

Do esquecimento do Espírito à crise do humanismo

Neste ensaio partimos da seguinte hipótese de trabalho: a crise do humanismo contemporâneo tem a ver com o processo do esquecimento e da secularização do Espírito Santo na modernidade. E a tese que nos propomos oferecer à reflexão poderia enunciar-se nestes termos: se a crise do humanismo encontra a sua raiz no esquecimento do Espírito Santo, então a sua superação só se dará através da recuperação da relação da pneumatologia com a antropologia.

O ensaio move-se num campo de observação da modernidade no seu conjunto, mas sobretudo da época contemporânea, marcada pela consciência de uma crise, isto é, da urgência epocal de um momento ponderativo de uma tensão cultural marcada pela dialéctica das luzes e das sombras da história cultural e civilizacional da humanidade ocidental no seu todo.

Gostaríamos de confidenciar ao leitor, que nos dê o privilégio e a honra da leitura atenta deste ensaio, que somos marcados, na leitura que fazemos da modernidade, e do processo de secularização, por um olhar talvez demasiado sombrio e pessimista, quase anti-moderno... Estas observações já nos foram feitas por aqueles com os quais partilhámos, em comunicações orais ao longo deste ano, as reflexões que agora por escrito publicamos. As observações já colhidas e outras que nos sejam sugeridas, tê-las-emos em conta, e isto tanto mais quanto os temas em análise são de tal modo complexos, que merecerão tratamentos parcelares e inter-disciplinares, nomeadamente todo o debate que talvez seja urgente estabelecer entre nós em torno da modernidade e da secularização, em toda a sua amplitude, complexidade e dialéctica ambiguidade.

O ensaio que oferecemos é, portanto, um muito modesto e pobre contributo no sentido de empreender no futuro um debate

sobre a cultura contemporânea a partir, seja permitida esta metáfora, de uma posição fronteiriça e periférica, e que seria o «lugar» da teologia, esse espaço dos limites do pensamento, dos cruzamentos, onde a «crise», no sentido mesmo dialéctico, haveria de instituir-se... E então, o olhar quase anti-moderno e de tons sombrios deste ensaio poderá no final constituir uma óptica outra de visão na qual as sombras são apenas a demarcação no espaço da intensidade de luz que o envolve.

O estudo deste tema já nos ocupou noutros trabalhos ¹. Se agora o retomamos, é, então, para, num primeiro momento, aprofundarmos a verificação da nossa hipótese de trabalho, através de uma leitura crítica das razões do mal-estar cultural desta época de transição e de crise (I); para, no segundo momento, regredirmos na história, e revisitarmos alguns testemunhos da teologia clássica, nos quais vamos encontrar, em circunstâncias culturais surpreendentemente muito semelhantes à nossa, propostas e critérios de superação da crise, a partir das implicações antropológicas da pneumatologia patrística (II); para, no terceiro e último momento, sugerirmos uma perspectiva possível para a teologia especulativa no futuro, isto é, o campo de encontro entre a antropologia metafísica e a teologia trinitária, campo no qual se situe no futuro uma antropologia metafísico-espiritual transcendental (III).

I

O esquecimento cultural do sentido cristão da realidade, no moderno processo de secularização ², não se traduziu num

¹ Veja-se os nossos trabalhos: *O Espírito e a História* (Roma 1989); *Pneumatologia e Antropologia*, in *Didaskalia* 1/2 (1995) 469-503; *O Espírito Santo na teologia contemporânea*, in *Communio* 2 (1998) 128-142.

² O fenómeno da secularização é extremamente complexo, quer do ponto de vista cultural, quer do ponto de vista filosófico e teológico. Como tal é marcado por uma ambígua tensão dialéctica, insusceptível, portanto, de qualquer simplificação. Neste nosso ensaio focalizamo-lo a partir de um ângulo específico, isto é, pelas suas consequências dramáticas e trágicas, do ponto de vista antropológico, que assumiu nas formas extremas do laicismo radical e ateu, das ideologias totalitárias recentes, perspectiva que, aliás, julgamos encontrar reflectida na «Gaudium et Spes». Para uma visão englobante e equilibrada do tema, entre a quase infinita literatura disponível, refiro apenas dois textos: W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Grunewald 1982) 18-28, onde o tema é abordado especialmente do ponto de vista teológico; e M. BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra: Almedina 1990), que aborda o tema de um ponto de vista filosófico.

progresso qualitativo do sentido da vida. Pelo contrário, adensou o vazio existencial, que se tem tornado uma nota caracterizante da cultura do nosso tempo. De facto, a noção moderna do tempo e da realidade no seu conjunto é a expressão de uma visão meramente mecanicista e instrumental do homem ³.

Esta instrumentalização do homem na cultura moderna traduz-se sobretudo na pressão exercida pelas técnicas do «marketing» sobre o cidadão comum, solicitado a consumir os produtos que lhe são impostos, e que não correspondem propriamente, na maior parte dos casos, a nenhuma necessidade. A não ser uma falsa necessidade de se sentir e de se afirmar, e que é um dos sintomas desta «era do vazio», do pensamento frágil e do «supérfluo» das desenvolvidas sociedades de consumo, em escandaloso contraste com outras sociedades que carecem de tudo para poderem viver com um mínimo de dignidade. As sociedades desenvolvidas são sociedades quantificadas onde tudo é igual, quer no espaço quer no tempo, segundo uma lógica do progresso entendido quase exclusivamente como acumulação quantitativa de capitais e de lucros, que perdeu, na lógica do mercado, o sentido da gratuidade, da solidariedade, do bem comum, e que pode muito bem ser descrita, na parábola evangélica do Bom Samaritano, nas figuras do levita e do sacerdote, que tomam o outro lado da estrada, porque não têm tempo para se aproximar do irmão caído na valeta, na pressa de irem prestar culto não se sabe bem a quê... Nesta parábola evangélica podemos encontrar elementos para a denúncia crítica e profética da cultura actual e do sistema económico e social neoliberal triunfantes, cinicamente indiferentes aos pobres e marginalizados da sociedade unidimensional do *supérfluo* e do consumo ⁴.

Se é verdade que para alguns autores mais optimistas, o triunfo do neo-liberalismo representa o fim da história, como é o caso

³ Cf. a sugestiva reflexão, publicada pela primeira vez em 1945, do pensador francês: R. GUÉNON, *O Reino das Quantidades e os Sinais dos Tempos* (Lisboa: Dom Quixote 1989) 41-46; M. BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e tempo* (Coimbra: Monerva 1990).

⁴ Cf. J. ANTONIO ZAMORA, *Neoliberalismo y teodiceia. Sobre los intrincados caminos de la razón apologética moderna*, in *Scripta Fulgentina* 15-16 (1998) 221-240. Neste estudo, o autor denuncia a tese de F.Fukuïama, segundo o qual o neo-liberalismo, como sistema económico e político, constitui a fase final do progresso da história, e descontrói as bases filosóficas desta ideologia, se não mesmo, «idolatria», que esquece o sofrimento da humanidade. Daí a urgência de passar de uma «razão apologética» do poder, a uma «razão anamnética», na linha da profética atenção aos pobres e aos deserdados deste mundo, que a sociedade do consumo e do *supérfluo* desconsidera.

emblemático de F. Fukuiama ⁵, no sentido em que o sistema neo-liberal representaria o estado acabado da evolução e do progresso dos grandes ideais da modernidade em termos sociais, políticos e económicos, triunfo tanto mais evidente quanto é contemporâneo do colapso do sistema oposto, de tipo comunista e socialista, para outros, mais lúcidos e críticos, o actual estado de coisas, que incarna o primado do princípio da racionalidade tecnológica e instrumental, porque reduz o homem à lógica do mercado pela consagração de uma universal matematização e mecanização do homem e da realidade no seu todo, é, pelo contrário, o sintoma de uma crise, fase crepuscular do naufrágio de uma civilização ⁶, que, tendo-se iniciado pelos ideais da centralidade antropológica, considerando o homem como centro polarizador de toda a realidade, acaba por assistir à sua degradação a uma posição meramente periférica e residual. Então, a actual situação cultural da humanidade não é de apoteose optimista da perfeição histórica alcançada, mas de uma crise sem paralelo na história da civilização ocidental.

