mundo representam, quer a auscultação à Fonte de onde brotam. A partir da unidade diferenciada, e tendo presentes as realidades para que ela aponta, é possível a JCG estabelecer o contraste entre uma experiência que só reconhece valor à unidade do uno e ao sentido da unicidade, aqui não sendo reconhecida idêntica dignidade ao múltiplo, e outra que atende aos progressivos sentido e valor do múltiplo na dinâmica⁸⁰⁶ expansiva da unidade e que favorece atitudes e comportamentos mais sensíveis à diversidade, por um lado, e à pluralidade, por outro. Dito de

⁸⁰³ Sobrevoaremos aqui a questão da génese ou da legitimidade do termo “cultura ocidental”, nomeadamente no contexto, mais vasto, da tradição sapiencial indo-europeia. O franciscano privilegia em *Itinerâncias de Escrita* dois eixos, aos quais coube importante papel na formação da cultura ocidental: o greco-romano e o judeo-cristão-árabe, até porque JCG privilegia uma razão – racionalidade – mais orientada para a pluralidade de mundos culturais. Contudo, e dado o curto espaço de que dispomos, circunscreveremos o nosso estudo à articulação entre cultura e religião cristã, da qual participa a respetiva teologia.

⁸⁰⁴ Mais explicitamente em dois exemplos. O primeiro, concerne à obra publicada em 1998, *Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente – a cultura ocidental em questão* e que agora está reeditada no terceiro volume de *IE_{III}* (pp. 253-315). Um dos capítulos intitula-se, justamente, «Epopeia ontológica». O segundo exemplo respeita a um artigo, mais recente, de 2010, intitulado «As religiões nos roteiros da paz – O ecumenismo», in *IE_I*, pp.334-379. Sobre este é, ainda, importante o contexto que o origina, ou seja, o da sua publicação na coletânea *A Questão de Deus. Ensaios Filosóficos*, coord. Maria Leonor L. O. Xavier, Ed. Zéfiro, 2010, pp. 219-252. Este texto será um dos que nos servem de guia e citaremos pelo título abreviado de *RRP*.

⁸⁰⁵ «De qualquer modo, quando a especulação se aprofunda, depara-se sempre com a experiência de uma unidade diferenciada, muito embora não costume ser este o modo canónico de caracterizar a experiência especulativa radical, situada quase sempre na esfera da filosofia.» (*RRP*, p. 364.)

⁸⁰⁶ Esta noção supera o eixo do movimento/repouso, eixo que na obra de JCG se encontra associado à *Física* de Aristóteles. A dinâmica surge, ainda, não raro, ligada a “vida”, sobretudo na urdidura da noção de ser. Escreve o franciscano: «A metafísica cristã tem uma outra noção de ser, que não se identifica nem com o movimento, nem com o repouso, sendo antes uma instância viva e dinâmica – compatível com a Divindade trinitária – que alimenta, percorre, une e diferencia todos os entes.» (*Idem*, «História e milenarismos», p. 455, in *IE_I*, pp. 450-455.) Citaremos o artigo pelo título abreviado de *HM*.

outro modo, estamos em face de um contraste entre um sentido de redução da realidade dentro de uma dinâmica que conduz à sua própria anulação e um sentido de expansão da realidade que, sem anular as diferenças, caminha para um termo – escatológico. O múltiplo não é o disperso, o caótico ou o irracional, assim carecendo de razão de ser, mas o modo próprio de ser da multiplicidade das diferenças na textura dinâmica, multimoda e expansiva da unidade diferenciada. Neste contexto, o múltiplo não é sinal de imperfeição, mas é em cada momento a exibição de um movimento solidário de participação das diferenças na unidade, segundo uma hierarquia de diferenciadas “perfeições”, em continuada dinâmica de aperfeiçoamento⁸⁰⁷. Note-se que, pela imperfeição e pela degradação não tem o múltiplo e a multiplicidade das diferenças razão de ser própria e, não a tendo, a tentação humana será a de impor à realidade o cadinho purificante sobre o que, supostamente, não tem sentido ou está “a mais”. Perde-se aqui, pois, o vetor essencial da realidade e do Ser, o da unidade diferenciada, exemplarmente atendida por JCG como presença generosa, no seu tríptico suporte ontológico de que o filósofo não abdica: Transcendente, antropológico e cosmológico⁸⁰⁸. Neste sentido, ao nível da instância mais radical, a unidade diferenciada é manifestação da Unidade primordial, sumamente dinâmica e de características difusivas, da qual o múltiplo comunga, sem que as diferenças reciprocamente se anulem ou confundam, ou reciprocamente se aniquilem ou devorem. Ora, se nos lembrarmos da tendência da alma franciscana para a pluralidade, podemos afirmar que a Unidade primordial tem, em JCG, um intuito pluralizante de que a unidade diferenciada é expressão. Nesta podemos ler o brotar incoativo enquanto Poiesis – que não já a pagã, nem a pós-moderna – e a tendência da pena cerqueirina para as realidades matutinas do Ser⁸⁰⁹, enquanto focos ou zonas de sentido que resistem a qualquer tentativa de absoluto descerramento do mistério⁸¹⁰ em que sempre amanhecem a vida humana e o mun-

⁸⁰⁷ «A ideia de perfeição tem mais a ver com uma orientação, em que as iniciativas interferem global e reciprocamente, sem anular as diferenças. Nesse processo, é sempre possível a introdução de novas iniciativas, desde as humanas às divinas, sem excluir as dos chamados seres naturais.» (*Ibidem*, p. 454.)

⁸⁰⁸ «Se esta unidade dissolver toda a diferença, apoderar-se-á da razão a pulsão de aniquilamento das diferenças, por carecerem de sentido. Trata-se de uma razão que rejeita o outro, com o qual ela está em permanente peleja de repulsão obscena. Esta situação, porém, é já derivada, não fazendo parte da experiência radical, na qual o outro surge como doação, irrecusável, mas não necessariamente imposta, cabendo ao receptor a atitude de acolhimento consentido, e não de construção.» (*RRP*, p. 368)

⁸⁰⁹ «A atitude de meditativo espanto, perante o raiar da aurora do dia, que inunda o primeiro olhar do ser humano, é logo substituída pela luz da oficina onde se reparam as lacunas humanas e mundanas, sobretudo aquelas que a cultura foi cimentando e com cujo desenho passou a confundir a realidade.» (*RRP*, p. 358.)

⁸¹⁰ No artigo «Dois amores fundaram duas cidades – Um tema agostiniano (*IE*, pp. 380-393) está bem evidenciada esta característica pródiga ou generosa. Diz-nos JCG: «Estavam em liça duas

do. É neste contexto, o da unidade diferenciada, que surge uma das mais duras críticas do franciscano a um dos modelos de racionalidade que, no seu entender, viria a impor-se nos rumos que o mundo ocidental lograria tomar. Referimo-nos ao veio gnóstico-maniqueu⁸¹¹ que a sua obra, intransigentemente, contraria e que está patente, como cremos, na contrapartida que o modelo provido pela unidade diferenciada representa, face ao da racionalidade de traços gnósticos e maniqueus. Deste contexto sobressai um contraste significativo para o atendimento da escatologia e da soteriologia: entre uma teologia inspirada por uma metafísica de redenção ou de redução à unidade e uma teologia inspirada por uma metafísica de manifestação positiva das diferenças.

8.7.3. A revelação de Deus na vida humana e no mundo

Prosseguindo no terreno amplo da chamada *experiência especulativa radical*, que não é exclusiva da filosofia, por também dela comungar a teologia trinitária⁸¹², a generosidade e a comunhão, bem como o desenvolvimento e a celebração, superam, por radicalização nos terrenos da unidade diferenciada, os patamares superficiais do resgate e da redução, passando aqueles a constituir os novos ou matutinos pontos de partida. Quando dizemos “superficiais”, queremos dizer que ainda estamos em zonas que inibem a dinâmica de *manifestação positiva das diferenças*. Mas voltemos ao ponto de origem dos novos ou matutinos patamares, para evidenciar como eles providenciam uma nova atitude perante os *dons* que, antes de tudo o mais, são para celebrar

hermenêuticas de sentido oposto: a antiga, perpetuando o tecido literal, o costume e a petrificação da palavra, e a cristã, marcada pelo movimento de generosidade criativa, não vivendo para conservar, mas para desenvolver historicamente, colaborando o amor do intérprete com as virtualidades infinitas do mistério do verbo de Deus.» (p. 389.)

⁸¹¹ «Tornava-se inviável, nessa visão gnóstica e maniqueia, a ideia de um ser perfeito que se difundisse numa positiva dinâmica de amor, que era também a razão de ser do mundo. No esquema da degradação, nem a dignidade ontológica de cada uma das diferentes pessoas divinas era idêntica, nem o mundo poderia ser visto como o resultado de um gesto positivo, pelo que restava ao múltiplo ser anulado em todos os elos intermediários, até ficar completamente diluído na unidade. Neste contexto degradacionista, compreende-se que lograsse prioridade uma teologia de redenção, de redução à unidade, sobre uma teologia inspirada por uma metafísica de manifestação positiva das diferenças. Todo este debate, que foi – e continua a ser, ao menos implicitamente – o mais decisivo da nossa cultura, não se cifrava, ao contrário do que poderia parecer, atendendo à terminologia religiosa, na peleja entre a razão e a religião, no caso entre o saber e a fé cristã, sendo, antes, a luta, ainda hoje viva, entre a razão gnóstica/maniqueia e a razão cristã.» (RRP, pp. 353-354.)

