

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 acordado, 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 envolvência 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 platónica 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 neoplatónicas 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 põe 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 essencial como essencial 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 essenciais 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 irreducibilidade 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 *ateoteísmo*, 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 panteísta 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 perfeítíssimo 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 abscondido em presença humana a salvar o homem⁶⁷⁶, 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 perspectiva 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 e 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.