Do ponto de vista antropológico, trata-se da crise de uma consciência cultural de si, em que o homem, numa muito interessante expressão de G. Vattimo, padece de uma profunda doença do espírito, doença espiritual que este pensador relaciona com o tema da «morte de Deus», tema que deu o tom aos tempos modernos ⁷. A expressão, como tal, não é nova, e pertence à liturgia cristã, na interpretação teológica da morte de Cristo na Cruz. A partir, porém, da interpretação especulativa que lhe dá Hegel ⁸, a «Morte de Deus» torna-se a expressão cultural dos tempos modernos, inaugurados pelo protestantismo ⁹, nomeadamente na tónica antropológica da crise e do sofrimento na gestação e na geração cultural do Espírito Absoluto, através da captação, pelo esforço dialéctico do conceito, do espírito de um tempo, processo dialéctico para o qual a paixão de Cristo, donde brota o Espírito, aparece como referência fundamental: a paixão de Cristo é interpretada como a origem da sexta-feira santa especulativa no processo histórico da fenomenologia do Espírito Absoluto. Os tempos modernos

⁵ Veja-se a obra emblemática de F. FUKUIAMA, *The end of history and the last man* (London: Peregrin Books 1992).

⁶ Cf. H. BLUMENBERG, *Naufrágio com Espectador* (Lisboa: Vega 1990).

⁷ Cf. G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna* (Lisboa: Presença 1987).

⁸ Cf. G. W. F. HEGEL, *Foi et Savoir* (Paris: Vrin 1988) 206-207.

⁹ Cf. J. MARC TÉTAZ, *Protestantisme et Modernité. Perspectives systématiques et constellations historiques*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 130 (1998) 121-149.

aparecem assim como os tempos da paixão especulativa do devir do Espírito Absoluto como consciência de si que alcança a plena maturidade no processo antropológico da liberdade. Na interpretação hegeliana, é necessária a Morte especulativa de Deus para que o homem aceda à condição de ser ele mesmo o Espírito Absoluto ¹⁰.

Se em Hegel a «morte de Deus» aparecia com um alcance hermêutico e cultural da modernidade, em F.Nietzsche ela ocorre como expressão da recusa total do cristianismo em geral, assinando, na interpretação que lhe dá M. Heidegger ¹¹, o fim da metafísica. Através do tema do retorno ao paganismo, encontramos em Nietzsche a proclamação do Super Homem que a si mesmo se atribui a morte de Deus, quer no sentido do fim da metafísica, — pois o conceito de Deus, como muito bem viu K. Rahner ¹², ocorre na linguagem como o conceito dos limites e ao mesmo tempo das questões radicais e universais, que põe radicalmente em causa os limites e a finitude da linguagem, abrindo-a para o domínio do simbólico, isto é, do extesíaco excesso de sentido ¹³, — mas também como profissão de fé no ateísmo e um retorno ao paganismo, como a dimensão do dionisíaco, do espontâneo, do onírico, numa transmutação perspectivística e de valoração meramente subjectiva de todos os valores. O nihilismo nietzscheiano, e da tradição filosófica posterior, significa que não é possível oferecer nenhuma explicação da realidade (uma radicalização da crítica de Hume ao princípio de causalidade), substituindo-se o conceito de «nada» ao tão fecundo e carregado de sentido conceito judeo-cristão da Criação pela Palavra.

As consequências trágicas desta interpretação secularizante e ateia, anti-cristã e anti-humanista, neo-pagã do tema teológico por excelência que é o mistério pascal de Cristo, que é nesta hermenêutica totalmente escamoteado e recalçado, para os domínios do total esquecimento, são visíveis no espaço aberto que o esquecimento cultural, de propósito cultivado, da matriz teológica da

¹⁰ Cf. E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca: Sígueme 1984) 92-137; P. HENRICI, *Der Tod Gott beim jungen Hegel*, in *Gregorianum* 83/3 (1983) 539-560; P. CODA, *Il Negativo e la Trinità* (Roma: Città Nuova 1987) 98-103.

¹¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist Tot»*, in ID., *Gesamtausgabe*, Band 5 (Frankfurt a.M.: Klostermann 1977) 209-267.

¹² Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1991) 54-61.

¹³ «Le symbole donne à penser»: P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (Paris: Seuil 1969) 284.

civilização ocidental criou para a irrupção das modernas ideologias totalitárias anti-humanistas e anti-cristãs que varreram o Ocidente nestes dois séculos, e agora permanecem, de um modo ainda triunfante, no actual neo-liberalismo económico, nesta era da globalização dos medos e dos temores da humanidade, abandonada à mercê da «mão invisível»¹⁴ dos interesses «lobbysticos» de grupos económicos sem rosto, ou aos neo-fundamentalismos radicais, igualmente totalitários, anti-humanistas e anti-cristãos.

Não é por acaso que as ideologias procuraram apagar o sentido da memória histórica dos povos que procuraram dominar, introduzindo a via da cisão dialéctica: o comunismo, o nazismo, o fascismo, o neo-liberalismo actualmente predominante, são ideologias todas elas totalitárias, anti-humanistas e anti-cristãs que só conseguem ou conseguiram de algum modo e transitoriamente impor-se através do aniquilamento da memória histórica e da introdução de uma anti-consciência cultural, pela via da revolução.

Sob muitos aspectos, estamos portanto a vivenciar uma experiência cultural de naufrágio de uma civilização e dos seus grandes ideais, cuja força era precisamente o seu humanismo, e que agora, em virtude dos trágicos acontecimentos a que estes dois últimos séculos assistiram, se encontra em crise e em implosão: crise dos ideais de uma ciência universal; crise social e política dos Estados Nação, desde a primeira grande guerra até à queda do muro de Berlim e a actual perda progressiva de soberania pela transferência de poderes na era da globalização; o adensar-se das assimetrias e clivagens entre ricos e pobres; a crise energética e a crise ecológica; o terrorismo internacional e a globalização dos narcotráfico.

A crise e a queda das ideologias mais recentes e o surgimento ou manutenção de outras, é o fenómeno mais sintomático de nos encontrarmos numa época crepuscular, de pressentimento do fim que introduz um espaço de vazio, uma terra de ninguém, que se caracteriza pela ausência de referências, por um andar à deriva, sem que se vislumbre claramente a que porto de salvação possa chegar-se¹⁵.

Crise de sentido e pobreza cultural do espírito, desertificação interior, este é o clima cultural que nos é dado viver, num processo de tal modo intensivo de aceleração sem paralelo na história que

¹⁴ Cf. J. ANTONIO ZAMORA, *Neoliberalismo y Teodiceia*, 230-232.

¹⁵ Cf. M. A. LA TORRE, *Crisi dei Paradigmi e questione interculturale*, in *Filosofia Oggi* 82-83 (1998) 145-158.

nos faz ter a sensação da vertigem, do afundar-se no abismo do não ser, isto é, do efémero e do transitório.

No dizer de Th.Adorno, depois de Auschwitz, (e podíamos acrescentar: Gulag, Hiroshima, e muitos outros campos de extermínio) já não é possível escrever poemas ¹⁶. O homem moderno perdeu a sua capacidade criativa, que se transmutou em auto-destruição. Estas tragédias da modernidade, que podem encontrar nos poemas fáusticos, de Goethe a Fernando Pessoa ¹⁷, a sua melhor expressão literária e filosófica, dizem o destino trágico da subjectividade fáustica da modernidade, o seu diabolismo latente e patente, que degenerou na perda do rosto e da identidade do homem enquanto tal, que, tendo proclamado, em Nietzsche, que Deus morreu, assistiu à morte de si próprio. Porque a esta pergunta elementar, a modernidade não soube responder: o que é o homem? E tal como o antigo filósofo, quase apetece hoje ir às grandes superfícies comerciais, os novos templos da idolatria neo-liberal triunfante, com uma candeia perguntar: onde está o homem?

Parafraseando uma afirmação de K.Rahner, poderia dizer-se que hoje assistimos culturalmente a uma patologia espiritual de sentido, a um simples vegetar ¹⁸, a uma doença cultural, porque, como escreve G. Vattimo, se é verdade que Deus morreu, é igualmente verdade que o homem não se encontra muito bem de saúde ¹⁹. Antes, a sua situação pode ser ilustrada como uma estado de letargia espiritual, de coma cultural. E o homem está aí, ligado

¹⁶ A análise de deste fenómeno é extremamente complexa, pois no meio da barbaridade dos campos de concentração, barbaridades cometidas por todos, cristãos, ateus e agnósticos, foi mesmo assim possível, no meio do Inferno, professar a fé em Deus, pois os campos de concentração foram lugares também de martírio e de santidade. Pense-se no caso mais emblemático de S.Maximiliano Kolbe. E no testemunho emocionante do prémio Nobel da Paz em 1986, o escritor judeu, prisioneiro de Auschwitz quando tinha 15 anos: E. WIESEL, *La notte* (Firenze: La Giuntina 1980). Sobre este tema, veja-se: Cf. J. P. JOSSUA, *Dieu et le Mal, après Auschwitz*, in: *Inquietação Humana e Fé Cristã. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica* (Lisboa: Rei dos Livros 1996) 209-217.