⁸¹² «A teologia cristã trinitária faz parte do grande património cultural da humanidade, no qual sempre se formulou, de modos assaz diversificados, a grande questão da relação uno-múltiplo, oceano no qual desagüam todas as torrentes especulativas.» (RRP, p. 364.) Manter o eixo da teologia trinitária inviabiliza determinados movimentos, nomeadamente o da *teologia da morte de Deus*. Por outro lado, a manifestação de Deus, Uno e Trino, é manifestação de uma unidade diferenciada que não pode ser dividida, bem como é o Ser ternário o modelo da comunidade eclesial.

e desenvolver. De que dons se tratam? A unidade que aqui se trata não é a gnosiológica. A unidade é a de Deus como «fonte de manifestação, de criação e de amor»⁸¹³ que ampliará a unidade dos “filósofos”, não o contrário. Aprofundemos, pois, uma significativa aproximação que está implícita naquela *experiência especulativa radical*: entre *manifestação-revelação*.⁸¹⁴ Desta experiência, afirma o franciscano, «a religião não tem que estar ausente», poia ao nível da instância mais radical «a experiência religiosa não é, primariamente, um processo de salvação», mas é, e prioritariamente, «manifestação da unidade primordial, revelação de Deus, na vida humana e no mundo»⁸¹⁵. Dentro da lógica da manifestação do Ser polarizam-se as matutinas zonas do sentido na seguinte sentença-convite de JCG: «A manifestação do *ser* de Deus é prioritário a uma função externa – a um *fazer* –, a favor da humanidade.»⁸¹⁶ Recordemos, ainda, que a manifestação da unidade primordial é revelação de Deus na vida humana e no mundo.

Ora, firmadas no texto bíblico – a Palavra de Deus revelada aos humanos –, bem como na mensagem apostólica, a escatologia e a soteriologia caminham à luz do mistério do Deus humanizado em Cristo, convergindo a encarnação, na mensagem paulina, para a natureza de Cristo, como Filho de Deus e como Redentor⁸¹⁷, e no texto joanino para a preponderância do

⁸¹³ RRP, p. 363.

⁸¹⁴ Esta aproximação está patente em dois artigos: no artigo de 2005, «A Bíblia e a Cultura» (cf. IE, pp. 132-149), e no artigo que nos vem acompanhando, de 2010, RRP. No primeiro artigo, explicitam-se os termos da aproximação do seguinte modo: entre *revelação bíblica* e a *ontologia da manifestação* (cf. p. 142). Sobre tal aproximação JCG reflete sobre algumas objeções (cf. *idem*) que tal pode oferecer, que vão desde a crítica heideggeriana à metafísica ocidental, que não passaria de uma *onto-teo-logia*, passando pela da inviabilidade da ontologia que estará sempre condicionada pela antropologia (sobretudo na questão da *experiência*), até aquela que remete para a interferência abusiva, na filosofia do ser grega, da chamada «metafísica do Êxodo» concentrada no passo ‘*Eu sou aquele que sou*’. JCG conclui, de todo este contexto, o seguinte: «Mesmo sem discutir a questão das interinfluências históricas, torna-se impositivo admitir que o Êxodo, tal como a Bíblia em geral, contribuiu para uma leitura nova da metafísica ocidental, orientada para o dinamismo do ser. Ainda que a experiência irrecusável do ser se dissocie das culturas e da Bíblia, esta ajudou a dirigir a atenção para tal experiência, precisamente em termos de uma dinâmica de manifestação.» (*Ibidem*, p. 143.) Neste artigo são interlocutores, de entre muitos outros, o teólogo André Lacocque, os filósofos Paul Ricoeur, Martin Heidegger, Michel Henry ou Emanuel Lévinas, bem como os textos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ou da Carta Encíclica *Fides et Ratio*. Guindando agora ao artigo de 2010, a aproximação entre manifestação e revelação ganha um outro modelo, ao qual temos vindo a atender. Trata-se de as encontrar, também, na irrecusabilidade da experiência ou do ponto de partida, atendidos agora pela aproximação entre a *experiência fenomenológica* e a *experiência da transcendência nas religiões monoteístas* e, em particular, a religião cristã. (cf. RRP, p. 347.) Em ambas as passagens se evidencia um convívio especulativo entre ontologia e metafísica, convívio, hoje, pouco usual ou apelativo, contudo fundamental, para manter, ao menos em tensão, a dinâmica imanente-Transcendente.

⁸¹⁵ RRP, p. 365.

⁸¹⁶ RRP, p. 347.

⁸¹⁷ «Os cruzamentos desta dupla perspectiva sobre a interpretação da pessoa de Cristo, a da

Verbo divino, cuja ação resplandece na carne da criação. É neste contexto que JCG recebe a doutrina do *Primado de Cristo* que o franciscanismo prolongará a partir de São Paulo, sobretudo com o franciscano João Duns Escoto que defende a prioridade da encarnação sobre a da redenção, ou seja, o Filho de Deus encarna, independentemente, do pecado do homem⁸¹⁸. Por outro lado, o dogma da Imaculada Conceição, que o culto mariano da Ordem Mendicante acolhe, sublinha a Imaculidade de Maria. Em o mistério do Deus humanado comungam, ainda, dois sentidos que não se diluem ou perdem: o de humanização de Deus e o de deificação humana. Um intensifica os valores de imanência; outro fortalece os rumos de Transcendência.

Mantendo, ainda, as grandes entradas Bíblicas, a criação tem prioridade sobre a redenção, já porque a precede em ordem no texto Bíblico, bem como na ordem das razões: Deus cria o mundo por um gesto positivo de amor. O mundo é ontologicamente bom. Sendo este o ser do mundo, a grata atitude humana será a de o desenvolver, desamarrando-o, pois, de uma função, de natureza mais restrita, ou seja, a de ser o mundo um instrumento de salvação humana. Nesta mesma linha da prioridade do Ser, pode afirmar-se que o mundo também não está prioritariamente entretecido com uma função instrumental, nomeadamente na de libertação, salvação ou redenção cósmica. O mundo saído livremente das mãos de Deus, a que o modelo da criação atende, é sinal de uma primeira comunhão: a de Deus com o mundo. Como realidade autónoma, mas não laicizada ou paganizada, nele e por ele a realidade humana desenvolve e produz, segundo dinâmicas de reciprocidade, as próprias poéticas no espaço, no tempo e na história, em que não é sonogada

manifestação/revelação de Deus e a da missão redentora, surgiram logo no início da especulação cristã, a qual se iniciou, fundamentalmente, com a teologia trinitária, com Deus, mas afloram, recorrentemente, na história da teologia, aliás em formas vivas, contundentes e, por vezes, dramáticas, provocadas pelos novos desafios lançados ao teor cristão de agir e de pensar. Cingindo de perto estas questões, podemos sintetizá-las, fundamentalmente e em estilo escolástico, na da divindade de Cristo – *Se Cristo é Deus...* – e, numa outra, que é resposta à primeira – *Se Deus é trino...* –, passando a ser esta a questão originária, isto é, a questão de Deus. A urgência pesava, certamente, na primeira questão – *Se Cristo é Deus...* – até porque seria ela a garantir a capacidade e a exclusividade da redenção enraizada em Cristo, mas a prioridade das razões é a da natureza de Deus, porque nem todas noções de Deus se compossibilitariam com um Deus uno e diferenciado, com um Deus encarnado, com um Deus que ama e, por isso, que também pode redimir, numa acção de amor-misericórdia.» (RRP, pp. 352-33.)

⁸¹⁸ A prioridade da encarnação sobre a redenção está bem vincada na interpretação de JCG da obra boaventuriana. Com efeito, diz-nos: «A redenção assume tal importância na piedade e teologia cristãs que se chega a tudo subordinar, mesmo a encarnação, a essa perspectiva salvífica.// Já conhecemos as hesitações de Boaventura a este respeito, pois, estando toda a realidade em função do Verbo, não é lógico que Ele se subordine ao homem, e menos ainda à sua falta.» (Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Ed. Franciscana, Braga, 1970, p. 433.) E em nota associada a esta passagem adianta: «Boaventura, depois de afirmar que o motivo principal da encarnação teria sido a glória de Deus, mostra-se perplexo ao escutar a linguagem da Escritura, toda dirigida para o factor redenção [...]» (*Ibidem*.)

a condição, quer ao ser humano, quer ao mundo, de valor de realidade autónoma, isto é, com uma razão de *razão de ser própria*.

No que respeita à encarnação, tem esta prioridade na ordem do texto bíblico sobre a redenção, e nas *razões* do Ser divino, sobre a própria criação. A manifestação visível do Ser de Deus, o Verbo, é membro da Trindade. Como membro da Trindade precede a ordem da criação; do múltiplo. Como Verbo encarnado revela o ser de Deus, prioritário a todas as funções ajeitadas à medida das contradições humanas, nomeadamente a da redenção do pecado e do mal, bem como consoma o enlace entre criação-encarnação; entre a vida humana e o mundo. Neste contexto, a tendência do franciscano JCG segue o itinerário do franciscanismo, já que a Vida de Cristo – o Verbo de Deus – sobrepuja quer a polarização no início – o Natal – quer a polarização no fim – a Paixão –, dois momentos que são integrados na vida do ser do Verbo que indica o caminho a seguir: celebrar e desenvolver. Como tal, na encarnação os dois sentidos, o de humanização de Deus e o de deificação humana, estão sempre presentes, o que tem alcance para o modo de atender, agora, à escatologia⁸¹⁹. Aos sentidos de restauração, plenificação e consumação, podemos juntar o de comunhão que está na base de aqueles. Cristo mostra com a vida o rosto de Deus e a comunidade tem por missão desenvolver a comunhão de Vida já iniciada, dilatando, no tempo e na história, o *amplexo ontológico da comunhão*, sem acelerar o percurso para o “fim”, nem reduzir, apressadamente, o desenvolvimento das realidades imanentes aos valores da Transcendência. Chegados aqui, talvez seja útil descrever o rosto de Deus de que nos fala *Itinerâncias de Escrita*: fala-nos de «o Deus da iniciativa, da manifestação, do estímulo, da intensificação e da pluralidade de iniciativas»⁸²⁰, de o Deus que temos vindo a atender: uno e diferenciado; que ama; e que, também, pode redimir numa ação de amor-misericórdia.⁸²¹ Fala-nos, ainda, de um Deus que tolera múltiplos e diversificados modos de Adoração⁸²², certamente subsidiados e generosamente entretecidos pelas e nas semânticas do Louvor.

⁸¹⁹ «A escatologia que sempre ocupou um importante capítulo da teologia cristã, embora diferentemente situado, ora em posição nuclear, ora mais esbatido, para lá dos elementos bíblicos que a suportam, aliás nem sempre de fácil leitura, não poderá escamotear a essencial referência à historicidade, evitando deixar-se atrair pela tentação de uma aceleração para o fim, para se converter, nesse caso, quer em utopia, quer em ideologia. Em termos cristãos, se de aceleração é justo falar, nunca será para traduzir uma inconformidade com a finitude, com o corpo e com as diferenças, mas, antes, para manifestar a ânsia da alegria do encontro com o Outro e com os outros, continuando, sem defecções, o abraço ontológico de comunhão.» (HM, p. 455.)

⁸²⁰ HM, p. 452.

⁸²¹ Cf. *supra*, nota 26.

⁸²² «É caso para afirmar que Deus tolera mais a diversidade nas formas de ser adorado do que os humanos, os quais assumem, por vezes, a religião como campo de luta – a cruzada contra os infiéis –, a favor da unidade divina, como se fossem os paladinos da defesa dos direitos dela.» (RRP, p. 336.)

8.7.4. A comunhão como eixo de transformação da cultura

A manifestação da unidade primordial é revelação de Deus na vida humana e no mundo. Atendida, ainda, no contexto da Tradição que soube distinguir entre ação divina *ad intra* e ação divina ação *ad extra*, a experiência especulativa radical amplifica as dinâmicas que dizem o imanente no seu suporte Transcendente. Como tal, um suposto risco de panteísmo é contrariado pela pena celebrativa/festiva de JCG, podendo, no entanto, falar-se de um sentido panteizante que *diz* a ação *ad extra*, enquanto um entornar de categorias de abundância e não de minguia ou de apoucamento. As escatologia e soteriologia são enraizadas nos terreiros do Ser⁸²³ mediante a teologia⁸²⁴ trinitária e coalescem no húmus da religião cristã⁸²⁵, atendida, essencialmente, agora,

⁸²³ Mantendo sempre a prioridade da manifestação do Ser de Deus, JCG interpreta a obra agostiniana: «Não obstante Agostinho ter contribuído, como poucos pensadores, para arraigar a ideia de um cristianismo soteriológico, é bom lembrar que o que Agostinho pondera, acima de tudo, não é a função de Deus, mas o seu ser, na sua suprema forma trinitária, revertendo o processo à sua forma primeira, a da relação ontológica.» («Santo Agostinho – Conversão a Deus/Conversão à Sabedoria», in *IE_{II}* [pp. 337-357], p. 351.)

⁸²⁴ Sobre o enraizamento da teologia na ontologia, e no âmbito de um contexto de natureza mais epistemológica, é significativa a seguinte passagem: «Na nossa reflexão, porém, fomos mais longe, na medida em que enraizamos a cultura nos seus sedimentos ontológicos. Se o nosso modo de interpretar as teologias está correto e se, não obstante estas terem passado pelas culturas, o que elas afirmam tem sido alimentado pela experiência do ser, é pertinente, para a economia desta reflexão – que quer homenagear uma teóloga católica, Prof. Doutora Maria Manuela da Conceição Dias Carvalho –, mostrar, em toda esta complexidade, a pertinência epistemológica de uma teologia cristã.// Dentro do cristianismo, a primeira interrogação a formular parece dever tecer-se nos seguintes termos: independentemente de outros horizontes mais restritos, do que se trata, no cristianismo, é de uma *teologia* ou de uma *cristologia*? Respondendo, com a promessa de esclarecimentos posteriores, a nossa resposta aponta para a teologia, onde deverá ser integrada a cristologia, tendo por suporte epistemológico uma ontologia.» («Antropologia e Teologia», in *IE_{II}* [pp. 283-298], p. 295.)

⁸²⁵ A religião cristã é essencialmente atendida como comunhão e não como religação. Tal posição está patente em dois artigos constantes do segundo e terceiro volumes de *Itinerâncias de Escrita*, intitulados, respetivamente, «Experiência, Existência de Deus e Religião – *A Religião nos Limites da simples Razão* de Kant» (*IE_{II}*, pp. 618-631) e «São Francisco de Assis e a Ecologia» (*IE_{III}*, pp. 445-466). Aquele de 1994 este de 2001, ambos convergem no mesmo sentido de superar o plano da redenção pelo da comunhão. Com efeito, e dirigindo uma crítica à obra de Kant em causa, diz-nos: «Não obstante a polissemia do termo religião, está sempre presente nela a ideia de religação, com a finalidade de superar unidades lesadas, assumindo, então, funções redentoras. Tal nota marca também a religião cristã, muito embora a relação comungante preceda aí a religação soteriológica.» (p. 630.) Na mesma linha, interpreta JCG o franciscanismo: «Associa-se vulgarmente a devoção ao presépio e a importância da festa do Natal a S. Francisco e ao franciscanismo que, colocando-a ao lado da celebração da Paixão de Cristo, constituíram dois pontos de referência, sem subordinação recíproca. Da mesma forma que era possível ver a natureza a brotar da generosidade do Criador, sem ser perturbada pelo olhar do pecado, era também possível ver o Filho de Deus, como manifestação do Pai, independentemente da sua posterior e eventual função redentora, na ocorrência da falta humana. A criação e a encarnação encontravam nesta doutrina a sua mais íntima e coerente articulação. Uma e outra inspirariam uma religião que seria prioritariamente de comunhão, a co-

como amor⁸²⁶. É para este que as zonas matutinas, generosidade, comunhão, celebração e desenvolvimento, apontam, não sem abrir rumos diferentes para o desenrolar da ação humana que já não está perdida no caótico, sem razão de ser, do múltiplo, mas atendendo-o pelo prisma da generosidade e da dádiva que estruturam, neste contexto, a razão e o ser, agora, da vida das culturas.

Na viragem dos anos 80 para a década de 90 do século XX, JCG desenharia o seu programa filosófico pelo tríptico *Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?* (1989), *Fazer Filosofia – Como e onde?* (1990) e *Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente: a cultura ocidental em questão* (1998), programa esse, certamente, em aberto, como o viriam a comprovar os escritos posteriores. Não iremos, aqui, desenvolver a nossa posição acerca da importância daquele tríptico que, de certo modo, ficou relativizada no contexto de *Itinerâncias de Escrita*, ou sobre a importância de uma sua edição autónoma, dada a sua relevância filosófica no contexto das hodiernas questões, quer de natureza epistemológica, quer as que respeitam às políticas educativas e ambientais. Interessa-nos, sobretudo, e neste contexto, o fio condutor, a partir do qual Joaquim Cerqueira Gonçalves transforma as habituais coordenadas de acesso à cultura, despolarizando-a de tendências que podem bloquear o ímpeto de *manifestação positiva das diferenças*. Tal fio condutor pode ser encontrado no propósito expresso em *a vontade de criar uma nova terra*⁸²⁷. Esta vontade passa por despolarizar a experiência de irrecusabilidade, a partir do patamar da *angústia*⁸²⁸, para a da generosidade-amor, bem como recolocar

meçar pela de Deus com o mundo, sendo a redenção um segundo momento, aliás a integrar na comunhão.» (p. 465.)

⁸²⁶ «Por último, o entranhamento nos radicais sedimentos da acção transfere o solo em que a esperança é geralmente enquadrada – o processo de libertação e redenção, com o qual, aliás, se identifica quase sempre a própria cultura – para os interstícios da realidade, onde as considerações da ordem do mal não têm ainda lugar. A esperança não emerge somente no meio de tensões agnósticas, mas já e sobretudo na espontaneidade da própria vida ontológica. Se a tradição não tem alimentado suficientemente a especulação ontológica da esperança, ela aí tem, contudo, aportado através de uma mediação que a tradição, ao menos a de índole cristã, sempre soube aproximar, o amor, do qual se nutre a mesma esperança.» (EDH, p. 429.)