¹⁷ Cf. FERNANDO PESSOA, *Fausto. Tragédia subjectiva* (Texto estabelecido por: Teresa Sobral Cunha) (Lisboa: Presença 1988). Mas o caso de Fernando Pessoa acaba por ser, afinal, o expoente de um modo de ser, que informa a própria cultura portuguesa, o que faz pensar que o modo de ser português, por muitos considerado incaracterístico, na sua dimensão poética, porém, adensa o humano radicalmente humano, mesmo na sua condição fausticamente trágica. Sobre este assunto, veja-se o estudo muito sugestivo de: JORGE DIAS, *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1960).

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* 54-61.

¹⁹ Cf. G. VATTIMO, *O Fim da Modernidade* 30.

a uma máquina que o mantém artificial e virtualmente preso a uma vida meramente vegetativa.

Esta vida meramente vegetativa pode ser ilustrada através das obesidades desmesuradas nos países ricos, em contraste escandaloso com as figuras esqueléticas que nos chegam das sociedades famintas.

Aqui está a manifestação máxima da crise da moderna consciência europeia, que se alicerçou no ideal humanista do homem chegado a si mesmo, à sua plena adultez iluminista, que decifraria todos os enigmas e todos os mistérios, solucionaria todos os problemas através do progresso científico, e que agora, nesta fase crepuscular da sua história, verifica que o progresso é altamente ambíguo e mesmo perigoso ²⁰, pois produz desequilíbrios, não apenas as tão analisadas assimetrias sociais entre ricos e pobres, entre norte e sul, mas também, e hoje com uma gravidade nunca antes sentida, a crise ecológica, porque o progresso é o maior predador ²¹.

Poderíamos então traduzir a crise contemporânea nestes termos: a crise do humanismo, a tragédia fáustica da subjectividade com dimensões planetárias, a globalização das angústias, dos medos e das incertezas do futuro.

No seu projecto de desconstruir/destruir toda a tradição ocidental ²², como condição para restituir a filosofia à sua original

²⁰ Veja-se o diagnóstico conciliar sobre a ambiguidade da noção do progresso: «O mundo actual apresenta-se, assim, simultaneamente poderoso e débil, capaz do melhor e do pior, tendo patente diante de si o caminho da liberdade ou da servidão, do progresso ou da regressão, da fraternidade ou do ódio. E o homem torna-se consciente de que a ele compete dirigir as forças que suscitou, e que tanto o podem esmagar como servir. Por isso se interroga a si mesmo» (GS 9); «Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo actual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. Porque no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem...» (GS 10).

²¹ Cf. L. FERRY, *A Nova Ordem Ecológica. A árvore, o animal e o homem* (Porto: Asa 1993).

²² Cf. STEVEN B. SMITH, *Destruktion or Recovery?: Leo Strauss's Critique of Heidegger*, in *The Review of Metaphysics* vol.LI, No. 2 (1997) 345-377. Este é um estudo muito sugestivo no qual o autor apresenta a crítica de Leo Strauss, do ponto de vista da filosofia política, à ontologia fundamental de M.Heidegger, responsabilizando este filósofo pela sua directa colaboração na ideologia nazi, com a qual a sua filosofia directamente se religa e apoia, oferecendo mesmo as bases filosóficas do sistema nacional socialista. Sublinha a anti-modernidade do pensamento de M.Heidegger e adianta duas razões que podem explicar porque é que a filosofia heideggeriana não só se adaptou, mas fundamentou o sistema nazi. Em primeiro lugar, o seu radical historicismo, ao qual se prende um certo determinismo histórico, donde uma certa indiferença e flexibilidade, apta a justificar qualquer estado de coisas. A filosofia heideggeriana pode justificar qualquer sistema político: ele poderia ser comunista; os verdes e os ambientalistas radicais também se apoiam em

pureza grega, M. Heidegger caracteriza a metafísica como uma «onto-teo-ego-logia»²³, e responsabiliza-a pelo esquecimento do ser. Para o filósofo de Freiburg, toda a tradição filosófica marcada pelo pensamento judeu-cristão, uma das matrizes incontornáveis da cultura e da civilização do ocidente, é envolvida pela suspeita do esquecimento e por isso deverá ser «esquecida» e superada como filosoficamente impertinente. Ora aqui está um dos pontos a que toda a filosofia heideggeriana deverá ser submetida a crítica. O genial pensador oferece-nos mesmo assim a possibilidade de o envolver na crítica que ele denunciara, ou seja, de caracterizar, não já toda a história do pensamento ocidental, mas sim a época pós-hegeliana, concretamente de Nietzsche a Heidegger, como época do esquecimento, num sentido, portanto, mais restricto e, no entanto, mais intenso que o próprio filósofo suspeitara. De facto, do ponto de vista antropológico, consideramos a filosofia heideggeriana, depois de Nietzsche, do qual aliás o filósofo de Freiburg é o mais eminente hermenêuta, como o projecto filosófico no qual o homem está completamente esquecido, como um projecto filosófico radicalmente anti-humanista e anti-cristão, o que se pode documentar pela sua ligação ao nacional socialismo, ao qual forneceu o horizonte filosófico desta ideologia, sem dúvida a mais colossal arquitectura de um plano de aniquilamento sem paralelo na história da humanidade, e que é o ponto máximo da perversão das sombras da modernidade pós-hegeliana²⁴.

Heidegger para justificar as suas teorias. Em segundo lugar, o seu historicismo e a concentração exclusiva no ser, tornou-o cego relativamente às questões éticas e às questões morais. Por exemplo, ele considera as atrocidades do holocausto como, fundamentalmente, o resultado ou consequência da tecnologia e não como um problema moral ou político. Sobre este mesmo tema, veja-se: M. CABADA, *El problema de la culpa y del 'otro' en Heidegger y Siewerth*, in *Pensamiento* 187 (1991) 129-152. O contributo deste autor é igualmente muito sugestivo para compreender os pressupostos filosófico-ideológicos de M. Heidegger, nomeadamente também a sua ligação, que não foi meramente circunstancial, mas assumida, ao nazismo. Tratava-se, efectivamente, de uma convicção profunda. A partir daqui, é possível rever todo o seu pensamento como anti-humanista e anti-cristão, na medida em que nele não há lugar para o 'outro' como pessoa, nem para o amor, ao contrário do que se passa noutros pensadores como Siewerth e G. Marcel. Sobre este último, veja-se o interessante estudo de: S. MAÑERO, *La Moral existencial de G. Marcel*, in *Pensamiento* 186 (1991) 153-178.

²³ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den 'Humanismus'*, in Id., *Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt a.M.: Klostermann 1976) 313-364.

²⁴ No estudo atrás referido, STEVEN B. SMITH documenta a opinião crítica de Strauss, que, no entanto, considerava M. Heidegger o maior pensador do séc. XX, o que torna ainda mais perturbante a questão da sua relação com o nazismo: «... the

Não constituirá então nenhuma ousadia filosófica afirmar que a modernidade pós-hegeliana é a época do esquecimento, (ao menos, e não é pouco, no filão mais imponente do pendor ideológico do seu pensamento forte²⁵), dos ideais humanistas que estão na sua origem: a liberdade, a fraternidade e a igualdade, conceitos sob os quais se inscreve o homem, totalmente «esquecido» nas práticas políticas e económicas das ideologias modernas. Onde está o homem, neste pensamento forte?

O pensamento moderno «esqueceu» o Deus cristão ou não encontra lugar para Ele na linguagem, esvaziando a Trindade, em puros nomes sem sentido, como em Kant²⁶, eticizando a figura de Cristo e culturalizando a Igreja, como nas cristologias iluministas, na teologia liberal e no modernismo. O Espírito Santo transformou-se no espírito de um povo ou num sentimento, como no pensamento romântico de um F.Schleiermacher, e o homem perdeu a sua identidade, reduzido, em algumas correntes, a um puro ente de natureza bio-psicológica experimental²⁷.

E o esquecimento do Espírito mesmo como conceito no materialismo e no neo-positivismo lógico constitui a maior tragédia cultural da humanidade, porque arrasta consigo o esquecimento do homem, de tal modo que, na recta final, o esquecimento de Deus e do Espírito tem como consequência, como muito bem o viu G.Vattimo, o estado de coma e de letargia, a doença e a morte espiritual do homem enquanto tal. Então o moderno pensamento forte, agora em parte em crise²⁸, é em grande medida o pensamento que se esqueceu do homem, que se esqueceu de si.

only great or serious thinker of our age was a Nazi, and not merely an unreflective participant, but a willing collaborator in radical evil. What is more, Heidegger's collaboration was, for Strass, not merely an unfortunate 'episode' in an otherwise unblemished life, but was intimately connected to his philosophy. How, then, can we explain this fact?»: *Destruktion or Recovery?* 374.