⁸²⁷ Este propósito é, por assim dizer, o *leitmotiv* do tríptico e encontra-se expresso no texto reeditado no terceiro volume de *Itinerâncias de Escrita*, sob o título «Em Louvor da Vida e da Morte – Ambiente: a cultura ocidental em questão» (pp. 253-315) e contextualiza-se na seguinte passagem: «Essa complexa, mas também imprecisa sensação foi-se, contudo, metamorfoseando, não apenas no desejo de compreender o que de anormal ia ocorrendo na existência humana e no mundo, como também na vontade de criar uma nova terra, combinando as doces recordações da infância com as novas possibilidades [...]» (p. 255.) Abreviaremos aquele título por *LVM*.

⁸²⁸ *LVM* pode entrar na categoria de uma obra que compreende um sentido escatológico assente, sobretudo, na coordenada do amor/generosidade que já não está cosida ao tecido da ética das virtudes, mas já alçada como veio ontológico que imprime um outro movimento para o desenvolvimento da vida própria da própria cultura ocidental. É importante dizer que aquele texto abre um contraste evidente com a coordenada que costuma nimbar com a interpretação da cultura segundo o filtro da angústia. Mesmo que JCG mantenha a subtileza de a não confundir com o desespero e

a reflexão tanatológica nos rumos da manifestação positiva das diferenças, onde nos encontramos perante um *excesso de vida e não de aniquilamento*⁸²⁹. Mas existem outros patamares que vêm com o múltiplo e com a existência: o mal e o pecado⁸³⁰. Este eixo, seja qual for o artigo e o contexto que o sustenta em *Itinerâncias de Escrita*, não tem força de ponto de partida para a experiência especulativa radical. O pecado e o mal vigem a níveis mais superficiais. Ainda sobre a vida do múltiplo, podemos introduzir um outro patamar: o do sofrimento⁸³¹. Ao seguirmos a sugestão do exercício de irrecusabilidade do ponto de partida, o da unidade diferenciada, como espaço de comunhão de amor e generosidade, e ponto de partida, também, para uma reflexão sobre a cultura, é de facto uma transformação de mentalidades a que se dirige a pena exortativa de JCG. Ponderemos. Mal, pecado, morte, angústia, sofrimento, são zonas diferentes do Ser e têm preenchido, significativamente, os quesitos do ser humano a braços com a sua existência finita.

com o medo, sentimentos com os quais, e a título exemplificativo, Kierkegaard e Heidegger a não confundiram, ainda assim JCG não lhe reconhece a pertinência de coordenada de abertura para a presença da realidade do Ser. A crítica, de natureza mais filosófica, está condensada em «Fazer Filosofia – Como e onde?» (cf. *IE_{II}*, pp. 63-122), na seguinte passagem: «Os filósofos viverão melhor e mais positivamente a acção e a realização do que a angústia da distância que os separaria da totalidade. Em vez de se sentirem desviados – degradados – de uma verdade originária ou impotentemente arredados do fim, experimentarão, de modo intenso, cada manifestação, que é origem, permanência e porvir, sinal de uma presença activa incontornável, e não sintoma de ausência inacessível.» (p. 68.)

⁸²⁹ «Ao falar da morte, não estamos perante uma situação tornada *fatum*, ao amortilhar-se, definitivamente, a si própria, silenciando todas as interrogações. A morte, pela sua dinâmica diferenciadora, lança constantes interpelações de espanto, perante um excesso de vida, não de aniquilamento.» (*LVM*, pp. 314-315.)

⁸³⁰ «Também no que respeita ao enigma do mal a mensagem bíblica se distancia significativamente do modelo greco-romano. É certo que o povo judeu foi marcado pelo modelo de libertação e o cristianismo é preferentemente interpretado na sua missão soteriológica, sendo Cristo quase sempre reduzido à sua função salvífica. Mas esta absorção pragmática de Cristo, que a atmosfera vivencial do fim do Império Romano adensou, está longe de esgotar o sentido radical da pessoa do Filho de Deus incarnado, que vale por si e independentemente do pecado do homem, sendo acima de tudo a manifestação da vida do próprio Deus, não de uma divindade qualquer, mas de um Deus essencialmente amor, ainda na sua manifestação externa. O ponto de partida do cristianismo não é nem o mal radical, nem sequer o pecado do homem, mas, sim, um gesto positivo de amor.» («A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar?», in *IE_{III}* [pp.19-72], p. 56.)

⁸³¹ «A persistência da questão no caminho da dualidade talvez se deva a uma vivência psicológica e cultural muito arraigada: a inconformidade com a finitude e, por isso, a recusa do múltiplo, encarado como uma ilusão, um absurdo, ou uma degradação. Neste contexto torna-se difícil aceitar a finitude como expressão de perfeição, mesmo que relativa, susceptível, então, de ser composta, dando guarida a estados diferentes, designadamente ao de sofrimento, cuja negatividade não é absoluta, além de não ser incompatível com o ser, podendo mesmo ser fonte de aperfeiçoamento.» («Quando Deus também Sofre – Reflexões sobre o sofrimento», in *IE_I* [pp. 264-279], p. 268) O sofrimento entra na economia da manifestação positiva das diferenças: «Colocar, entretanto, o sofrimento na instância da unidade do ser, a par de outros estados, diferentes, mas positivos, nunca aquietou nem o sentimento nem a razão humanos.» (*Idem*, p. 268.)

Fundamentalmente, é de isto que se trata: somos seres finitos. Mas somos finitos⁸³², assim mesmo, perfeitos, na unidade diferenciada de múltiplas possibilidades de desenvolvimento da nossa perfeição. Porque comungamos daquela unidade diferenciada, fazemo-lo como seres finitos, todavia, e à luz da manifestação da unidade primordial, da *Possibilidade de infinitas possibilidades*⁸³³; comungamos da dinâmica difusiva do Ser como Infinitude. É certo que aquelas zonas determinam níveis de reflexão que não podem ser menoscabados. E JCG não os ilude. Por exemplo, o sofrimento e a finitude não são um mal, a superar – a resgatar – como também não assentam em qualquer tipo de atitude heroico-estoica, como também, ainda, e relativamente ao primeiro não enferma de uma espécie de masoquismo obsessivo. Sendo manifestações múltiplas da existência humana, tal não significa que a enclausurem, porém, nestes patamares, pois que não são exclusivos da dinâmica de manifestação e de revelação. Caso se fixe o intérprete finito naquelas zonas pode, por um lado, reduzir a Divindade a uma projeção humana, e, por outro, cortar com a Fonte de onde tudo brota, uma vez que, ao sobrepor-se ao ímpeto de manifestação-revelação, além de inviabilizar o plano da comunhão, mantém-se obcecado, fixado, em determinadas estruturas,

⁸³² «Se a lógica do ser finito, criado, contingente, interpretado em termos cristãos, fragiliza um certo sentido de imortalidade, uma outra dimensão a recuperaria e até reforçaria: a vivência histórica do tempo, a tradição e a comunidade. Estas não são já nem o passado morto, nem a universalidade da essência, mas, sim, organismos vivos, desenvolvendo-se em novas diferenças em cada momento, dirigidas para um termo escatológico. // A escola que, tantas vezes, ao ocupar-se da imortalidade, se transformava num palco de meditação lúgubre sobre a morte, é, em contexto cristão, um hino à vida, a criação do próprio tempo, a constituição deste em história, um caminho, com valor intrínseco, para uma eternidade viva e diferenciada.» («A Escola em Debate – Educar ou profissionalizar, in *IE_{III}* [pp.19-72], p. 52.)

⁸³³ A Unidade primordial, não egoísta, que JCG, intransigentemente, defende, está presente em *Itinerâncias de Escrita* desde a década de 60 do século XX, sendo importante, sobretudo, a interpretação que o franciscano faz da obra do seu irmão de ordem, João Duns Escoto, nela perscrutando o espírito que lhe subjaz e que JCG orienta para a noção difusiva do Ser, maximamente manifestada no Ser divino e que se entorna na própria ação humana. Com efeito, em 1967, em o «O ESPÍRITO DO ESCOTISMO – No Centenário de João Duns Escoto» (in *IE_{II}*, pp. 428-443), dirá JCG: «Deus será o Senhor e a Providência dessas possibilidades, e a ideia mais adequada para traduzir essa Possibilidade de infinitas possibilidades é a de Infinito.» E mais adiante radicaliza JCG a possibilidade que já não é não “lógica”, mas, sim, “ontológica”, de cujo poder difusivo a ação humana comunga, não estando limitada, pois, à esfera das limitações autoimpostas pelo universo do humano: «Mas se o homem se define pelas suas possibilidades, estas praticamente inesgotáveis, à dificuldade de definição de homem corresponde, em grau sumo, a dificuldade de definição de Deus. No entanto, se houve alguém que de Deus procurou uma noção positiva de conhecimento foi Duns Escoto [...]. É que, como já se pode inferir, Deus não surge no termo de uma dedução lógica, é antes o princípio de possibilidade de toda a ação humana. Mais do que de lógica é de uma experiência que se trata, a qual se não identifica com uma visão de Deus, tendo também essa experiência a sua lógica.» Por isso, «O que fundamentalmente acompanha a ação humana é uma indefectível confiança na capacidade de difusão dessa ação primordial divina.» (*Idem*, p. 438.)

esquecendo-se de procurar outras zonas de sentido⁸³⁴, porventura aquelas que já latejam no *possível* de todas as manhãs. Neste sentido, a cultura moderna e contemporânea se soube desenvolver os valores de imanência esqueceu-se do suporte, da Fonte de todos os brotares: uma unidade primordial que se manifesta e revela na unidade diferenciada da realidade do Ser. Seguindo este rumo, a ação pessoal⁸³⁵ passará a constituir fator de transformação da vida das culturas, ao lado dos fatores comunidade e amor. Tal ponto de partida para a transformação da cultura tem como suporte o seu atendimento como uma atividade de apuramento de sentido, ou seja, de verdadeira criação e de exploração de ulteriores zonas ou patamares de sentido, assim comungando da vida de toda a realidade.