²⁵ Gostaríamos de sublinhar este aspecto, pois, noutros domínios, a modernidade pode ser considerada a época da memória: na des-sacralização do Estado e da Política; na promoção da tolerância e dos direitos humanos; na democracia pluralista; no progresso científico; nas descobertas dos caminhos de aproximação dos povos...

²⁶ Cf. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kant's Werke VII* (Berlin 1968) 38-39.

²⁷ Veja-se a sugestiva reflexão sobre esta temática, em: R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst* (Mainz 1987).

²⁸ Cf. G. M. Pozzo, *L'Eclissi del Pensiero 'Forte' in Filosofia*, in *Filosofia Oggi* 82-83 (1998) 139-144.

II

É neste contexto que se compreende a afirmação de W.Kasper, segundo o qual a mensagem sobre o Espírito Santo constitui a resposta aos problemas e às crises do homem moderno ²⁹. E isso vai acontecer na medida em que formos capazes de inverter o sentido do pensamento moderno, percorrendo um itinerário que liberte, se assim se pode dizer, o Espírito Santo do esquecimento e da secularização, e se redescubra o seu lugar na história, na Igreja, no homem e na cultura.

No que respeita à sua função na história, o Espírito Santo constituiu o tema privilegiado no sistema da filosofia hegeliana que é essencialmente uma fenomenologia do Espírito Absoluto ³⁰. O cerne da nossa distanciação crítica a respeito da filosofia do Espírito em Hegel tem a ver com o nosso ponto teológico de observação, a partir do qual é possível reconhecer um fundo gnóstico (ou neo-gnóstico) do seu pensamento, que opera uma «secularização» do Espírito Santo, ou seja, por outras palavras, na medida em que o Espírito Absoluto (já não o Espírito Santo) se torna uma grandeza radicalmente imanente ao devir histórico.

Neste ponto, Hegel não terá sido absolutamente original, mas retomado e desenvolvido um movimento de ideias, já latente na antiguidade, mas teorizado na Idade Média, em Joaquim de Fiore, um monge beneditino da Calábria, que descobre, na Escritura, o anúncio de três eras ou de três estados do mundo, da lei, da liberdade e da graça, cada um deles referido a uma pessoa da Trindade, respectivamente o Pai (lei), o Filho (liberdade) e o Espírito Santo (Graça) ³¹.

Estas três eras correspondem a três estados: a era da lei seria a dos casados; a era da liberdade, a dos sacerdotes, e a era da graça, a dos monges, isto é, dos homens contemplativos e espirituais. A primeira idade teria sido marcada pela fadiga e pelo trabalho, a segunda, pelo saber e pela cultura, e a terceira, pela contemplação e pelo louvor.

A lógica imanente ao desenvolvimento da história é, para o monge calabrés, a passagem da letra ao Espírito, num processo

²⁹ Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* 248.

³⁰ Cf. K. LÖWITH, *Meaning of history: the theological implications of philosophy of history* (Chicago: University Press 1949); W. KASPER-G. SAUTER, *Kirche — Ort des Geistes* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1976) 22-23.

³¹ Cf. H. DE LUBAC, *Exegèse médiévale: les quatres sens de l'Écriture II/I* (Paris: Aubier-Montaigne 1961) 437-459.

histórico de adensamento e de perfeição sempre mais espiritual e pura, que culmina na era do Espírito. E nesta era, que ainda se esperava, mas que, segundo Joaquim de Fiore, estaria relativamente próxima, pré-anunciada nas figuras carismáticas dos fundadores das ordens mendicantes (S. Francisco de Assis e S. Domingos de Gusmão), a Igreja seria puramente espiritual, sem necessidade nem de instituições, nem de direito canónico, nem de sacerdócio, nem de serviço exterior, portanto uma era de comunicação perfeita e imediata com Deus, no Espírito que tudo informa e liberta, sem necessidade, portanto, de mediações. Então, no pensamento visionário de Joaquim de Fiore, o processo histórico é uma caminhada ascensional para a sua plenitude intra-histórica a consumir-se na era do Espírito, para a qual as outras duas foram apenas a preparação e, por isso, sucessivamente superadas.

Esta hermenêutica joaquimita da acção do Espírito na história não corresponde nem respeita os dados da Escritura e a perspectiva histórico-salvífica da sua narração. Isto foi claramente percebido já no seu tempo, por S.Boaventura e S.Tomás de Aquino. O primeiro, mesmo se se deixou seduzir e fascinar pela leitura joaquimita da história, sublinha, mesmo assim, de um modo equilibrado, a centralidade cristológica da história, mostrando criticamente que não há um tempo do Espírito relativamente autónomo e novo: o tempo do Espírito, aquele que a Igreja está vivendo, é o tempo de Cristo.

Mas a crítica de fundo foi elaborada por S.Tomás no seu tratado sobre a «Nova Lei»³². A Nova Lei, entende-a S.Tomás, não no sentido joaquimita da terceira era, mas sim como a graça do Espírito Santo dada interiormente. Esta Nova Lei/Grça passa pela mediação da economia sacramental, economia esta que é exigida pela lógica interna da Encarnação. Ora a Encarnação do Verbo, anunciada pelo Novo Testamento, não é um tempo ainda intermediário, mas o tempo definitivo, escatológico, de Cristo e do Espírito Santo, o tempo da irrupção escatológica e cairológica do Reino de Deus, presente na economia sacramental no tempo da Igreja que é o tempo da Encarnação, portanto, da escatológica, derradeira e definitiva liberdade e graça.

Este juízo de S.Tomás sobre a teologia de Joaquim de Fiore é de si suficiente. Na verdade é muito questionável a teologia trinitária que está na base da compreensão das diversas fases da história, construídas em períodos distintos atribuídos sucessivamente ao

³² Cf. *STh Ia IIae* q.106. Cf. R. WIELOCKX, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso*, in *Annales Theologici* vol.12, fasc.1 (1998) 35-59.

Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. É um e o mesmo o Espírito do amor entre o Pai e o Filho que está em acção na criação, na história e na plenitude final da mesma e que renova a face da terra. O Espírito Santo, como princípio vital, segredo íntimo, alma e coração da Igreja ³³, (que se torna, portanto, incompreensível, mesmo como grandeza história, sem esta dimensão pneumática do seu ser), não a retira nem da história nem da sociedade, antes deixa-a representar a força informante do amor de Deus nas diversas estruturas sociais que definem a convivência humana. É por isso que o Espírito do Ressuscitado não nega sem mais as instituições eclesiais como alheias ao Espírito, — elas são, aliás, a necessária mediação histórica da sua presença e da sua acção no mundo, pelo menos no que respeita aos sacramentos -, mas somente aquelas que se não deixam por Ele informar, animar, converter ³⁴.

³³ «Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit»: *STh III*, q.8, a.1 ad 3.

³⁴ Foi enorme a influência de Joaquim de Fiore na história da filosofia. Sobre este assunto, veja-se a obra fundamental de: H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore I* (Paris 1979). Cf.tb. S. A. LEFTLEY, *Beyond Joachim of Fiore: Pietro Galatino's Commentaria in Apocalypsim*, in *Franciscan Studies* 55 (1998) 137-167. Esta influência deve-se especialmente à pregnância de sonho e de utopia que informa todo o seu pensamento religioso e místico, e que ainda se encontra presente em alguns ensaios de teologia trinitária contemporânea, como em J. Moltmann e Leonardo Boff, e, na literatura portuguesa, de António Vieira a Fernando Pessoa e a Agostinho da Silva, para referir os mais significativos, e encontra-se subjacente na tradição das festas dos Impérios do Espírito Santo, tais como ainda se celebram nos Açores e nas comunidades açorianas dispersas pelo mundo, sobretudo na América do Norte. Ressalvando, porque extremamente fecunda e necessária como estímulo do progresso e do processo histórico, a matriz utópica e poético-criativa desta tradição especulativa acerca do sentido da história, pensamos, no entanto, que deve ser considerada criticamente do ponto de vista de uma teologia da história, porque no fundo constitui expressão da sedução (neo)-gnóstica que repercorre toda a história do pensamento filosófico e teológico. E, como tal, tem muita dificuldade em entender a lógica da encarnação do Verbo de Deus na história, e que é no mistério da Encarnação que se revela a Trindade. No entanto, imanentizado/secularizado ou não, o tema da teologia trinitária volta a estar presente em força na actualidade, mesmo na forma da ausência, como é o caso do materialismo ateu contemporâneo e em muitas expressões da arte moderna, carente de «inspiração», ausência do Espírito que se manifesta sob a forma do protesto e de crítica, quer à Igreja quer à sociedade. Mas, por outro lado, a queda das ideologias totalitárias, em nome da busca da liberdade, e a crítica ao neo-liberalismo capitalista, em nome de uma maior espontaneidade e sobretudo em nome de uma maior justiça social, são sinais da presença do Espírito na história como forma de apelo a uma coexistência que se pautе verdadeiramente pelos critérios do amor e do serviço. O despertar da ânsia do Espírito através de movimentos carismáticos de toda a espécie, no interior e fora da Igreja, tudo isto constitui sem dúvida uma interpelação a que ninguém pode permanecer indiferente, no sentido de uma maior simplicidade

Esta leitura crítica de S. Tomás, que situa correctamente a pneumatologia no horizonte da história da salvação, está na linha do pensamento patrístico, de Santo Ireneu a S. Gregório de Nazianzo.