Para concluir o nosso estudo fica a coordenada fundamental da diversidade das escritas do filósofo franciscano, de que podemos distinguir o sentido de um não constrangimento e de uma não instrumentalização – violentação – de *o rio da vida*, sentido que pode servir de impulso para a própria reflexão dos temas da escatologia e da soteriologia:

Em termos especulativos, a questão fundamental não é, então, a do recurso a uma unidade, na qual se eclipse a diversidade, mas a da recuperação da vida da própria unidade, colocando-nos no caminho da experiência de uma unidade que, sem perder essa essencial característica, reconheça na sua vida a diferença, abrindo horizontes de diversidade.⁸³⁶

⁸³⁴ «A propensão a trocar a energia primigénia e essencial pela consolação numa solução racional imediata tem transformado acidentes existenciais negativos, nos quais as religiões se têm obcecado – morte, pecado –, em estrutura constitutiva delas.» (RRP, p. 363.) A expressão *rio da vida* está em RRP e, no nosso entender, é uma, de entre as muitas metáforas, para a unidade diferenciada.

⁸³⁵ No artigo de 1995, intitulado «Temporalidade, Religião, Teologia e Cultura» (IE₇, pp. 31-43), JCG perfaz uma das mais importantes analogias entre cultura e religião ao assemelhar a vida da cultura à encarnação do Verbo: «A vida da cultura bem pode assemelhar-se, no que concerne à sua consistência, ao processo cristão de encarnação, sobretudo se o interpretarmos como manifestação humana de Deus e não apenas como missão accidental de auxílio ao ser humano decaído, dominada pelo sentimento de desolação.» (pp. 36-37.) A vida da cultura passaria a exercer-se em três principais eixos: o da ação pessoal, o da comunidade e o do amor.

⁸³⁶ RRP, p. 363.

Bibliografia

Fontes e estudos

- Abranches, Cassiano dos Santos, «As verdades eternas e os possíveis na Metafísica de Suárez», *Revista Portuguesa de Filosofia* 4/5 (1948), pp. 365-380.
- «Existência de Deus», *Revista Portuguesa de Filosofia* 7/1 (1951), pp. 3-15.
- «O argumento ontológico», *Revista Portuguesa de Filosofia* 1/4 (1945), pp. 339-355.
- *Metafísica*, Braga, Livraria Cruz, 1956.
- Agostinho de Hipona, «La Ciudad de Dios», XI, 26, in *Obras Completas de San Agustin*, vol. XVI, trad. de Santos Santamarta del Rio y Miguel Fuertes Lanero, Madrid, BAC, 1988.
- *O Mestre*, trad. de António Soares Pinheiro, Porto, Porto Editora 1995.
- *Soliloquios* II, cap.5, in PL, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, Paris 1844-1864.
- Almeida, Vieira de, *Introdução à Filosofia*, Coimbra, Arménio Amado, 1981.
- Alves, Ângelo, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoaes, Pessoa, Porto, Estratégias Criativas, 2010.
- *Leonardo Coimbra; Filósofo da liberdade e do amor infinito*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2003.
- *Leonardo Coimbra, filósofo, orador e político*, Porto, estratégias criativas, 2007
- *O sistema filosófico de Leonardo Coimbra; Idealismo criacionista*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1962.
- *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, Lisboa, INCM, 2005.
- Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou análise da fé*, Lisboa, INCM, 2003.
- Angélico, José Pedro, «Criação, Esperança e Saudade. Breves apontamentos teológicos», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Actas do IV Colóquio Luso-Galaico Sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012.
- Antunes, Manuel, *Obra Completa*, tomo I, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Archer, Luís, *Obra Selecta, vol. II, Ciência e Religião*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- Ayer, A. J., *Metaphysics and Common Sense*, Londres, 1969.
- Bacelar e Oliveira, José, *Estudos de metafísica e ontologia. Perspetivas de um horizonte filosófico*, prefácio de Lúcio Craveiro da Silva, Lisboa, INCM, 2003.
- Balsas, Álvaro, «Ciência Contemporânea e Causalidade: sobre a pertinência do conceito de Acção Divina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 63, fasc. 1-3 (janeiro – setembro de 2007).
- «In Memoriam Prof. Jorge Peixoto Coutinho (1939 – 2015)», in AA.VV., *Revista Portuguesa de Filosofia* 72, n.º 1 (2016), pp. 257-62.
- Balthasar, Hans Urs Von, *Herrlichkeit – Eine Theologische Ästhetik*, Band III, 1, Im Raum Der Metaphysik, Teil 1, Alterum, Johannes Verlag Einsiedeln, 1965.
- *Kleiner Diskurs Über Die Hölle; Apokatastasis*, Freiburg, Johannes, 1999.
- *Liturgie Cosmique – Maxime Le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947.
- Barros, M. C. de, *Filosofia Tomista*, 2.ª ed. Revista, Porto, Liv. Figueirinhas, 1970.
- *Lições de Filosofia Tomista*, Porto, Liv. Figueirinhas, 1945.
- *Reflexões de um Estudioso de S. Tomás*, Porto, Lello & Irmão, 1982.
- Batista, Ricardo Barroso – Balsas, Álvaro, «Uma proposta tomista para o debate actual entre Monismos e Pluralismos na Metafísica da Fundação», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 72, fasc. 2-3 (2016).

- «Crítica à Metafísica Analítica Contemporânea e reposicionamento da Metafísica face à Ciência, num compromisso óntico com a verdade», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 68, Fasc. 1-2 (2012).
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983.
- Blondel, Maurice, *La Acción, Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, trad. de Juan Maria Isasi, Madrid, BAC, 1996.
- Borges, José Fernando Pereira, «José do Patrocínio Bacelar e Oliveira, s.j. O universitário, o filósofo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo L, fascs. 1-3 (janeiro a setembro de 1994), pp. 7-13.
- Botelho, Afonso, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990.
- *Perspectiva Teórica sobre os Descobrimentos*, Lisboa, Edições Leonardo, 1991.
- *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.
- *Teoria do Amor e da morte*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996.
- Boutroux, Émile, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921.
- Brito, António José de, «A influência de Nikolai Hartmann no pensamento de Delfim Santos», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa. INCM, 2002.
- Bruno, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997.
- Buber, M., *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Galatea-Nueva, 1970.
- Cacero, Francisco da Gama, *Dispersos*, vol. I, Lisboa, INCM, 1998.
- *Dispersos*, vol. II, Lisboa, INCM, 1999.
- *Santo António de Lisboa*, vol. I, II, Lisboa, INCM, 1995.
- Carvalho, José Maurício de, «O conceito de realidade formulado por Delfim Santos», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008.
- Cenáculo, Frei Manuel, *Instrução pastoral do excelentíssimo e reverendíssimo Senhor Bispo de Beja sobre os estudos físicos do seu clero*, Lisboa, Reggia Officina Typografica, 1786.
- Cesar, Constança Marcondes, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, INCM, 2000.
- Chávarri, Eladio, *La condición humana em Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 1994.
- Coelho, Maria Luíza Cardoso Rangel de Souza, *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, Livraria Cruz, 1958.
- Coimbra, Leonardo, «A poesia e a filosofia moderna em Portugal», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- «A tradição e a democracia (Intelectualismo e Voluntarismo)», in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- «Comemoração das Constituintes de 1820», in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007.
- «Nova monadologia», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004.
- «O mistério», in *Obras Completas*, vol. I, tomo I, Lisboa, INCM, 2004.
- «Pastorais», in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009.
- «Sobre a Saudade», in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009.
- *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- *A Filosofia de Henri Bergson*, II parte, Lisboa, INCM, 1994, in *Obras Completas*, vol. VI, Lisboa, INCM, 2010.
- *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006.
- *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005.
- *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009.
- *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935, in *Obras Completas*, Lisboa, INCM, 2012.

- *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009.
- *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol. I, tomo II, Lisboa, 2004.
- *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, 1964.
- *O Homem de Hoje e a Rússia de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935.
- *O Pensamento Criacionista*, Porto, Renascença Portuguesa, 1915, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005.
- *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *Obras Completas*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007.
- Comte, Auguste, *La Philosophie Positive*, résumé par Émile Rigolage, tome premier, Paris, Ernest Flammarion [197-?].
- Congar, Yves, *Creio no Espírito Santo, O Rio da Vida corre no Ocidente e no Oriente*, vol. 3, São Paulo, Paulinas, 2005.
- Coreth, Emerich, *Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática*, Ediciones Aimel, Barcelona, 1964.
- Correia, João Alberto Sousa, «Prof. Doutor Jorge Peixoto Coutinho: O homem, o padre, o professor», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, vol. 50, fasc. 2 (2015), pp. 447-452.
- Costa, Dalila Pereira da, «A ‘Peregrinação’: uma ascese portuguesa», in *Cavalo Azul*, São Paulo, n.º 8, (maio a junho de 1979), pp.85-108.
- «A praia purgatória e a saudade», in *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996.
- *A Força do Mundo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1972.
- *A Nova Atlântida*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1977.
- *Dos Mundos Contíguos*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1999.
- Costa, Dalila Pereira da, Gomes, Pinharanda *Introdução à Saudade – Antologia Teórica e Aproximação Crítica*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.
- Coutinho, Jorge, *Os Caminhos de Deus nos Caminhos do Homem – Introdução ao Mistério da Salvação*, Braga, Editorial A.O., 1988.
- *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes – Estudo hermenêutico e crítico*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1995.
- «A verdade entre a força e a fraqueza – Da hodierna condição da verdade», in AA.VV., *Didaskalia*, XXIX (1999), pp. 433-452.
- *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.
- «A experiência do ateísmo», in AA.VV., *O presente do homem – O futuro de Deus. O lugar dos santuários na relação com o sagrado*, ed. Santuário de Fátima, 2004, pp. 203-219.
- «Teixeira de Pascoaes: Um Camponês que Pensa», in AA.VV., *Revista da Faculdade de Letras – Teixeira de Pascoaes*, II série, Volume XXI, Porto (2004), pp. 201-208.
- «Teixeira de Pascoaes, um homem desconstruído – Do “ateísmo” como insinuação da “diferença teológica”», in AA.VV., *Theologia*, 2.^a série, 40, 1, 2005, pp. 163-174.
- «Em Torno de *A desilusão de Deus*, de Richard Dawkins», in AA.VV., *Didaskalia*, XXXVIII, 2 (2008), pp. 483-497.
- «Um São Paulo às avessas, ou a Redenção sem a graça: Teixeira de Pascoaes», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, 43, 2 (2008), pp. 375-389.
- «Um São Paulo em chave gnóstico-saudosista: Teixeira de Pascoaes», in AA.VV., *Didaskalia*, I (2008), pp. 113-127.
- *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, Coimbra, Edições Tenacitas, 2010.

- «Morte de Deus, niilismo e relativismo: Incidências pastorais», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, 46, 2 (2011), pp. 273-287.
- «A voz da terra e a voz da Igreja – Entre Gianni Vattimo e Raul Brandão», in AA.VV., *Humanística e Teologia*, 33:2 (2012), pp. 325-331, p. 327.
- «Trilogias agostinianas – Tríades e dinâmica ternária em Santo Agostinho», in AA.VV., *Theologica*, 2.^a série, 47, 2 (2012), pp. 497-508.
- «Do mistério de ser humana criatura – Meditação sobre o mistério da vida e as suas três idades: *jubilum, laboratio, jubilatio*», in *Theologica*, 2.^a série, 46, 1 (2011), pp. 87-96.
- «**Elementos de História da Filosofia Medieval**», (Ed. Álvaro Balsas), Braga Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.
- De Finance, Joseph, *Connaissance de l'être: Traité d'Ontologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.
- *Existence et Liberté*, Paris, Emmanuel Vitte Éditeur, 1955.
- Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 1511, Barcelona, Herder, 2000.
- Descartes, R., *Discurso do Método*, trad. de Tavares Guimarães, Porto, Porto Editora, 1990.
- Deusdado, Manuel A. Ferreira, *A Crise do Ideal na Arte*, Angra do Heroísmo, Livraria Editora Andrade, 1917.
- *A Filosofia Tomista Em Portugal. Notas para servir à história da Filosofia em Portugal*, traduzido, prefaciado e anotado por Pinharanda Gomes, Porto, Lello & Irmão Editores, 1978.
- *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888.
- *Pensamentos*, Angra do Heroísmo, Tipografia Souza & Andrade, 1903.
- «Esboço Histórico da Philosophia em Portugal no Século XIX», in J. M. da Cunha Seixas, *Principios Geraes de Philosophia*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1897.
- *A Crise do Ideal na Arte*, Angra do Heroísmo, 1917.
- *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978.
- *Ensaio de Philosophia Actual*, Lisboa, Typographia de Eduardo Roza, 1888.
- *Psicologia Aplicada à Educação*, Lisboa, Imprensa de Lucas Evangelista Torres, 1892.
- Dilthey, Wilhelm, *Leibniz e a sua época*, tradução de A.E. Beau, Coimbra, Arménio Amada Editor, 1947.
- Dimas, Samuel, «A superação do gnosticismo na teoria da Criação de Leonardo Coimbra», in *Cauriensia*, Vol. 11, (2016).
- *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012.
- *Deus, o Homem e a Simbólica do Real – Estudos sobre Metafísica Contemporânea*, Prefácio de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, INCM, 2009.
- Duque, João, *Fronteiras, Leituras Filosófico-Teológicas*, Porto 2011.
- Dürr, Hans Peter, «De lo Tangible a lo incomprensible. Nuevos caminos de la física», in José Sánchez de Murillo e Martín Thurner (Dir.), *De Hiroshima a Wall Street, Mística en tiempo de crisis. Buscando las raíces de la crisis financiera*. Ávila: Monte Carmelo-CITeS- Universidad de la Mística, 2010.
- Encinas, M. J. García, «Metafísica analítica?», in *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, vol. 1, n.º 14 (2006).
- Enes, José, *À Porta do Ser: Ensaio sobre a Justificação do Juízo de Percepção Externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.
- *Estudos e Ensaio*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982.
- *Linguagem e Ser*, Lisboa, INCM, 1983.
- *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999.
- Espinosa, B., *Ética*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1992.
- Estêvão, Nuno, «A Restauração do Tomismo em Portugal no século XIX: As Instituições Christãs e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893)», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, n. XVI, (2004).
- Fernandes, Sérgio L. C., «Mística e Experiência Religiosa: um ponto de vista filosófico», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 1 (janeiro – março de 2008).

- Ferreira, Silvestre Pinheiro, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, § 357-372, trad. de Rodrigo Cunha, Lisboa, INCM, 2005.
- Figueiredo, António Pereira de, *A Bíblia Sagrada traduzida ao Portuguez segundo a Vulgata Latina, ilustrada com prefações, notas, e lições variadas* por António Pereira de Figueiredo, tomo VI, Lisboa, Officina da Viuva Neves e Filhos, 1818.
- *Doutrinas da Igreja sacrilegamente ofendidas pela Moral Jesuitica que foram expostas no appendix do compendio historico e deduzidas pela mesma ordem numeral do referido appendix, para servirem de correcção aos abominaveis erros, e execrandas impiedades daquela pretendida Moral, inventada pela Sociedade Jesuitica para a conquista, e destruição de todos os Reinos, e Estados Soberanos*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1772.
- Foullié, Alfred. *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1889.
- Fragata, Júlio, «O problema do uno e do múltiplo», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 36, n.º 3-4 (1980), pp. 227-248.
- Freitas, Manuel Barbosa da Costa, «O pensamento criacionista de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres*, Lisboa, Verbo, 2007.
- «Silêncio de Deus: Desafios à Teodiceia», in *O Ser e os Seres, Itinerários Filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004.
- «Teoria do Conhecimento», in José Antonio Merino, Francisco Martínez Fresneda (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006.
- *O Ser e os seres, itinerários filosóficos*, vol. I, II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004.
- Gadamer, H.G., *Verdad y Método*, trad. de Ana Agud Aparicion y Rafael de Agapito, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1996.
- Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, *O essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2002.
- Garcia, P. Q., *A Teologia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmão, 1979.
- Garrigou-Lagrange, Réginald, *Les Trois Ages de la Vie Intérieure: Prélude de Celle du Ciel*, Tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1939.
- Garza, Manuel Gesteira, *La Eucaristia Misterio de Comunión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.
- Gilson, Étienne, *A Filosofia na Idade Média*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- Gomes, Pinharanda, «A Margem da «Filosofia do Conhecimento»», in AA.VV., *Theologica*, 2.ª série, 45, 2, (2010), pp. 465-471.
- «Criacionismo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003.
- «ontologia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Dom Quixote, 2003.
- «Portugal, Possível e Impossível» in *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992.
- «Prefácio a Ferreira Deusdado» in Manuel A. Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1978.
- «Saber e Humanismo» in *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974.
- «Saudade e Ser», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986.
- «Saudade, Esperança e Metanóia», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Actas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008.
- «Teodiceia e Teologia» in *Pensamento e Movimento*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974.
- *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.
- *A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000.
- *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.
- *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992.
- *Meditações Lusíadas*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001.
- *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Livraria Sampedro, 1974.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Homem e Mundo em São Boaventura*, Ed. Franciscana, Braga, 1970.
- *Itinerâncias de Escrita*, Vol. I – Cultura/Linguagem, INCM, Lisboa, 2011.
- *Itinerâncias de Escrita*, Vol. II – Hermenêutica/Filosofia, INCM, Lisboa, 2013.
- *Itinerâncias de Escrita*, Vol. III – Escola/Ecologia, INCM, Lisboa, 2014.