Na sua polémica com os sistemas maniqueus e dualistas da gnose, que cindiam a história entre bons e maus, e incompatibilizavam teologicamente o Antigo Testamento (Deus mau) e o Novo Testamento (Deus Bom), por um lado, e, por outro, interiorizavam o Espírito na mística de uma Igreja meramente pura e espiritual, Sto.Ireneu centra toda a sua teologia na Incarnação, que é, simultâneamente, recapitulação de toda a «historia salutis», e assim a hermenêutica bíblica, em Sto.Ireneu, é radicalmente cristológica, por um lado, e, por outro, a Incarnação é mediação do dom do Espírito Santo, pois o tempo da incarnação é tempo de habituação de Deus ao homem, do Espírito Santo à humanidade³⁵, que é dado, depois da morte e ressurreição de Cristo, ou seja, o Espírito Santo como fruto pascal, o fruto autêntico da árvore da vida, do conhecimento do bem e do mal que é a Cruz. Esta mesma teologia da Incarnação nós vamos encontrá-la em Sto.Atanásio, que contempla o Verbo Incarnado, como «lugar» da mediação para a comunicação do Espírito Santo, e essa foi a razão da Incarnação: «o Verbo

de vida, de uma atenção mais cuidada ao outro numa atitude de maior disponibilidade e sentido do serviço, num desafio a repensar toda a realidade em termos da busca do essencial nas grandes questões da actualidade, do homem, da sociedade, da Igreja e do mundo. O grande mérito de K. Rahner foi o de ter repensado toda a teologia no quadro da viragem antropológica moderna, através do seu conhecido método antropológico-transcendental. Este método permite, por um lado, considerar o homem radicalmente aberto e disponível à revelação de Deus. A essência do homem consiste na sua abertura radical para a revelação e para a comunhão com o Mistério Santo. Mas este método permite também, por outro lado, ver a revelação do Mistério Santo no contexto da experiência cristã, como auto-comunicação benevolente e gratuita de Deus ao homem. Aqui está o conceito central e a fórmula que sintetisa o cristianismo, como auto-comunicação gratuita de Deus ao homem e ao mundo. A consequência é então que a Trindade aparece em K.Rahner como o mistério central, o mistério por excelência, que é o fundamento sólido sobre o qual tudo se constrói, quer a Igreja, quer o homem, quer todas as relações sociais, económicas e políticas, que são chamadas a ser informadas pelo dinamismo da vida trinitária que nos é dada no dom do Espírito, que enche todo o universo e recria por dentro todas as coisas.

³⁵ «Com efeito, Ele veio ao mundo na semelhança da carne do pecado para condenar o pecado, e, condenado, expulsá-lo da carne, e, por outro lado, para chamar o homem a tornar-se semelhante a Ele na imitação de Deus, para elevá-lo ao reino do Pai, e torná-lo capaz de ver a Deus e conhecer o Pai. Pois Ele é o Verbo de Deus, que habitou no homem e se fez Filho do homem para acostumar o homem a conhecer a Deus e para acostumar a Deus a habitar no homem, segundo o beneplácito do Pai» : *Ad. Haer.* III, 20,2: SC 211, 391-393.

assumiu a carne para que nós pudéssemos receber o Espírito Santo; Deus fez-se sarcóforo, para que o homem possa tornar-se pneumatóforo»³⁶.

O Espírito Santo aparece na criação como uma das mãos de Deus na modelação do homem à sua imagem e semelhança, na sua constituição de corpo, alma racional e espírito, donde a dignidade e santidade de uma integral antropologia da corporeidade, porque o corpo traz em si mesmo as marcas das mãos de Deus, o Verbo e o Espírito: «O homem é composto de alma e de corpo, uma carne formada à imagem de Deus e modelada pelas suas mãos, isto é, pelo Filho e pelo Espírito, aos quais disse: «Façamos o homem» (Gen 1,26)³⁷.

Em Sto.Ireneu este tema das duas mãos de Deus na criação é fundamental para nós entendermos a sua antropologia integral, isto é, o homem metafisicamente constituído de corpo, alma racional e espírito, uma antropologia que se situa no horizonte de três temas fundamentais na teologia deste autor, e que vão marcar toda a reflexão posterior: a sua noção de «economia», a distinção entre o âmbito da criação e o da redenção, e a acção distintiva e historicamente diferenciada do Verbo e do Espírito aos quais se referem respectivamente a imagem e a semelhança. Na ordem da criação, o homem é criado à imagem do Verbo; mas a semelhança essa só acontece na ordem da redenção, da graça, isto é, quando o homem é modelado pela mão de Deus que é o Espírito Santo, que só é dado pela Incarnação do Verbo, como já vimos no texto acima referido, onde Sto.Ireneu explica que o tempo da Incarnação do Verbo é o tempo da habituação recíproca de Deus à humanidade.

Vejamos dois textos verdadeiramente emblemáticos:

«Eles não consideram que, como no início da nossa formação em Adão o sopro de vida vindo de Deus, unindo-se à obra modelada, vivificou o homem e o tornou animal racional, assim, no fim, o Verbo do Pai e o Espírito de Deus, unindo-se à antiga substância da obra modelada, isto é, Adão, tornaram o homem vivente e perfeito, capaz de entender o Pai perfeito, a fim de que, como todos nós morremos no homem animal assim todos sejamos vivificados no homem espiritual. Adão nunca fugiu das mãos de Deus às quais o Pai dizia: «façamos o homem à nossa imagem e semelhança» (Gen 1,26). E eis porque no fim, «não pela vontade da carne nem pela vontade do homem, mas pela vontade do Pai»(Jo 1,13), as suas

³⁶ SANTO ATANÁSIO, *De Incarnatione* 8: PG 26,996.

mãos tornaram o homem vivente, de forma que Adão se tornasse à imagem e semelhança de Deus»³⁸;

«Com efeito, se é eliminada a substância da carne, isto é, da obra plasmada, e só se considera o que é propriamente espírito, isso já não é o homem espiritual, e sim o espírito do homem ou o Espírito de Deus. Quando, porém, este Espírito se mistura com a alma e se une à obra modelada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o homem espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus. Se, porém, falta o Espírito à alma, este homem será verdadeiramente psíquico e carnal, mas imperfeito, porque possuiria a imagem de Deus enquanto criatura modelada, mas não teria recebido a semelhança por meio do Espírito. Se este é imperfeito, ainda mais o será, pois tirando-lhe a imagem e rejeitando a obra modelada, já não se pode reconhecer o homem, mas, como dissemos, somente uma sua parte ou uma coisa diferente dele. Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é homem, de facto, dá-se-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes dois elementos que constitui o homem perfeito»³⁹.

Esta sublime antropologia integral da corporalidade constitui a grande resistência crítica a respeito do dualismo gnóstico e mostra a dignidade cristã do corpo que é ungido nos sacramentos pelo Espírito Santo, a mão de Deus do fim dos tempos que modela o homem à Semelhança divina, de tal modo que, como o texto claramente o afirma, o cristão, porque plenamente modelado à imagem e à semelhança de Deus, é o homem perfeito, ou seja, é em Cristo e no Espírito Santo que o homem alcança a sua perfeição ontológica, em todas as dimensões do seu ser, corpóreo-racional-espiritual. A tradição teológica posterior vai prosseguir e enriquecer este pensamento, muito particularmente em S.Gregório de Nissa, em Sto.Agostinho e em S.Tomás de Aquino.

O conceito teológico de «economia» oferece a possibilidade de captar o horizonte da história, dir-se-ia, em linguagem moderna, a historicidade do ser, mas com a grande vantagem, que os modernos, nomeadamente M.Heidegger, esqueceram, de mostrar que se trata de uma historicidade transcendente e pneumática, porque a

³⁷ SANTO IRENEU, *Ad. Haer.* IV, Intr. 4: SC 100/2,391.

³⁸ *Ad.Haer.* V, 1,3: SC 153,27-29.

³⁹ *Ad. Haer.* V, 6,1: SC 153,75-79.

força do seu sentido e a pregnância escatológica e teleológica do seu devir ela colhe-a da presença e da acção do Espírito Santo que garante a unidade, a continuidade e a novidade escatológica de todo o processo, que é uma aventura comunitária segundo o dinamismo da Verdade e da Liberdade como garantias da comunhão.

O Espírito Santo Sto. Ireneu presente-o na pedagogia profética que prepara a encarnação, portanto, na história da salvação antes de Cristo, na fase da lei e dos profetas. Ele está presente na encarnação que é simultaneamente acção do Espírito Santo e condição transcendental da sua habituação e comunicação à nova humanidade que será representada no novo Adam (Cristo) e na nova Eva (Maria). Ele está presente na Igreja, que, — coluna da verdade, balisada na regra de fé que é a comunhão na verdade da tradição apostólica, num só coração e numa só alma, — é o espaço de presença, de acção e de irradiação do Espírito Santo, pois «onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a Verdade»⁴⁰.

A verdade é aqui entendida não como abstracção ou como domínio do meramente inteligível, mas sim evento histórico de uma comunidade que vive na unidade da mesma Tradição, em torno daquela Igreja matricial, a Igreja de Roma, que tem o carisma da verdade, isto é, ponto de referência da unidade e da continuação na história (pela via da sucessão apostólica)⁴¹ do mesmo mistério de presença do Verbo e do Sopro na sua acção escatológica de modelação da nova humanidade regenerada, que se torna perfeita quando recebe o sopro do Espírito. A verdade, em Sto. Ireneu, é

⁴⁰ SANTO IRENEU, *Ad.Haer.* III, 24,1: SC 211, 474-475.

⁴¹ Aqui está toda a temática da mediação sacramental e da compreensão sacramental do mistério da Igreja como sacramento do Espírito Santo, tema fulcral na eclesiologia do Concílio Vaticano II e fundamental na reflexão eclesiológica contemporânea. Esta mediação histórico-sacramental-eclesiológica constitui a linha de demarcação e de «clivagem» entre a filosofia e a teologia. Mas toda a linha de demarcação é igualmente de contacto, e que consiste, como muito bem o viu Hegel, no esforço do conceito em torno da «mediação» do Espírito na história. Sobre a fecundidade da reflexão filosófica do idealismo alemão sobre este tema e especialmente de Schelling, veja-se a obra fundamental de: W. KASPER, *L'Assoluto nella Storia. Nell'ultima filosofia di Schelling* (Milano: Jaca Book 1986). Um enfoque sugestivo da relação Espírito Santo-Igreja/Instituição, que se situa na linha da reflexão patrística, num esforço de a repensar no quadro do debate ecuménico contemporâneo, encontra-se no estudo de: J. M. R. TILLARD, *L'Esprit Saint et la question oecuménique de l'institution ecclésiale. Point de vue de l'Occident latin*, in *Irenikon* 1 (1998) 17-41.

assim entendida como fidelidade e comunhão ⁴². O tempo da Igreja é então tempo do Espírito Santo, porque é o tempo da Encarnação do Verbo de Deus no qual a humanidade tem acesso ao mistério imanente da Trindade.

Em continuidade com o pensamento de Sto.Ireneu, vamos encontrar em Sto. Atanásio uma referência fundamental para a compreensão deste tema da presença do Espírito Santo na Trindade e na história. No Espírito Santo, diz-nos Sto. Atanásio, a Trindade é perfeita ⁴³. O Espírito santo é a perfeição da Trindade por ser a imagem da imagem do Pai e, portanto, é n'Ele, que é divino, que a Trindade é ela mesma, na circularidade do seu mistério. É no Espírito que a Trindade se diz na perfeição. Mas esta perfeição da Trindade no Espírito Santo, Sto. Atanásio infere-a da liturgia baptismal pela qual, no Espírito, o cristão, ao ser introduzido na perfeição da vida divina, é divinizado, o tema por excelência polarizador da soteriologia de Sto. Atanásio e da patrística grega em geral ⁴⁴. É, portanto, o contexto prático e vivencial da celebração litúrgica, especialmente a baptismal, que oferece a Sto. Atanásio a referência fundamental para a sua pneumatologia, que no fundo é

⁴² «Foi isso que mostrámos, englobando o princípio, o meio e o fim, isto é, a totalidade da economia de Deus e da sua acção infalivelmente ordenada à salvação do homem e a estabelecer a nossa fé. E nós guardamos fielmente, com cuidado, pela acção do Espírito de Deus, esta fé que recebemos da Igreja, como depósito de grande valor em vaso precioso, que se renova e renova o próprio vaso que a contém».

«Este dom de Deus foi confiado à Igreja, como o sopro de vida inspirado na obra modelada, para que sejam vivificados todos os membros que o recebem. É nela também que foi depositada a comunhão com Cristo, isto é, o Espírito Santo, penhor de incorrupção, confirmação da nossa fé e escada para subir a Deus. Com efeito, 'Deus estabeleceu apóstolos, profetas e doutores na Igreja', e todas as outras obras do Espírito, das quais não participam todos os que não acorrem à Igreja, privando-se a si mesmos da vida, por causa das suas falsas doutrinas e péssima conduta».

«Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a Verdade».

«Por isso os que se afastam d'Ele e não se alimentam para a vida nos seios da Mãe, não recebem nada da fonte puríssima que procede do corpo de Cristo, mas cavam para si buracos na terra como cisternas fendidas e bebem a água pútrida de lamaçal; fogem da Igreja por medo de serem desmascarados e rejeitam o Espírito para não serem instruídos»; SANTO IRENEU, *Ad. Haer.* III, 24,1: SC 211, 471-475.

⁴³ «O Senhor disse que o Espírito é o Espírito da verdade e Consolador: donde aparece que n'Ele a Trindade é perfeita. N'Ele, portanto, o Verbo glorifica a criação e, conferindo a divinização e a filiação por adopção, conduz (os homens) ao Pai»: SANTO ATANÁSIO, *Primeira Carta a Serapião* 589B: SC 15, 129.

⁴⁴ Sobre este assunto, veja-se os nossos estudos: *A salvação como divinização, in A Salvação em Jesus Cristo. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa* (Lisboa: Rei dos Livros 1993) 217-233; *Teologia e Poética da Santidade, in Theologica II Série*, 1 (1995) 155-177.

uma leitura das Escrituras em chave simultâneamente cristológica e pneumatológica: a Escritura no seu todo é a narração da história da Palavra e da unção escatológica no Espírito Santo, a irradiação da beleza e do suave odor da Trindade.

A evolução da pneumatologia pós-nicena e a sua perfeição vamos encontrá-la em S. Gregório de Nazianzo num passo célebre do seu quinto discurso teológico⁴⁵, consagrado precisamente ao Espírito Santo, e que lhe mereceu o título de «O teólogo».

O contributo deste eminente teólogo capadócio é ter situado de um modo coerente a pneumatologia no horizonte da economia. Distanciando-se criticamente a respeito de Eunómio, S. Gregório de Nazianzo defende que o conhecimento de Deus, isto é, a «theologia», não se faz pela via conceptual, não decorre do esforço do conceito, não é uma dedução transcendental de categorias. A teologia é uma escuta orante e adorante, silente, da Palavra de Deus na história, isto é, na economia. E a economia revela-nos progressivamente a Trindade, numa progressividade pedagógica, que tem a sua plenitude no «agora» dos tempos escatológicos, quando o Espírito Santo mesmo já não é entendido apenas como «dynamis» histórico-profética, ou espaço de revelação da Trindade, mas sim como pessoa, que falou pelos profetas, e que Ele mesmo revela o mistério da sua divindade. A divindade do Espírito Santo manifesta-se, porém, na sua presença discreta, mas profunda e eficaz, por trás da Palavra, por trás da história, por trás da vida, como suporte pessoal, dinâmico e criativo, de todo o ser, ganhando direito de cidadania e revelando o mistério íntimo do seu ser na «theo-logia» e na «oiko-nomia». Mas este «agora», como tempo da plena cidadania e da revelação da divindade do Espírito Santo, — um processo de discernimento lento e polemicamente doloroso entre Niceia e Constantinopla, — este «agora» não é o séc. IV, mas sim o efapático agora cristológico da escatológica hora pascal da Cruz.