- «Soteriologia e escatologia vicentinas», in AA.VV., *Redenção e Escatologia – Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, Coordenação Samuel Dimas, Renato Epifânio e Luís Lóia, Vol. I – Idade Média – Tomo 2, Nota de Rodapé Edições, Paris, 2015, pp. 198-212.
- Gregório de Nissa, *A Alma e a Ressurreição*, São Paulo, Paulus, 2011.
- *A Grande Catequese*, São Paulo, Paulus, 2011.
- *De anima et resurrectione dialogus*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 46, Paris: Jacques-Paul Migne, 1863.
- *De hominis opificio*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863.
- *Explicatio apologetica ad Petrum Fratrem*, in *Hexaëmeron*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 44, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863.
- Guardini, Romano, *La esencia del Cristianismo*, version del aleman por Felipe Gonzalez Vicen, Madrid, Ediciones Nueva Epoca, 1945.
- *Liberdade, Graça e Destino*, Lisboa, Editorial Aster, 1958.
- Haeckel, Ernest, *Os Enigmas do Universo*, tradução de Jaime Filinto, Porto, Lello & Irmão, 1961, p. 358-363.
- Hartmann, Nicolai, *Ontologia, vol. III, La fábrica del mundo real*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Heidegger, M., *Ser e Tempo*, trad. de Márcia de Sá Cavalcante, I parte, vol. I, Petrópolis, 1989.
- Hertling, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1981.
- Hume, David, «An Enquiry concerning Human Understanding», in Green, Thomas; Grose, Thomas (org.), *The Philosophical Works*, vol. IV, Scientia Verlag, Aalen, 1964, pp. 3-138.
- «Dialogues concerning Natural Religion», in Green, Thomas; Grose, Thomas (org.), *The Philosophical Works*, vol. II, Scientia Verlag, Aalen, 1964, pp. 380-468.
- *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, secção X, n.º 40, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002.
- Jaspers, Karl, *Inicição Filosófica*, trad. de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- *Os Mestres da Humanidade, Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*, Coimbra, Almedina, 2003.
- Jaurès, Jean, *De la réalité du monde sensible*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 1902.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, A633- A641, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- Kasper, Walter, Jesus, *El Cristo, Salamanca*, Ediciones Sigueme, 1992.
- Kierkegaard, Sören, *O Desespero Humano*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1947.
- Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica*, § n.º IX, trad. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995.
- *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, XXIV, trd. Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991.
- *Essais de Theodicée, sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pref., in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, vol. 6, Hildesheim New York, Georg Olms Verlag, 1978.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales: dans les sociétés inférieures*, 3.^a ed., Paris, Félix Alcan, 1918.
- Lião, Ireneu de, *Adversus Haereses*, I, 1, 1, São Paulo, Paulus, 2013.
- Lipovetski, Gilles, *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa, Relógio D'Água, 1988.
- Loneran, Bernard, *Collected Works of Bernard Loneran*, n.º 3 – *Insight: A Study of Human Understanding*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1997.
- Lourenço, E., *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa 2007.
- *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa 1999.
- Lowney, Chris, *Liderança heroica. As melhores práticas de uma companhia com 450 anos que mudou o mundo*, Lisboa, Verbo, 2006.
- Magalhães, António Dias de, «A filosofia da Saudade», in *Filosofia da Saudade* (org. de Afonso Botelho e António Braz Teixeira), Lisboa, INCM, 1986.
- «Da história à metafísica da saudade» in *Filosofia da Saudade* (org. de Afonso Botelho e António de Braz Teixeira), Lisboa, INCM, 1986.

- «Metafísica e Saudade», in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (organização), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986.
- Marcel, G., *Le mystère de l'être*, I, Paris, Aubier Édition, 1951.
- Mardones, José María, *La vida del símbolo – La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003.
- Marinho, José, «Aforismos sobre o que mais importa», in *Obras de José Marinho*, vol. I, Lisboa, INCM, 1994.
- «Mitologia e Filomítia em Oliveira Martins», in *Obras de José Marinho*, volume VII, INCM, 2006.
- «Nova Interpretação do Sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, Lisboa, INCM, 2003.
- «Razão e Irracional», in *Presença – Folha de Arte e Crítica*, Lisboa, ano XII, n.º 1, série II (novembro de 1939).
- «Significado e Valor da Metafísica», in *Obras de José Marinho*, vol. III, Lisboa, INCM, 1996.
- «Sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *Obras de José Marinho*, vol. VII, Lisboa, INCM, 2006.
- *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976.
- Maritain, Jacques, *Frontières de la Poésie*, Paris, Plon, 1927.
- *L'home et l'Etat*, Paris, 1953.
- *L'intuition créatrice, dans l'art et la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.
- *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard, 1969.
- *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 1957.
- *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.
- Martins, Mário, *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval Portuguesa*, Lisboa, Edições Brotéria, 1980.
- *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga, séculos IV-VIII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950.
- *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Verbo, 1969.
- *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga, Livraria Cruz, 1969.
- Máximo Confessor, *Ambiguorum Liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Aeropagitaie et Gegerii Theologi: ex eruditione D. Francisci OEhler*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, vol. 91, Paris, Jacques-Paul Migne, 1863.
- Melo, D. Francisco Manuel de, *Apanáfora Amorosa III*, in Afonso Botelho e António Braz Teixeira (org), *Filosofia da Saudade*, Lisboa, INCM, 1986.
- Mercier, Désiré, «Le bilan philosophique du XIXe siècle», in *Revue Néo-Scholastique*, 25, 1900.
- Moltmann, Jürgen, *El Espíritu de la Vida – Una pneumatología integral*, trad. Santiago del Cura Elena, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.
- Morujão, Alexandre Fradique, «Ciência e Filosofia no pensamento de Leonardo Coimbra», in *Estudos Filosóficos*, vol. II, Lisboa, INCM, 2004.
- Morujão, Carlos, «Delfim Santos, Hartmann e Heidegger», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008.
- Natário, Maria Celeste, *O Pensamento Filosófico de Raul Proença*, Lisboa, INCM, 2005.
- Negreiros, Miguel, «Dos seres ao Ser: Itinerário metafísico da prova da existência de Deus segundo Cassiano Abranches S. J.», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 34/1 (1978), pp. 5-50.
- Orígenes, *De Principiis*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2015.
- *Sobre los Principios*, edición de Samuel Fernández, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2015.
- *Traité des Principes / Peri Archon*, trad. Marguerite Harl, Tournhout, Brepols, 1976.
- Paley, William, *Natural Theology: Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Pacheco, Maria Cândida Pacheco, *Ratio e Sapientia – Ensaio de Filosofia Medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985.

- S. Gregório de Nissa. *Criação e Tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983.
- *Ratio e Sapientia – ensaios de filosofia medieval*, Livraria Civilização Editora, Porto, 1985.
- Santo António de Lisboa: *Da ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, INCM, 1997.
- St.º António de Lisboa – *A Águia e a Treva*, Lisboa, INCM, 1986.
- Pascoaes, Teixeira de, «Para a história da Renascença Portuguesa» in *A Vida Portuguesa*, Ano I, n.º 22 (10 de fevereiro de 1914).
- «Santo Agostinho», in *Obras de Teixeira de Pascoaes*, Vol. 14, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.
- *São Paulo*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002.
- Patrício, Manuel Ferreira, «A ontologia de Ângelo Alves», in *Prelo*, n.1, (maio – agosto 2006).
- «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in, *Nova Renascença*, Porto, n.º12, vol. 3 (Outono de 1983).
- «A pedagogia filosófica de Leonardo Coimbra à luz de *a Alegria, a Dor e a Graça*», in *Nova Águia – Revista de Cultura para o século XXI*, no. 10 (2.º semestre de 2012).
- *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Porto Editora, 1991.
- «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, Lisboa, vol. 117, n.º 6 (dezembro de 1983).
- «Mitologia, Fenomenologia, Ontologia da Saudade – um itinerário ascendente e aprofundante», in António Braz Teixeira, Arnaldo de Pinho, Maria Celeste Natário, Renato Epifânio, *Atas do IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2012.
- «Os Instantes – Breve abordagem», in Maria Celeste Natário, António Braz Teixeira, Afonso Rocha, Renato Epifânio, *Atas do III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Lisboa, Zéfiro, 2008.
- «Reflexão sobre o modo português de pensar filosoficamente em diálogo subtil com António Braz Teixeira e em sua homenagem», in *Convergências & Afinidades. Homenagem a António Braz Teixeira*, Lisboa, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa e Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2008.
- Pereira, Paula Cristina, *Do sentir ao pensar, ensaio para uma antropologia (experencial) de matriz poética*, Porto, Edições Afrontamento, 2006.
- Pereira, Américo, «Joaquim Cerqueira Gonçalves», in *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa*, Coordenação de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Temas e Debates – Círculo de Leitores, Lisboa, 2016, pp. 234-236;
- Pimentel, Manuel Cândido, «A Ontologia do Espírito em José Marinho e Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e de Álvaro Ribeiro*, vol. II, Actas do colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, INCM, 2005.
- «carta-prefácio», in Samuel Dimas *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a dialéctica criacionista da razão mistérica*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2012.
- «Da Saudade em Deus», in *Cadernos Vianenses*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, tomo 34 (2004).
- «José Bacelar e Oliveira, SJ (1916-1999)», in António Braz Teixeira – Renato Epifânio (eds.), *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do Século XX. XI Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL: Movimento Internacional Lusófono – DG Edições, 2018, pp. 291-298.
- «Kant, Einstein e Leonardo Coimbra», in *Kant: Posteridade e Actualidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- *A Ontologia Integral de Leonardo Coimbra*, Lisboa, INCM, 2003.
- Piñeiro, Ramón, *Filosofia da saudade*, Vigo, Galaxia, 1984.
- Pinto, José Rui Costa, «A analogia do Ser», in Maria Celeste Natário, José Gama (ed.), *A Escola de Braga e a Formação Humanística: Tradição e Inovação*, Lisboa, Zéfiro, 2010.
- Proença, Raul, «A Arte é social?», in *A Águia*, 1.ª série, (1-1-1911).
- «Algumas palavras de Proémio», in *Seara Nova*, texto do prefácio redigido para a 2.ª série de *Páginas de Política*, Lisboa, 1939.
- «Eterna divergência», in *O Heraldo*, n.º 1313 (22 de setembro de 1907).
- «Nós somos religiosos», in *Alma Nacional*, n.º 19, (16-6-1910).

- «O problema religioso», in *Seara Nova*, n.º 19 (3-11-1922).
- «Regresso ao próprio espírito. À margem das ideias e da vida I, Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», in *Seara Nova*, n.º 40, (Jan. 1924).
- «Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», in *Seara Nova*, n.º 40, (Jan. 1924).
- *O Eterno Retorno*, I, introd., fixação do texto e notas de António Reis, Biblioteca Nacional, 1987.
- *O Eterno Retorno*, II, introd., fixação de texto e notas de António Reis, Lisboa, INCM, 1994.
- Quadros, António, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 – seguido de o Brasil mental revisitado», in separata da revista *Democracia e Liberdade*, n.º 42/43 (julho/dezembro de 1987), Lisboa, Instituto Amaro da Costa.
- *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982.
- *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.
- *Uma Frescura de Asas*, Odivelas, Europress, 1990.
- Queiruga, Andrés Torres, *Para unha Filosofia da Saudade*, Ourense, Publicacións da Fundación Otero Pedrayo, Editorial Galaxia, S.A., 2003.
- Quental, Antero de, «carta a Tommaso Cannizzaro de 15 de Maio de 1889», in *Cartas*, vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989.
- Rahner, Karl, «Advertências sobre o tratado dogmático de Trinitate», in *Escritos de Teologia*, IV, Madrid, Ediciones Taurus, 1965.
- *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989.
- Real, Miguel, *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*, Lisboa, INCM, 2011.
- Ribeiro, Álvaro, *A Arte de Filosofar*, Lisboa, Portugália Editora, 1955.
- *A Literatura de José Régio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1969.
- *A Razão Animada, Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [1957].
- *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953.
- *Dispersos e Inéditos*, I, organização e compilação de Joaquim Domingues, Lisboa, INCM, 2005.
- *Licau Aristotélico: Lógica e Psicologia*, Sociedade de Expansão Cultural, 1962.
- *Memórias de um Letrado*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
- *Os positivistas: Subsídios para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, livraria popular de Francisco Franco 1951.
- Ricoeur, Paul, *Finitude et culpabilité. L'Homme faillible*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1960.
- *La symbolique du mal*, Paris, Aubier/Montaigne, 1960.
- Rondina, Francisco Xavier, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, Macau, Tip. do Seminário de S. José, 1869.
- Rorty, Richard, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Editorial Presença, Lisboa, 1994.
- Rousselot, Pierre, *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, São Paulo, Loyola, 1999.
- Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic*, London, Penguin Books, 1954.
- Santos, Alfredo Ribeiro dos, *A Renascença Portuguesa – Um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990.
- Santos, Delfim, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- «Sentido existencial da Angústia», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- *Da Filosofia, Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Ausgewählte Schriften*, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

- *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Paris, Gallimard, 1998.
- Sérgio, António, «Despedida de Julieta», in *A Águia*, 2.^a série, n.º 28, 2.^a série (abril de 1914).
- «Epístolas aos Saudosistas», in *A Águia*, n.º 22, 2.^a série, (outubro de 1913).
- Serra, José Pedro, «Prefácio», in Manuel Antunes, *Compreender o mundo contemporâneo e atualizar a Igreja: Grandes Textos*, Lisboa, Gradiva, 2018.
- Silva, Carlos Henrique do Carmo, «Da diferença pensada ao discernimento vivido», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Tomo L, Fascs. 1-3 (janeiro a setembro de 1994).
- Silva, Joaquim Maria da, *Estudos de Filosofia Racional*, Lisboa, Na Typographia da mesma academia, 1863.
- Silva, Lúcio Craveiro da, «A Neo-Escolástica contemporânea», in AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, Direção de Pedro Calafate, Volume V-Tomo 1 (O Século XX), Editorial Caminho, Lisboa, 2000, pp. 330-343;
- «Prof. Cassiano Abranches», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 34/1 (1978).
- «Abranches» in Cabral, Roque et al., *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Editorial Verbo, Lisboa – São Paulo, 1991, col. 18-19.
- *Curso de Filosofia Moral*, Transcrição do Latim e Tradução de António Maria Martins Melo, Aletheia – Associação Científica e Cultural, Braga, 2015.
- Sinde, Pedro, «Álvaro Ribeiro: a razão como condição do homem», in *O Pensamento e a Obra de José Marinho e Álvaro Ribeiro*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005.
- Sinibaldi, Tiago, *A Alma aos Pés de Jesus*, Lisboa, União Gráfica, 1959.
- *Elementos de Philosophia*, Coimbra, França Amado, 1906.
- *Elementos de Philosophia*, vol. II, Roma, Tipografia Metastasio, 1916.
- Sousa, Eudoro de, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, INCM, 2004.
- *Origem da poesia e da mitologia e outros ensaios dispersos*, Lisboa, INCM, 2000.
- Sousa, Jorge da Silva Barros e, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *Os 25 Artigos de Fé do Metodismo Histórico e os Credos Sociais*, Porto, 1999.
- Soveral, Eduardo Abranches de, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002.
- «Filosofia e Mito-sofia em Eudoro de Sousa», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002.
- *Ensaio sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993.
- Teixeira, António Braz, *A Filosofia da Escola Bracarense*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 2010.
- «A Metafísica da Saudade de António Dias de Magalhães, s.j.», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLVII, fasc. 4 (outubro-dezembro 1991).
- «Delfim Santos e Sant'Anna Dionísio», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008.
- «O conceito de razão na filosofia luso-brasileira do século XX», in *Anais do VII Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 2002.
- *A Experiência Reflexiva – Estudos sobre o Pensamento Luso-Brasileiro*, Lisboa, Zéfiro, 2009.
- *A filosofia da Saudade*, Lisboa, QuidNovi, 2006.
- *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, Lisboa, Zéfiro, 2014.
- *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2.^a ed ampliada, Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002.
- *Diálogos e Perfis*, Lisboa, Europress, 2006.
- *Ética, Filosofia e Religião, Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997.
- *O pensamento filosófico de Gonçalves de Magalhães*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994.
- *Sentido e Valor do Direito – Introdução à Filosofia Jurídica*, Lisboa, INCM, 2003.
- *Deus, o Mal e a Saudade: Estudos sobre o Pensamento Português e Luso-Brasileiro Contemporâneo*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993.

- Teixeira, Joaquim da Silva, *A experiência mística na obra de Dalila Pereira da Costa*, Porto, Cosmorama Edições, 2013.
- Teixeira, Joaquim de Sousa, «Níveis de causalidade: ciência, filosofia, religião – reflexões epistemológicas», in AA. VV., *As Origens da Vida – Diálogo entre Ciência e Teologia*, Lisboa, Reis dos Livros, 1997.
- «Causalidade divina do homem e do universo», in Aa. Vv., *As origens do Universo, da vida e do Homem*, Lisboa, UCP-FT, 1985, pp. 173-197.
- «Teologia Filosófica e experiência transcendental», in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.
- Tillich, Paul, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Application*, Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1991.
- *Suma contra los gentiles*, I-II, Madrid, BAC, 2007.
- *Suma Teológica*, V. I, Madri, BAC, 1994.
- Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2000.
- Unamuno, Miguel de, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Buenos Aires, Espasa – Calpe Argentina, 1945.
- Vaz, Armindo, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (Coordenação), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003.
- Vaz, Henrique C. de Lima, *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1997.
- Viana, Amorim, «Análise das *Contradições Económicas* de Proudhon», in *Escritos Filosóficos*, compilação, fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, INCM, 1993.
- «Papillon e Leibniz», in *Escritos Filosóficos*, Lisboa, INCM, 1993.
- *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, organização e fixação do texto de António Carlos Leal da Silva, Lisboa, INCM, 1982.
- Voegelin, Eric, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- Xavier, Maria Leonor, «Ditos Filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves», in AA.VV., *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Departamento de Filosofia e Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (org.), Edições Colibri, Lisboa, 2001, pp. 61-115.
- Zubiri, Xavier, *Sobre el Sentimiento y la Volición*, Madrid, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1993.