Podemos agora concluir este nosso segundo passo. O caminho de regresso que percorremos permitiu-nos redescobrir os sinais e os lugares da passagem e da presença do Espírito Santo na história, e ao mesmo tempo colher os critérios hemenêuticos essenciais para a superação e correcção das cisões que, desde a gnose até à neo-gnose actual, sobre Ele e a sua acção se fizeram. Este caminho regressivo permite-nos agora, no terceiro passo da nossa reflexão,

⁴⁵ «O Antigo Testamento proclamava manifestamente o Pai, o Filho mais obscuramente. O Novo manifestou o Filho, fez entrever a divindade do Espírito. Agora o Espírito tem direito de cidade entre nós e concede-nos uma visão mais clara de si mesmo»: S. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discours Théologiques* 31,26: SC 250,327.

ensaiar um percurso que nos conduza, no futuro, à superação das aporias antropológicas denunciadas, que conduziram à epocal crise do humanismo a que assistimos na actualidade.

III

Um dos aspectos relevantes da teologia contemporânea é a nova perspectiva na qual ela se situa e que corresponde, aliás, a uma atenção renovada aos sinais dos tempos modernos que é a viragem antropológica de todo o pensamento, e que constitui, com certeza, quer a sua grandeza quer também a sua fragilidade. Este enfoque ou esta perspectiva antropológico-transcendental assinala também o ângulo de visão no qual se perspectiva o tratamento teológico do Mistério do Espírito Santo quer na Trindade Imanente quer na Trindade Económica, onde poderá ver-se como o lugar do Espírito Santo é situar-se «entre», ser «espaço» teológico de mediação ou indicador de fronteiras, de limites, que são igualmente aberturas, eclosões, janelas epifânicas que evocam espaços de transcendência, de síntese e de unidade que diz escatologicamente o mistério do homem enquanto tal, situado entre o tempo e a eternidade, nas fronteiras, no excesso extesiaco da verdade e da liberdade para onde o sopro do Espírito o lança e o projecta.

K. Barth vê o Espírito Santo no horizonte da subjectividade transcendental. O Espírito Santo é a condição subjectiva da fé e de todo o conhecimento em geral; n'Ele é que é possível acolher a Palavra. Mas este lugar e esta função teológica do Espírito, na subjectividade transcendental, é sobretudo dialéctica, isto é, a de garantir a radical distinção e distância infinita e abissal que marca a relação do homem com o Absoluto como o Totalmente Outro («ganz Anders»). A função do Espírito Santo na economia será, em K.Barth, a de estabelecer os limites, as fronteiras intransponíveis ao conhecimento do espírito finito. Esta posição dialéctica e paradoxal de K.Barth explica-se como reacção de distanciação crítica a respeito da teologia romântica e da teologia liberal que naturalizavam o Espírito Santo, ao identificá-l'O com o «sentimento» religioso e com a consciência religiosa dos crentes. K.Barth vê o Espírito Santo na tensão dialéctica do processo do conhecimento e do encontro com Deus. O Espírito Santo é o horizonte de demarcação da distância intransponível entre o homem e Deus ⁴⁶.

⁴⁶ Sobre este assunto, veja-se o nosso estudo: J. JACINTO FARIAS, *O Espírito e a História* 95-120.

H. U. von Balthasar vê no Espírito Santo a condição transcendental da revelação, a possibilidade imanente de a Trindade se comunicar. O lugar teológico do Espírito Santo é estar «escondido» por trás do Verbo ⁴⁷, isto é, o Espírito Santo é o sopro no qual a Palavra se diz, se comunica, se escuta; a ambiência teológica da doação e do acolhimento sublime da Glória.

Finalmente, K. Rahner ⁴⁸ vê o «espaço» teológico do Espírito Santo na capacitação transcendental da escuta da Palavra, isto é, o Espírito Santo eleva esta capacitação transcendental à condição do acolhimento, a operar a transição da capacidade para a actualidade, porque é o Espírito Santo quem oferece aquela envolvimento, na qual a escuta da Palavra acontece, e que poderá ser entendida como graça, como existencial sobrenatural, como Mistério Santo na sua abissal e vertiginosa e paradoxal proximidade e distância, diríamos nós, divino dinamismo da Saudade.

Estas aproximações metodológicas à determinação do «espaço» do Espírito Santo constituem afinal variações sobre os dois grandes modelos trinitários na teologia antiga.

O modelo histórico-salvífico, dir-se-ia, linear da teologia grega, a qual, acerca da imanência trinitária, se queda num recolhido silêncio apofático. O Espírito Santo aparece no fim, como coroamento e perfeição da revelação económica da Trindade, e, portanto, também, como o ponto de partida e condição de possibilidade do «regresso» da Trindade económica à imanente. Neste modelo teológico, o «espaço» do Espírito Santo é «entre» a eternidade e o tempo, entre a Trindade e a História. Ele é o «espaço» teológico do cruzamento, do contacto.

O modelo circular da teologia latina, no qual o «lugar» teológico do Espírito Santo é a interioridade abissal da Trindade, pois Ele é o «vinculum Amoris» do Pai e do Filho, o Amor Pessoal na Trindade, a intimidade absoluta do Mistério, o Nós trinitário em Pessoa ⁴⁹.

Teríamos assim, no modelo grego, o Espírito como Irradiação da Trindade na história, com particular referência ao tema antropológico da liberdade; no modelo latino, o Espírito Santo como Intimidade, quer na Trindade quer no homem, segundo a analogia

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Der unbekannte jenseits des Wortes*, in ID., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III* (Einsiedeln 1967) 95-105.

⁴⁸ Veja-se o seu tratamento sistemático em: K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *MySal II*, 317-401.

⁴⁹ Cf. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Paderborn 1963) 100- 169.

da circularidade do conhecimento e do amor. Em todos os casos, o lugar do Espírito Santo na economia situa-se no espaço da «mediação» entre Deus e o homem, em Deus mesmo e no homem enquanto tal. O Espírito Santo é o «espaço» de «abertura» ou quem abre espaços, produz espaçamentos para a presença do Mistério e, no mistério, para que o homem aceda ao mistério de si mesmo, como capacidade transcendental de o acolher. Neste sentido, a tradição teológica ocidental reveste-se de enormes virtualidades para a superação da crise do humanismo ocidental contemporâneo.

É conhecida a denúncia crítica dos teólogos ortodoxos a respeito do modelo trinitário ocidental, responsabilizado pelo esquecimento do Espírito na teologia, no seguimento de Santo Agostinho e da sua interpretação psicológica da doutrina trinitária.

O ensaio agostiniano de superar a teologia apofática oriental através da analogia das faculdades da alma, teologia que pressupõe o tema bíblico da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, ao interiorizar o Espírito Santo como «vinculum amoris», na Trindade, e ao interiorizá-lo também no homem, acabou por entendê-lo como «alma» e «coração» da Igreja e assim, no ordenamento dos artigos do Credo, o Espírito Santo foi substituído pela Igreja. A ausência e o esquecimento do Espírito Santo na teologia corresponde então ao seu «escondimento» na Igreja e na Trindade ⁵⁰.

Sem dúvida que esta crítica é pertinente e há-de ser tomada em conta. Mas a denúncia dos limites do modelo antropológico-metafísico da teologia ocidental herdeira de Sto. Agostinho não pode fazer esquecer, como aliás tem acontecido, as suas enormes potencialidades e que se revestem, especialmente nos nossos dias, de uma epocal actualidade. Para o discurso sobre a Trindade e o Espírito Santo, mistério de apofático silêncio e de escondimento, não é possível outra via senão a da analogia antropológica da natureza metafísica do espírito, como inclinação e atracção de amor ⁵¹, dinamismo de síntese e de unidade, que nenhuma linguagem poderá em

⁵⁰ Cf. W. KASPER, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in W. KASPER-G. SAUTER, *Kirche, Ort des Geistes* 17-19.

⁵¹ Segundo S. Tomás, a processão do Espírito dá-se «per modum amoris» e, portanto, não como Filho, mas como «Spiritus», porque: «Quo nomine, isto é, Spiritus, «quaedam vitalis motio, et impulsio designatur: prout aliquis ex amore dicitur moveri, vel impelli ad aliquid faciendum»: *STh* I, q.27, a.4. Sobre este tema, da processão do Espírito Santo em S. Tomás e as suas implicações para a noção teológica de pessoa, que marca a grandeza da cultura cristã ocidental, veja-se: A. MALET, *Personne et Amour dans la Theologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin 1956) 11-149.

si mesma conter. Mas a inefabilidade do mistério não poderá ser entendida como «ausência» e «escondimento», mas sim como indicadora dos limites da linguagem, da sua radical indigência, como muito bem o sentia S. Tomás ⁵²; da linguagem humana que, porém, em virtude da encarnação do Logos e do Sopro do Espírito, é elevada a exceder-se para além das fronteiras, pela poesia e pelo símbolo, e tornar-se a gramática possível, mesmo se sempre envolvida em apofático silêncio, para dizer o Mistério Santo ⁵³.

Será necessário no futuro aprofundar a analogia antropológico-metafísica, que inclui em si todo o âmbito da acção histórica como processo liberdade. A lógica da Encarnação implica o reconhecimento mediado do Espírito Santo através da sua acção no homem e na história, por um lado, e, por outro, o reconhecimento do homem e da história na reverberação do Espírito Santo da verdade e da liberdade, no Espírito Santo das sínteses unitivas do Amor ⁵⁴.

E aqui está o desafio teológico do futuro, a partir da síntese do pensamento cristão comum ao Oriente e ao Ocidente. O Oriente sublinha a economia da acção do Espírito Santo na história, e assim o grande tema da liberdade; o Ocidente sublinha a interioridade do Espírito Santo no homem e na Igreja, segundo a lógica da verdade e do amor. E se retomarmos e desenvolvermos as intuições de Santo Ireneu, poderemos descobrir na estrutura metafísica do mistério do homem, na sua faculdade da inteligência e na sua faculdade da liberdade, o reflexo do Verbo e do Sopro divino que convergem para a síntese perfeita do amor agápico e fontal na perfeita circularidade da Trindade no homem e do homem na Trindade. Se, por criação o homem já traz em si, na dimensão espiritual do seu ser, as marcas da Trindade; se o seu corpo já está projectado segundo o modelo escatológico do Verbo de Deus incarnado ⁵⁵; em Cristo e no dom do Espírito Santo, pelos sacra-

⁵² «Vocabulorum inopiam»: *STh I*, q. XXXVI, a.1.

⁵³ Sobre o significado da palavra «Deus» na linguagem, veja-se: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* 54-61.

⁵⁴ Este tema da síntese, do amor e da reconciliação unitiva, de extrema actualidade ou de enorme urgência cultural no nosso tempo marcado pelo individualismo neo-liberal, foi a grande questão do idealismo alemão, e que continua a atrair a atenção dos filósofos, especialmente entre nós. Sobre este assunto, veja-se: M. J. DO CARMO FERREIRA, *A Questão da Síntese na Génese do Idealismo Alemão, partindo do seu mais antigo programa*, in *Philosophica* 11 (1998) 87-109.

⁵⁵ Sobre este assunto, veja-se o nosso estudo: *Páscoa de Cristo: Consumação da história*, in *Creio na Vida Eterna* (Semanas de Estudos Teológicos/Faculdade de Teologia/Universidade Católica Portuguesa) (Lisboa: Rei dos Livros 1997) 119-141.

mentos caracterológicos (Baptismo, Crisma e Ordem) é o homem regenerado assinalado no seu ser integral (corpo, alma, espírito) pelo selo da Trindade, e por conseguinte elevado à perfeição ontológica do seu ser.

A partir daqui tudo há-de ser repensado radicalmente, e muito concretamente as implicações éticas da antropologia do carácter sacramental ⁵⁶, — este selo do Espírito Santo na «alma», esse fundo abissal do mistério do homem aonde, como muito bem o intuíram os místicos ⁵⁷, só Deus tem acesso. O esquecimento desta matriz pneumático-espiritual do mistério antropológico na filosofia moderna de tradição kantiana, — e que impregna grande parte do agnosticismo religioso e antropológico contemporâneo, pela desconsideração ou mesmo rejeição da possibilidade da intuição intelectual, — está na origem da crise do humanismo. Mas aqui está também a possibilidade da sua superação. Perspectiva-se assim a importância da teologia para o futuro e como será indispensável o seu papel decisivo e epocal na interdisciplinaridade das ciências. Se é verdade que o saber científico e a filosofia constituem uma permanente interpelação à teologia; é igualmente verdade que a teologia há-de constituir uma radical interpelação crítica e profética às ciências e à filosofia, pois que a teologia, como explicação do pensamento cristão, é a memória das raízes transcendentais do pensamento, reflexo e imagem do Logos e do Sopro divino. A teologia especulativa perfilar-se-á sempre mais como narração da história da síntese unitiva da verdade e da liberdade, e a indagação crítica das suas condições transcendentais que decorrem da Hora escatológica, porque derradeira, da abertura do coração do Redentor. A teologia especulativa transcendental será a narração da dimensão doxológica da existência, a memória do Futuro Absoluto no Sopro do Espírito que imprime na história a sua dimensão epifânica e transcendente.

A hermenêutica teológico-dogmática das Escrituras praticada pelos Padres da Igreja mostra-nos que o Espírito Santo não se encontra cativo ou dependente de uma fase da história, mas por trás de todo o processo histórico, como condição transcendental da possibilidade de a história se dizer e se pensar. A história no seu

⁵⁶ Cf. o sugestivo trabalho de: S. HAUERWAS, *Character and the christian life. A Study in theological ethics* (Notre Dame-London 1994).

⁵⁷ Veja-se o tema da geração do Verbo na alma, na centelha de luz que se oculta no fundo da alma, tão característicos da antropologia mística renana: cf. M. ECKHART, *Sermão 2: «Intravit Iesus in quoddam castellum», in Sermons I* (Introduction et traduction de J. Ancelet-Hustache) (Paris: Seuil 1974) 20-56.

todo não é apenas o lugar da acção do Espírito, mas ela só é possível no universo da sua acção, sem a qual ela se torna incompreensível, e isto porque a história é o processo da liberdade, como muito bem o viu Hegel ⁵⁸.

É isto precisamente que encontramos no Novo Testamento, em dois passos fundamentais nos quais a relação entre o Espírito Santo e a verdade e a liberdade é claramente tematizada, em termos de revelação escatológica do mistério da sua identidade histórico-salvífica e trinitária: «Quando vier o Espírito da Verdade, Ele guiar-vos-á para a Verdade total» (Jo 16,13); «O Senhor é Espírito e onde está o Espírito do Senhor há liberdade» (2Cor 3,17).

Aqui está, nesta relação entre a Verdade e a Liberdade, que é o espaço da acção do Espírito Santo, a indicação da história como lugar da presença e da revelação do Espírito Santo, e, portanto, como a teologia que se ocupa do Espírito Santo ou que se desenvolve na atenção cuidadosa ao Seu sopro, é essencialmente uma teologia prática, isto é, que está atenta ao exercício da liberdade como dimensão constitutiva da história e do homem enquanto tal. A pneumatologia, como ciência que capta o sentido latente da história, é uma teologia prática da acção ⁵⁹. O conhecimento do Espírito Santo, mesmo na sua inefável e misteriosa sublimidade, como muito bem o viu S.Gregório de Nazianzo, não se dá por dedução transcendental de conceitos ou pela via especulativa do discurso teológico-dialéctico-especulativo, mas por uma atenção cuidada e fiel à economia, ou seja, pela atenção, como nos convida a «Gaudium et Spes», aos «sinais dos tempos» (GS 4).

Os sinais dos tempos, para cuja intelecção é necessário o carisma do discernimento dos espíritos, constituem irrupções epifânicas do absoluto na história, que se torna, por isso, na totalidade das suas fases e dos seus ciclos, o horizonte transcendental da Presença da Eternidade divina no tempo. Não podemos, como é óbvio, desenvolver aqui uma teologia dos sinais dos tempos ⁶⁰, mas

⁵⁸ Cf. G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (Hrsg. von J. HOFMEISTER) (Hamburg 1955 5. Auf.) 63.

⁵⁹ Cf. CH. SCHÜTZ, *Einführung in die Pneumatologie* (Darmstadt 1985) 193.

⁶⁰ Os «sinais dos tempos» já foram objecto de intensa pesquisa teológica, sobretudo na década de sessenta, imediatamente a seguir ao Concílio Vaticano II, a partir dos impulsos da «Gaudium et Spes» onde o tema ocorre (GS 4). Entre nós, é um ponto de referência fundamental a tese de doutoramento do actual Patriarca de Lisboa: JOSÉ DA CRUZ POLICARPO, *Sinais dos Tempos. Gênese Histórica e Interpretação Teológica* (Lisboa: Sampedro 1971). Na actual circunstância histórico-cultural da humanidade, este tema deverá ser retomado, repensado e desenvolvido.

para já gostaríamos de sugerir que o sinal dos tempos por excelência é o homem, e a partir dele há-de captar-se tudo o resto, a história do mundo e a história da salvação, o mistério da Incarnação e a sua continuação na história na economia sacramental que diz o ser mais profundo do mistério da Igreja. Sinais dos tempos e lugares da acção e da presença do Espírito Santo serão sempre e então os espaços de cruzamento e de encontro segundo a lógica do Espírito Santo que diz sim. Espaços de encontro e de cruzamento dos caminhos do homem que serão caminhos de desprendimento e de radical desenraizamento como condição de auscultar o sopro divino da verdade e da liberdade. Então o crepúsculo de uma cultura e de uma civilização poderá transfigurar-se em expectativa de uma nova aurora, de esperança de algo de novo que está para surgir.

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS