

DELFIN SANTOS E O PROTESTANTISMO: O DIÁLOGO ENTRE A FÉ E A RAZÃO NA DINÂMICA ESPIRITUAL DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

SAMUEL DIMAS

Universidade Católica Portuguesa

Os primeiros escritos de Delfim Santos, publicados na revista *Portugal Evangélico* entre 1929 e 1932, reflectem a sua relação com a Igreja Evangélica Portuguesa, concretamente através da participação na Associação Cristã da Mocidade (ACM) do Porto, tal como o confirma numa carta de Agosto de 1925, quando confia a um amigo de juventude, que é cristão evangélico, sócio activo da ACM e escuteiro em Lordelo do Douro, tendo feito a profissão de fé na Igreja Metodista¹, a

¹ Cf. Delfim Santos, carta n.º 2, de 21 de Agosto de 1925, a Cyrillo Santiago, in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 28. A Igreja Metodista foi fundada no século XVIII em Inglaterra pelos irmãos John e Charles Wesley, filhos dos anglicanos Samuel e Susanna Wesley, e viria a ter como principal preocupação difundir o estudo metódico da Bíblia e a relação pessoal entre o indivíduo e Jesus Cristo, no meio social conturbado da revolução industrial. Em Portugal a Igreja Metodista começou a desenvolver-se a partir da acção dos ingleses Thomas Chegwin (1854) e James Cassels, 10 anos mais tarde, através da organização de pequenos grupos no estudo bíblico e na oração, adoptando o modelo criado por John Wesley

qual preserva a herança da Fé Apostólica e aceita lealmente os princípios fundamentais dos Credos Históricos² e da Reforma Protestante³. Sem uma iniciação de infância nos mistérios e ri-

no seu sistema de classes. Em 1868 foi construída a primeira capela Metodista em Vila Nova de Gaia, onde se celebraram os primeiros batismos infantis e cultos de Sagrada Comunhão. A Igreja Metodista do Mirante foi o seu primeiro lugar de culto na cidade do Porto, onde Delfim Santos participava com regularidade, num determinado período da sua juventude. Cf. *idem*, «Homenagem dum novo», in *op. cit.*, vol. I, p. 23.

² Tal como a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa Oriental, a Igreja Evangélica Metodista proclama a doutrina fundamental da fé cristã, conforme o essencial do Credo Apostólico *Niceno-Constantinopolitano* (*Concílio de Niceia*, de 325, e *Concílio de Constantinopla*, de 381) com os quatro elementos essenciais que caracterizam o mistério da Santíssima Trindade e o mistério salvífico da Humanidade através do Sacramento da Igreja: em primeiro lugar, a fé num só Deus (monoteísmo) que é definido de uma forma pessoal como Pai todo-poderoso, criador de todo o universo; em segundo lugar, a fé em Jesus Cristo, como Filho Unigénito de Deus, gerado e não criado, consubstancial ao Pai, desde toda a eternidade, que pela humanidade e pela sua salvação, desceu dos céus, encarnou por obra do Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e fez-se verdadeiro homem, e também pela humanidade foi crucificado sob Pôncio Pilatos, sofreu a morte e foi sepultado, tendo depois ressuscitado ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subido aos céus, onde está sentado à direita do Pai, na certeza de que de novo há-de vir em glória para julgar os vivos e os mortos e o seu reino não terá fim; em terceiro lugar, a fé no Espírito Santo, a fonte da vida que procede do Pai e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado; em quarto lugar, a afirmação de fé numa Igreja santa e apostólica e no sacramento do baptismo para remissão dos pecados, esperando a ressurreição dos mortos e a vida do mundo futuro. Cf. *Concílio I de Niceia e Concílio I de Constantinopla*, in Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia — Enchiridion symbolorum...*, n.ºs 125-126 e 150, Barcelona, Herder, 2000, pp. 91-92 e 109-111.

³ As doutrinas do eremita de Santo Agostinho, Martinho Lutero, foram condenadas e classificadas de heréticas no ano de 1520 pelo papa Leão X. Um ano depois seria excomungado oficialmente. O movimento da Reforma assenta numa doutrina que valoriza a relação espiritual e individual com Deus e que apresenta a Bíblia como a única fonte de fé, na qual está contido tudo o que é necessário para a salvação, recusando a posição católica que apresenta as interpretações dos Padres da Igreja e

tos cristãos, só depois da morte do pai, Delfim Santos procurou compreender a vida religiosa, naquilo que considera ter sido um acordar para as interrogações da existência, mas como confessa numa carta de 1933 a Álvaro Ribeiro, viria mais tarde a cansar-se do cristianismo simplório e intolerante⁴ e nesta altura diz não sentir necessidade de realizar nenhuma das práticas da Igreja, assumindo, no entanto, tratar-se de um problema não resolvido, ao reconhecer, por outro lado, a impossibilidade de

a Tradição também como fontes de fé, como se pode comprovar pelo artigo de fé n.º 5, dos 25 artigos que apresentam a doutrina oficial da Igreja Metodista, retirados dos 39 artigos de fé da Igreja Anglicana, ao tempo de John Wesley (1703-1791): «As Santas Escrituras contêm tudo que é necessário para a salvação, de maneira que o que nelas não se encontra, nem por elas se possa provar, não se deve exigir de pessoas alguma para ser crido como artigo de fé, nem se deve julgar necessário para a salvação.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *Os 25 Artigos de Fé do Metodismo Histórico e os Credos Sociais*, Porto, 1999, p. 3.) Este movimento reformista considera, por outro lado, que a justificação é um dom da fé e as obras só são importantes porque são suscitadas pela fé (cf. *idem, ibidem*, p. 4), não estando a salvação do homem fundamentada nos merecimentos pessoais, no cumprimento dos rituais religiosos, na intercessão dos santos, na necessidade de penitências e no pagamento de indulgências, mas sim na acção do Espírito e na misericórdia de Deus, porque só Deus pode perdoar: «o Justo viverá pela Fé» (Gálatas, 3: 11). Na perspectiva das Igrejas reformadas, as boas obras não são condição para a salvação, mas são já uma consequência da graça e da salvação, a qual não fica remetida para um futuro distante e escatológico, mas pode realizar-se desde já na terra de acordo com a vontade de Deus. Cf. Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 310-325.

⁴ Cf. Delfim Santos, carta n.º 32, de 6 de Junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72. Por contraposição com a necessidade de que as leis da física são tradução, Delfim Santos identifica a liberdade como o espírito e com Deus, como um dinamismo ascendente capaz de transfigurar a natureza, e do qual o homem participa permitindo-lhe criar, pensar, amar, sacrificar-se a si próprio por valores morais, no entanto acrescenta que «também o 'cousismo' é perigo que sempre espreita esta liberdade no amor, na acção social, na arte e na religião, fixando-a no convencional, no burguesismo, na intolerância, no fanatismo» (*idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. II, p. 234).

desvalorizar uma religião que lhe forneceu as certezas que, por exemplo, transmitiu à irmã antes da sua morte, acontecimento trágico que lhe proporcionou interiorizar o problema de Cristo e que o impediria definitivamente de negar o que chama de *verdadeiro cristianismo*⁵. Neste sentido, embora deixe de frequentar o culto, podemos perceber, através da sua correspondência, nomeadamente a trocada com o metodista Eduardo Moreira⁶, e através das suas obras, que, por um lado, Delfim Santos não se desliga em absoluto da família evangélica portuguesa⁷, fazendo, ao longo da sua vida, alguns comentários com os seus amigos acerca da atitude evangélica e do pensamento cristão⁸, e por outro lado, preserva alguns princípios fundamentais da filosofia cristã, nomeadamente o realismo e o espiritualismo metafísicos, bem patentes na sua gnosiologia, segundo a qual, a realidade (*Wirklichkeit*), entendida como o *ser real* e o *ser ideal*, é independente do sujeito e transcendente ao do-

⁵ Cf. *idem*, carta n.º 32, de 6 de Junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, pp. 72-73. Conta Delfim Santos ao seu amigo Álvaro Ribeiro: «Não tive uma educação cristã. Vivi sempre afastado da Igreja. Meu pai era um livre pensador, republicano, anticatólico e talvez anti-cristão. Nunca ninguém me ensinou a rezar. Não fiz a comunhão. Vivi sempre num ambiente de sarcasmo e oposição a tudo quanto fosse religioso. Depois da morte de meu pai, procurei eu mesmo, sem intervenção de ninguém, compreender a vida religiosa cuja falta em mim assumiu proporções de pecado irremissível. 15 anos. Um acordar para tudo. Um vago misticismo e uma acentuação de interesse religioso em contraposição com os meus e com os que me cercavam. Busca ansiosa: catolicismo, protestantismo. Cansaço do último por limitação e simpleza ridícula do complexo.» (*Ibidem*, p. 72.)

⁶ Director da revista mensal ilustrada *Triângulo Vermelho*, organismo das Associações Cristãs da Mocidade, entre 1920 e 1923. O «triângulo» significa o desenvolvimento dos três lados do Homem — alma, corpo e mente — e o «vermelho» representa o sangue puro, a actividade e o entusiasmo.

⁷ Cf. Delfim Santos, carta n.º 149, de 28 de Julho de 1939, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, p. 281.

⁸ Cf. *idem*, carta n.º 124, de 16 de Dezembro de 1938, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, pp. 246-247; carta n.º 171, de 14 de Outubro de 1940, a Sant'Anna Dionísio, in *op. cit.*, vol. IV, p. 314.

mínio da consciência ⁹, estando no entanto ao integral alcance de uma razão que lhe reconheça a dinâmica plural e dialogue com a intuição, a fé, a emoção e a axiologia, o que o distingue do seu mestre Nicolai Hartmann, para quem o idealismo e o realismo eram considerados sistemas que levavam à deformação do real ¹⁰ e para quem *a priori* concebia o transinteligível como absolutamente e permanentemente incognoscível.

Sem deixar de abordar as principais considerações de ordem histórico-sociológica, apresentadas por Delfim Santos, sobretudo, nos escritos de juventude e na correspondência, é nosso principal objectivo, nesta comunicação, desvelar algumas das relações que se entrevêem entre o pensamento do filósofo português e essas certezas ou princípios da filosofia cristã e da doutrina protestante, que diz não poder negar, partindo das

⁹ Delfim Santos distingue a manifestação integral da realidade que é independente do sujeito (*Gegenstand*) da manifestação de uma parte da realidade (*Objekt*) que é produto da acção cognitiva do sujeito: «É, portanto, absolutamente compreensível a afirmação idealista: não há sujeito sem objecto e não há objecto sem sujeito, se pensarmos que, aqui, «objecto» tem o sentido de *Objekt* e não de *Gegenstand*. O sujeito não é criador de *Gegenstand* — ou de realidade — mas determinante neste das formas que o farão *Objekt*.» (*Idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 280.) O autor considera que a ciência é objectiva e a filosofia é transcendental, procurando esta última a determinação essencial da realidade. Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 282-283.

¹⁰ Cf. António José de Brito, «A influência de Nikolai Hartmann no pensamento de Delfim Santos», in AA. VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa. INCM, 2002, pp. 275-277. Delfim Santos concebe a existência de uma realidade independente do sujeito, afastando-se da posição de aquém idealismo e aquém realismo de Hartmann: «A existência de um mundo fora do sujeito, independente na sua existência do sujeito que o conhece, e mesmo radicalmente indiferente às possibilidades de descoberta que este dele possua, é a condição mínima e necessária de todo o conhecimento. Se a isto se chama realismo, cremos que não há outra posição possível em frente da realidade, porque mesmo a negação supõe a sua existência [...]» (Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in *op. cit.*, vol. I, p. 339).

noções de *pluralidade do real* e de *dinamismo espiritual*, estruturantes na sua crítica à interpretação monista da realidade operada pelo positivismo¹¹ e estruturantes na *Reforma* da religião cristã, que perante as fórmulas deterministas de sacralização do mundo e de naturalismo panteísta e perante as fórmulas dogmáticamente estáticas e institucionais de conceber a relação com o divino, reafirma a gratuidade e liberdade da transcendência misteriosa de Deus¹² e o carácter espiritual da relação simbólica e sacramental, cujo conhecimento *sub espécie aeternitatis*, como esclarece o autor, não pode ser proporcionado pela ordem funcional da razão analítica das ciências, que motivadas por interesses de natureza prática aplicam os critérios da explicação evolucionista acerca da realidade empírica¹³, mas sim pela *razão sintética* e pela *razão córdica* do hermenêutico exercício filosófico-teológico, em busca da dimensão permanente da realidade transcendental¹⁴. Consciente de que ontologicamente não é possível separar o sujeito empírico e o sujeito transcendental, o universo espiritual e o universo natural¹⁵ e

¹¹ Delfim Santos recusa o unitarismo científico e a aplicação de princípios universais de pensamento na pesquisa do real configuradora de uma mesma lógica para todas as regiões da realidade, e nesse sentido, afirma a *polirrealidade* no plano da existência e a necessidade de «encontrar novos princípios de cada lógica particular em relação à região da polirrealidade (que constitui o pluriverso) a estudar» (*idem*, carta n.º 47, de 29 de Janeiro de 1936, a José Marinho, in *op. cit.*, vol. IV, p. 104).

¹² Na perspectiva deste autor, o divino é uma das formas de revelação ou aparecimento da realidade que não podem ser compreendidas pelas formas actuais de compreensão. Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 281.

¹³ Delfim Santos considera que nem toda a realidade é susceptível de explicação e que a negação do transcendente feita por certas correntes imanentistas, deve-se à necessidade de explicação que de outra forma não poderia ser satisfeita, ignorando que a realidade não pode ser subordinada a elementos subjectivos e abstractos da consciência epocal dominante: «A explicação não é elemento necessário ao conhecimento, e a realidade é indiferente às pretensões de explicabilidade e de compreensão reveladas pelo homem.» (*idem, ibidem*, p. 310.)

¹⁴ Cf. *idem, ibidem*, pp. 298-299.

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 266.

imbuído da dinâmica ecuménica e da abertura ao diálogo inter-religioso, promovidos abertamente pelo protestantismo ¹⁶, a partir de uma concepção dinâmica e integralmente diversa do real, Delfim Santos considera a vida espiritual como o aspecto mais importante da experiência religiosa, na medida em que transcende e supera as formas institucionais e tradicionais, tendo como principal preocupação atingir a unidade da origem, de que essas formas são apenas aspectos parcelares, fazendo-o num movimento de verdade, tolerância e amor ¹⁷. Neste sentido, o autor refere-se à religião cristã como tendo uma acção eficaz no sentido do reconhecimento e divulgação do ser humano, não apenas como uma unidade de matéria-vida-consciência, própria da escala animal — reveladora do indivíduo —,

¹⁶ Confessando dever-se à intolerância cristã um dos seus maiores desgostos (cf. *idem*, carta n.º 32, de 6 de Junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72; «O sentido da reforma», in *op. cit.*, vol. I, p. 11), a que não devem ser alheias as práticas intolerantes católicas das cruzadas e da inquisição, Delfim Santos refere que a preocupação ecuménica protestante, marcada pelas conferências Stockholm e Lausanne (anos 20), significa um esforço fecundo «para a unidade interior, não em forma centralizada e autoritária, própria do catolicismo, mas livre e federativa, como corresponde à sua essência e à diversidade do real» («O sentido da reforma», in *op. cit.*, vol. I, p. 15). No catolicismo estes valores só viriam a ser definitivamente consagrados de forma institucional na década de 60 do século XX com o Concílio Vaticano II, tendo como expressão paradigmática da nova compreensão da experiência religiosa a supressão da frase «fora da Igreja não há salvação». Neste sentido, Delfim Santos considera que ao contrário do catolicismo que procura na Idade Média o paraíso perdido, o protestantismo «Volta-se para o futuro; harmoniza no presente os seus princípios de liberdade; torna-se um sistema vivo capaz de uma acção vitalizadora, sem igual na humanidade [...]» (*Loc. cit.*)

¹⁷ Delfim Santos, através de uma recensão crítica a um livro do padre Alves Correia, publicada na revista *A Águia*, em 1932, classifica a sua atitude de extraordinária, no âmbito do meio intelectual português, pelo facto de revelar valores verdadeiramente espirituais, insubmissos ao sectarismo e mesquinhez que dominavam o catolicismo da época em Portugal, sempre condicionado politicamente. Cf. *idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in *op. cit.*, vol. I, pp. 25-26.

mas também como uma realidade espiritual — reveladora da personalidade —, porque ao exigir como condição da salvação uma consciência pura, a experiência religiosa apresenta em certas práticas métodos eficientes de espiritualização da consciência, indicando a *santificação* como o objectivo máximo desse processo de purificação do carácter psicológico, que ao limite, significa a redução absoluta da consciência ao espírito ¹⁸.

Tendo por base a consideração de que «a vida religiosa é totalidade de compreensão, de amor ilimitado, amplo e largo, a todas as formas de vida espiritual que buscam uma ascensão por aprofundamento sincero e contínuo» ¹⁹, o primeiro artigo publicado por Delfim Santos intitula-se, precisamente, «Dinamismo espiritual», e nele começa por fazer notar a importância do diálogo entre a crítica reflexiva e a crença religiosa, ou dito de outra maneira — recuperando uma das especificidades da tradição judaico-cristã, reafirmada pelo pensamento evangélico metodista ²⁰ —, a importância do diálogo entre a *razão* e a *fé*, afastando-se assim de outras teologias protestantes, como a de Karl Barth, que sob a influência de Kant e na linha das preocupações religiosas de Kierkegaard, não só apresentam uma ruptura radical entre o temporal e o eterno, como também defendem a descontinuidade e antinomia entre a *razão* e a *fé*, negando o princípio da universal inteligibilidade do ser e concebendo a realidade substancial originária, como irracional absoluto, cujo mistério só poderia ser desvelado por uma fé assente na incompreensão e no absurdo. Recusando, deste modo, o irracionalismo teológico de Kierkegaard, segundo o qual, apenas uma fé que não queira saber as suas razões pode

¹⁸ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 259.

¹⁹ *Idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in *op. cit.*, vol. I, p. 25.

²⁰ Tendo como princípio básico uma antropologia que valoriza a unidade e interligação entre todas as dimensões da experiência humana, no sentido do desenvolvimento integral da pessoa, a doutrina evangélica metodista promove a divulgação de que «Cristianismo e Cultura, Fé e Razão, Oração e Pensamento não são incompatíveis, antes mutuamente se corrigem e auxiliam» (Luís Henrique da Silva, *Nós, os Metodistas Portugueses, quem Somos?*, Porto, s. d., p. 5.).

e elevar o homem à verdade da misericórdia e redenção divina, Delfim Santos considera que a Reforma protestante, mais que um acontecimento histórico, mais que uma religião, é um método, é uma atitude de vida, que para além de seguir determinados valores morais e religiosos, encerra um duplo movimento de exercício racional e interiorização espiritual, que deve ser assumido por todo aquele que deseje adequar a sua experiência actual às verdades cristãs, não se contentando com problemas resolvidos e com as respostas do passado fixadas pela tradição ²¹. Na sequência desta exortação de Delfim Santos, devemos recordar que ao aliar-se com a filosofia grega o cristianismo foi sempre entendido como uma religião ilustrada, demarcando-se dos costumes e tradições da mitologia tradicional, e nesse sentido, mediante autores como São Justino, Santo Agostinho e São Tomás, viria a acentuar o valor atribuído à teologia natural, tendo sempre como referência a advertência de Tertuliano de que Cristo se definira a si mesmo como a «Verdade» e não como o «costume». A síntese entre *razão* e *fé*, consubstancial ao cristianismo, permitiria reconhecer que o conhecimento da verdade, para além de ser um processo dinâmico que exige uma hermenêutica actualizada, não só do texto revelado mas também da doutrina fixada ²², encerra uma dialógica e dinâmica configuração pluralista do real — noção já referida como fundante no pensamento do autor português que perante o unitarismo científico impulsionador do neomaterialismo se sente cada vez mais defensor de uma ontologia e gnosologia pluralistas ²³ —, e que dessa forma as teorias explicativas do *evolucionismo natural* e do *criacionismo* não são antagónicas mas correspondem a dimensões diferentes da realidade porque as respostas dadas pela metodologia científica e

²¹ Cf. Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in *op. cit.*, vol. I, p. 6.

²² Cf. Bernard Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan*, n.º 6 — *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, Edited by Robert C. Croken, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University of Toronto Press, 1996, pp. 122-158.

²³ Cf. Delfim Santos, carta n.º 49, de 9 de Março de 1936, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 111.

pelo discurso lógico analítico ²⁴ são diferentes das respostas oferecidas pelo pensamento filosófico sintético e pelo pensamento mito-poético religioso ²⁵, sendo necessárias a teologia e a exegese bíblica para se constituir a confluência e a harmonia nesta diferenciação de conhecimentos, de modo a estabelecer uma ordem de sentido que resulte da inter-relação entre a experiência pessoal e a experiência eclesial da fé. Experiência esta, da fé, que no entender do jovem Delfim Santos, embora não possa abdicar da dimensão simbólica ritual para permitir o conhecimento das *palavras de vida eterna*, exige uma flexão para o santuário da consciência ou da interiorização espiritual «onde, como refração luminosa, o sentimento profundo, subjectivo, espiritual, da realidade interior activa da 'vida eterna das palavras' permite concluir como o Apóstolo: não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim» ²⁶.

²⁴ Acusando o pensamento analítico de aplicar um método que apenas revela identidades, Delfim Santos apresenta a inevitabilidade do irracional gnosiológico e da pluralidade do real propondo como solução para o conhecimento delimitar as diferentes regiões do real, aplicando-se o pensamento científico não à totalidade do real mas apenas à investigação e aprofundamento de algumas regiões particulares: «Creio que todos os sintomas da crise que vem actualmente da matemática, da física e que já antes tinham vindo da biologia, são todos eles resultantes da impossibilidade da *lógica analítica* (como eu lhe chamo), compreender toda a realidade. É preciso um trabalho que tome conta das dificuldades da ciência actual e as interprete como inadequação do método de pensamento com a realidade, e ao mesmo tempo saiba interpretar as mais modernas e mais fecundas aquisições da ciência (matemática e física) como consequência da admissão já da outra lógica, duma lógica sintética.» (*Idem*, carta n.º 51, de 6 de Junho de 1936, a José Marinho, in *op. cit.*, p. 117.)

²⁵ Cf. Armindo Vaz, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (coordenação), *Variações sobre o Imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 417. O cientista, trabalhando com o raciocínio lógico-dedutivo, investiga o mundo material de forma objectiva e determina as suas causas físicas e naturais, descrevendo e demonstrando, enquanto que o crente, pela fé, adere a uma verdade revelada que fala do transcendente e da relação com o absoluto. Cf. *idem, ibidem*, pp. 424-425.

²⁶ Cf. Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in *op. cit.*, vol. I, p. 7.

A reforma protestante, de que Delfim Santos dá conta neste texto, é sobretudo uma reforma espiritual que vem recuperar e explicitar a revelação bíblica acerca do carácter espiritual da relação com Deus, por oposição à noção primordial da presença simbólica do sagrado manifestada através de teofanias desenvolvidas nos relatos mitológicos e por oposição à experiência religiosa baseada no cumprimento da lei, dos rituais sagrados e dos costumes morais. Nestes termos, o testemunho do sagrado já não será um vidente, um poeta ou um profeta nem um sacerdote, apto para realizar a operação sacrificial, nem ainda um testemunho cifrado num livro santo que actue como um guião de hinos e de recitações ou como normas de instrução para a acção ritual e sacrificial, porque a ressurreição de Jesus Cristo inaugurou o tempo do Espírito Santo, esse *élan libertário*, como lhe chama Delfim Santos, que coloca a relação com Deus na libertadora interioridade do coração e da consciência de todos os que têm fé e não na mera exterioridade dos sacrifícios do Templo, adquirindo agora os sacramentos um testemunho presencial de natureza espiritual, no reconhecimento evangélico de que são bem-aventurados os submissos ao espírito²⁷. No entanto, ao reconhecer a importância, ainda que relativa, dos rituais exteriores²⁸, podemos concluir que Delfim Santos afasta-se da posição defendida pelos protestantes anabaptistas, para quem, tais formas eram pura idolatria, e em

²⁷ Delfim Santos, numa carta enviada da Alemanha ao seu amigo evangélico metodista Eduardo Moreira, comunica que recomeçou o estudo do grego e faz questão em explicar que ao ler o Evangelho de Mateus em grego deu conta de uma má tradução de Lutero da primeira das bem-aventuranças, talvez ainda sob a influência do latim. Em vez de «bem-aventurados os pobres de espírito» o original quer dizer «bem-aventurados os submissos (humildes) ao espírito» numa clara alusão à novidade do Novo Testamento de fundamentar na acção do Espírito de Deus a salvação dos homens. Cf. *idem*, carta n.º 124, de 16 de Dezembro de 1938, in *op. cit.*, vol. IV, pp. 246-248.

²⁸ «Flexão para o santuário da consciência, onde, sem ritualismos da exterioridade, o conhecimento das 'palavras de vida eterna', realidade expressiva exterior, não basta.» (*idem*, «Dinamismo Espiritual», in *op. cit.*, vol. I, p. 7.)

consonância com a fé metodista de base anglicana — que considera os sacramentos instituídos por Cristo, como sinais da graça de Deus, pelos quais se torna presente e actuante no homem ²⁹ —, vai posicionar-se mais na perspectiva de John Wesley, que na linha teológica de Calvino, afirma que a presença sacramental do sagrado é real mas puramente espiritual ³⁰, rejeitando, por um lado, as visões panteístas e mágicas típicas do Renascimento, e por outro lado, as superstições geradas pela fórmula medieval da *transubstanciação*, em favor da afirmação da transcendência de Deus ³¹ e da Sua relação com o homem

²⁹ Em relação a esta questão, conferir o artigo de fé n.º 16 (*Dos sacramentos*). Cf. Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *op. cit.*, p. 5.

³⁰ No artigo de fé n.º 18 (*Da Ceia do Senhor*) da Igreja Evangélica Metodista, é referido este aspecto da participação espiritual no corpo e sangue de Cristo pelo pão e cálice da benção, a qual, segundo esta perspectiva protestante, não pode ser explicada racionalmente, como o tentou fazer a filosofia cristã medieval, mas só pode ser entendida como um mistério da fé, por dizer respeito ao domínio transinteligível da realidade: «A transubstanciação ou a mudança de substância do pão e do vinho na ceia do Senhor, não se pode provar pelas Santas Escrituras, e é contrária às suas determinantes palavras; destrói a natureza de um sacramento e tem dado motivo a muitas superstições. O corpo de Cristo é dado, recebido e comido na ceia, somente de modo espiritual. O meio pelo qual é recebido e comido o corpo de Cristo, na ceia é a fé.» (*Loc. cit.*)

³¹ É da tradição judaico-cristã da teologia da criação esta noção da transcendência que tem no mito de origem do Génesis a sua origem (autonomia entre o criador e as realidades criadas), nos Evangelhos o seu desenvolvimento (Relação com Deus Pai por via do Espírito Santo) e na Teologia dos Padres e dos Doutores da Igreja (temática da analogia) a sua consolidação e explicitação conceptual, doutrinal e dogmática, reconhecendo nos sacramentos sinais visíveis de uma presença espiritual. Mas esta presença só é salvaguardada nestes termos se a considerarmos no âmbito de uma filosofia e teologia simbólicas em que é possível afirmar que a Trindade imanente (Deus em si mesmo) torna-se económica ou salvadora, isto é, Trindade da revelação (Deus revelou-se na História como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo) sem deixar de continuar a ser imanente. Cf. Karl Rahner, «Advertências sobre o tratado dogmático de Trinitate», in *Escritos de Teologia*, IV, Madrid, Ediciones Taurus,

em termos espirituais. Nesta perspectiva, a comparência divina a partir da raiz recôndita do seu *mysterium tremendum* não é concebida apenas em função de artifícios rituais, mas sobretudo através da inter-relação pessoal entre o testemunho da fé e Deus que concede ao homem o dom dessa fé. Deste modo, Deus criador do Universo, revela-se, promove um plano de redenção em função do seu carácter amoroso e não promove nenhum pacto legal ou simbólico-sacrificial que condicione o próprio Deus na relação com a sua comunidade crente. A oferenda sacrificial do seu Filho Jesus Cristo procede de um acto gratuito de graça e misericórdia sem que esteja determinada pela contabilização de obras, acções ou méritos³². A esta graça de Deus responde o homem com o testemunho de fé incondicional, como revela o texto bíblico, no qual se manifesta o espírito que pela leitura se vivifica e actualiza o *logos* aí impresso, o que explica a preocupação do protestantismo em traduzir a Bíblia para o vernáculo.

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

1965, p. 105; Karl Rahner tem consciência deste limite, e ao afirmar que Deus é um princípio imanente às coisas, refere-o ao nível das causas primeiras, que nada tem que ver com um possível determinismo panteísta de ordem natural, e refere-o à maneira de uma «causalidade quase formal». Mediante a causalidade criadora eficiente, Deus constitui aquilo que é distinto de si (criação) e mediante a causalidade quase formal (na Encarnação; na graça do Espírito e na glória da *visio beata* — *mysteria stricte dicta*), Deus comunica-se a si mesmo à criatura. Auto-comunicação esta que se dá a um nível sobrenatural, no mistério teológico citado, e por isso, só acessível pela revelação. Karl Rahner, «Para uma teologia del símbolo», in *op. cit.*, p. 94.

³² Conferir o artigo de fé n.º 9 (*Da justificação do Homem*) da Igreja Metodista: «Somos reputados justos perante Deus somente pelos merecimentos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, por fé e não por obras ou merecimentos nossos; portanto, a doutrina de que somos justificados somente pela Fé é mui sã e cheia de conforto.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *op. cit.*, p. 4.)

da fé assumido pela comunidade crente com o objectivo de estabelecer no mundo a *cidade de Deus*, na qual os crentes expressam o seu compromisso de caridade e solidariedade através da sua secular acção diária laboral, cultural, social, política e económica³³. Ser cristão, na perspectiva evangélica metodista, significa neste sentido acreditar em Deus que se revelou a Si próprio em Jesus Cristo, significa aceitar Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador e viver em comunhão com Deus no poder do Espírito Santo que se torna presente pela dinâmica da sua Igreja ou comunidade crente através da atitude humilde da conversão, da caridade e da morte consciente para o pecado, como exorta Delfim Santos numa das suas cartas ao amigo Cyrillo Santiago³⁴, mas esta conversão, de acordo com a doutrina protestante, só se realiza pela acção da graça de Deus, não podendo a vontade do homem, por si só, garanti-la³⁵. Na perspectiva cristã, a celebração do acontecimento da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo pode dar à Humanidade uma *vida nova* na terra e a *nova vida* dos céus, mas isso não resulta apenas do simples cumprimento mágico dos ritos religiosos, estando dependente de uma honesta cooperação entre a vontade do Homem e a Graça de Deus. A concepção judaico-cristã de autonomia e dissemelhança da realidade

³³ Cf. Eugenio Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino, S. A., 2000, p. 317.

³⁴ Cf. Delfim Santos, carta n.º 3, de 20 de Setembro de 1925, a Cyrillo Santiago, in *op. cit.*, vol. IV, p. 31.

³⁵ Conferir artigo n.º 8 (*Do Livre Arbítrio*) da Igreja Metodista: «A condição do homem, depois da queda de Adão, é tal que ele não pode converter-se e preparar-se pelo seu próprio poder e obras, para a fé e invocação de Deus; portanto, não temos forças para fazer boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus sem a sua graça por Cristo, predispondo-nos para que tenhamos boa vontade e operando em nós quando temos essa boa vontade.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *op. cit.*, p. 4.) Esta noção nuclear da Reforma, também presente nos artigos de fé metodistas, viria a dar origem à teoria da predestinação em que a vontade humana como que surge aniquilada pela vontade divina, mas esta tese não é aceite pelo existencialismo de Delfim Santos.

criada em relação ao Criador e a consequente concepção da acção humana como livre e responsável e não como uma realidade necessariamente determinada pela vontade dos deuses ou pela ordem cósmica, está bastante vincada no pensamento marcadamente existencial de Delfim Santos e na importância que este dá ao tema da liberdade, colocando a vertente antropológica no centro do esforço reflexivo já inscrito num horizonte ontológico e metafísico ³⁶. Pela liberdade o homem autodetermina-se em situação, isto é, realiza-se enquanto ser, na medida em que, ao contrário da ordem cósmica dos mundos divinizados e diabolizados, reconhece-se como responsável, autor e configurador do seu próprio destino e do seu futuro, transformando pela sua criatividade aquilo que está dado na natureza em cultura e história. Esta autonomia da acção é o lugar onde se inserem as manifestações existenciais das tensões, incertezas, inquietações, angústias e desesperos, porque de alguma maneira implica a infinita possibilidade de ser, num movimento que pode dar origem à realização de si ou ao fracasso, à libertação e vida autêntica ou à condenação e vida inautêntica ³⁷. Como afirma Delfim Santos «liberdade é estádio de determinação de si por si próprio» ³⁸ mas esta não se reduz à livre escolha e livre opção, e nesse sentido, numa clara alusão à distinção feita por Santo Agostinho entre *livre arbítrio* e *liberdade*, o pensador português é categórico em afirmar que «o homem tem a liberdade de se não libertar, mas a sua libertação realiza-se contra a liberdade de se não libertar» ³⁹, acres-

³⁶ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O Essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 55-57.

³⁷ Como refere Maria de Lourdes Sirgado Ganho, de acordo com a preocupação de Delfim Santos em esclarecer o que é o homem num universo que lhe é hostil, «o homem é perspectivado, enquanto ser-no-mundo que vive na tensão entre a possibilidade de fracassar no seu projecto existencial e isto porque a sua condição de ser mundanal aponta para certa indigência ontológica de que as análises da temporalidade, sofrimento e angústia são indicadores inequívocos» (cf. *idem, ibidem*, p. 57).

³⁸ Delfim Santos, «Direito, justiça e liberdade», in *op. cit.*, vol. II, p. 60.

³⁹ *Loc. cit.*

centando que a capacidade de optar, embora nem sempre seja sinal de liberdade, é sempre sinal de humanidade ⁴⁰. Pelo espírito enquanto órgão da liberdade o ser humano distingue-se da natureza e dos animais ansiando por uma libertação integral do seu ser que está para além dos condicionalismos do espaço e do tempo, o que significa que, quando pelo fracasso, o mundo surge como hostil e a angústia se instala, esta, constituindo-se como agente de humanização, faz emergir a exigência metafísica no reconhecimento de que, embora a existência seja o dado irrecusável, não é o seu horizonte de realização plena, sendo esta atingível apenas pela transcendência do mundano ⁴¹.

De acordo com o cristianismo, pela Graça de Deus criador e renovador (cf. 2 P 3, 13) é possível dar-se na existência concreta do Homem a libertação do *renascimento espiritual*, mas essa glorificação interior, que antecipa já nesta vida terrena a plenitude do Reino dos Céus, tem como condição a colaboração de cada um na atitude humilde da *conversão* que — pela morte para a vaidade, orgulho, soberba, prepotência, ambição, egoísmo e arrogância e pela promoção da caridade, misericórdia, justiça e paz —, permite que a natureza humana mortal se vista de imortalidade (cf. 1 Cor 15, 36-55). Neste sentido e de acordo com René Gillouin, citado por Delfim Santos a propósito do «sentido da Reforma», a intensificação da tradição cristã realizada pelo protestantismo veio superar a primitiva desvalorização dos destinos da cidade, da pátria e da civilização, que associava a vida terrena à dramática vida de exílio na espera resignada pelo feliz regresso à verdadeira pátria celeste, para afirmar que «a vida terrestre é o começo da vida eterna — começo e não somente preparação, como erradamente certos intérpretes da reforma acreditam» ⁴². Esta proximidade entre o humano e o divino — aparentemente inviabilizada pela noção de ruptura entre o plano transcendente e o plano imanente da realidade, introduzida pela teologia da criação —, é garantida

⁴⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 61.

⁴¹ Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O Essencial sobre Delfim Santos*, p. 57.

⁴² Delfim Santos, «O sentido da reforma», in *op. cit.*, vol. I, p. 12.

pela figura do Espírito Santo, numa referência contínua ao facto de Deus não deixar o homem sozinho na sua luta diária contra o mal e a finitude, pois só com as suas forças não poderia libertar-se do sofrimento e da morte inerentes à sua condição terrena. Neste contexto e contrariando algumas acusações, segundo as quais, o protestantismo desvalorizaria a dimensão institucional das igrejas e as práticas de caridade e solidariedade social, remetendo as condições da justificação ou salvação humana para a exclusividade da fé e da relação pessoal espiritual com Deus (teoria da predestinação), podemos verificar na abordagem metodista de Delfim Santos uma necessária unidade entre a fé e as obras e uma profunda valorização da acção que não pode ficar reduzida à abstenção da prática do mal mas que tem de se amplificar na criação de um impulso de amor em relação ao próximo, numa dinâmica de vida que perdeu o carácter efémero e transitório e já respira a atmosfera do eterno⁴³. Recusando a teoria da predestinação resultante da ideia de que a Graça de Deus aniquilaria a vontade humana⁴⁴, afirma Delfim Santos no seu texto de homenagem a Henrique Maxuell Wright — um dos ilustres representantes da Obra Evangélica do Norte, por quem tinha uma profunda admiração, considerando-o como o maior exemplo de compreensão da

⁴³ Cf. *idem*, «Homenagem dum novo», in *op. cit.*, vol. I, p. 23.

⁴⁴ A partir de uma reflexão acerca da salvação do homem dada pela Graça de Deus, a qual significa a liberdade divina excedendo as suas criações numa intenção de amor maior que as suas obras, «um irracional criando todas as razões, sem nelas se esgotar nem sequer diminuir» (Leonardo Coimbra, «A alegria, a dor e graça», in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 187), Leonardo Coimbra dirá em determinado momento que não há contradição entre a explicação moral do Universo, que se reflecte na intensa actividade dos apóstolos de Cristo «e a existência de um Deus, que distribuisse o mérito, independentemente das acções e intenções, matéria e forma das vontades pessoais» (*idem, ibidem*, p. 186) que se reflecte na teoria da inutilidade das obras, esclarecendo que a harmonia e o ajustamento das intenções e dos actos só aconteceu na unidade da consciência de Cristo em que «Pensamento e vida tão unidos que são o próprio Verbo fluindo do centro do Universo» (*ibidem*, p. 189).

missão profunda do cristão praticante ⁴⁵ — que o cristianismo não é um conjunto de teses de ordem filosófica, não é uma forma de pensamento abstracto ⁴⁶, não é uma simples doutrina social, mas é uma interior e profunda razão de vida pessoal: «o cristianismo é acção e só acção./Cristo não veio trazer preceitos ou regras de vida para que os homens os cumprissem. Viveu-os e não os estatuiu. Foi acção, mais que moralista.» ⁴⁷ Há nestas palavras do jovem pensador português uma crítica aguda aos modelos institucionais que reduzem a religião a uma doutrina abstracta, a uma ética ou a uma tábua de leis e preceitos morais com a respectiva lista de penalizações para o seu não cumprimento, num clima de amedrontamento e terror, e nesse sentido, sublinha a necessidade de entender o cristianismo, não como um modelo de virtudes que se ensinam e se aplicam de forma uniforme e mecânica, mas como uma experiência que faz apelo «à santidade, à inserção do espiritual na vida, à actualização do eterno e do divino que cada um de nós tem em si» ⁴⁸, a qual, só pela Graça de Deus e por testemunho pode ser comunicada e recebida, sem que nenhum homem ache necessário proclamar-se cristão no intuito de o fazer acreditar aos outros e sem que ninguém julgue necessário convencer os

⁴⁵ Cf. Delfim Santos, «Homenagem dum novo», in *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ Ao proferir estas palavras, Delfim Santos está em sintonia com o humanismo cristão de Pascal, tal como é comentado por si em 1953, e segundo o qual, não interessava ao homem um Deus imposto demonstrativamente pela razão, um Deus autor de verdades geométricas ou garante de veracidade dedutiva, como em Descartes (Deus da certeza), mas o Deus histórico de Abraão, Isaac e Jacob, que enche o coração do homem e lhe faz sentir a sua miséria e a sua finitude (Deus da verdade e do amor), para aí semear a confiança e a esperança da felicidade e do poder da ordem divina. Na perspectiva de Delfim Santos, para o pensador francês não faz sentido estudar pela razão o que não é racional nem abusar da autoridade onde ela não se deve exercer, pois a verdade de Deus reside na obscuridade e não se conhece apenas pela razão mas também pelo coração. Cf. *idem*, «Humanismo em Pascal», in *op. cit.*, vol. II, p. 199.

⁴⁷ *Idem*, «Homenagem dum novo», in *op. cit.*, vol. I, p. 23.

⁴⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 24.

outros a serem cristãos por endoutrinação ou por força de uma credível argumentação⁴⁹. Nesta perspectiva, a fé é concebida como um dom de Deus que se recebe pela escuta da sua revelação e pelo testemunho da experiência e acção dos crentes e não pelo ensino de teorias e isto quer dizer que se o Homem se dispuser, humildemente ao dom da Graça, a Ressurreição não servirá apenas para o salvar da morte biológica (num futuro mais ou menos distante), mas actuará desde logo para o realizar e transfigurar, fazendo-o crescer do pecado para a conversão, do sofrimento para o amor, da morte para a *Nova Vida*, porque como refere Delfim Santos, o homem não é apenas um animal racional, mas é um animal metafísico e já nesta vida as almas podem ser vivificadas pelo Verbo de Deus, que não é palavra, tal como o pensamento não é letra, mas é espírito que fecunda e cria⁵⁰. Neste âmbito, o pensador português contrapõe a noção de verdade, que para os rabinos do tempo de Jesus estava fixada na letra da Escritura em que a experiência religiosa reduzia-se à interpretação do imutável, com a noção de verdade que resulta das palavras e da acção de Jesus Cristo, a qual não está presa a uma forma que é obstáculo à renovação, mas é expressão da dinâmica apetência do eterno num movimento de permanente criação⁵¹.

No âmbito desta noção cristã da criação ou libertação espiritual do Homem concebida na sua máxima possibilidade pela fé na Ressurreição dos mortos (vida para além da morte)

⁴⁹ Como expressão desta atitude de vida, Delfim Santos apresenta as iniciativas que procuram promover a fraterna unidade ecuménica sem rivalidades confessionais. Cf. *loc. cit.*

⁵⁰ Cf. *idem*, «Keyserling», in *op. cit.*, vol. I, p. 21.

⁵¹ Cf. *idem, ibidem*, pp. 21-22. Delfim Santos a este respeito afirma que a tragédia da Igreja está em considerar a palavra como última e definitiva realidade, contrariando o próprio Jesus Cristo que era hostil ao definitivo da personalidade adulta e simpatizante com o indiferenciado e plástico típico das crianças. «A criança distingue-se do adulto pela sua integração perfeita no conjunto cósmico e porque, dentro do seu universo, é a expressão completa do espírito criador. Falta-lhe toda a fisionomia espiritual acabada e rígida característica do adulto.» (*Idem, ibidem*, p. 22.)

e no Paraíso eterno — através das metáforas escatológicas⁵² cuja consumação se realizará quando Deus for «tudo em todos», isto é, quando toda a realidade for espiritualizada —, e que, certamente, terá sido transmitida por Delfim Santos, através de uma linguagem mítica, à sua irmã antes desta morrer, está presente na sua filosofia, ao apresentar o «espírito» como o grau superior da realidade⁵³ e ao determinar a «liberdade» como a sua categoria explicativa⁵⁴. O autor, ao conceber a ordenação da realidade, esclarece que o mundo animal onde se insere homem é uma unidade composta de «matéria-vida-consciência-espírito», pertencente ao plano da existência, sendo o *espírito puro* um atributo apenas de Deus, o qual pertence a um outro plano do ser que não está dependente da existência da «matéria-vida-consciência»⁵⁵. Esta questão da unidade corpórea do Homem tem sido alvo de um «eterno» debate entre filósofos e teólogos cristãos, sobretudo entre as leituras platónico-augustinianas e as leituras aristotélico-tomistas, dando origem a posições diversificadas, nas quais se podem incluir os monismos e dualismos ontológicos e antropológicos criticados por Delfim Santos. O pensador português parte de uma concepção plural da realidade, a qual na sua unidade encerra diversas dimensões de ser⁵⁶ — o que também está em conso-

⁵² Na sequência dos problemas levantados por Lutero em relação às indulgências, as Igrejas da Reforma eliminaram da sua doutrina a escatologia intermédia, alegando não ser sustentada pelo testemunho das Escrituras, tal como aparece considerado no artigo de fé n.º 14 da Igreja Metodista: «A doutrina romana do purgatório, das indulgências, veneração e adoração, tanto de imagens como de relíquias, bem como a invocação dos santos, é uma invenção fútil, sem base em nenhum testemunho das Escrituras e até repugnante à Palavra de Deus.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *op. cit.*, p. 4.)

⁵³ Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, pp. 267-269.

⁵⁴ Cf. *idem*, «Direito, justiça e liberdade», in *op. cit.*, vol. II, pp. 59-61.

⁵⁵ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, pp. 270.

⁵⁶ Este pluralismo reflecte-se também na sua futura definição da atitude religiosa e na sua concepção da divindade, estabelecendo uma heterodoxa relação de interdependência entre o *monoteísmo* e o *politeís-*

nância com a concepção plural dos mistérios cristãos da criação pela acção do espírito, da relação trinitária e da religação do homem com esse Deus que é ao mesmo tempo uno e trino — e sem anular ou contradizer a unidade desse mesmo real, procura estabelecer os termos da relação, tendendo a evitar o dualismo antropológico, caracterizando a diferenciação entre corpo e espírito de dualismo metodológico⁵⁷. No âmbito deste problema da relação entre o uno e o múltiplo e à semelhança da dialéctica criacionista *ideo-realista* de Leonardo Coimbra que recusa os princípios únicos explicativos da realidade⁵⁸, a dialéctica categorial de Delfim Santos ao diferenciar a realidade em matéria, vida, consciência e espírito⁵⁹, procura compreender as manifestações contrárias do real⁶⁰ e vai reconhecer, em termos antropológicos, na matéria a individualidade, na vida a indiferenciação, na consciência a força individualizadora⁶¹ e no espírito a mais intensa forma de universalização, sem com isso negar a unidade de ser homem. Não podemos deixar de reconhecer que esta antropologia plural de Delfim Santos foi

mo, análoga àquela que existe entre o *eu* e o *nós*: «Para mim, para o homem religioso que eu sou, não tem sentido hoje a oposição monoteísmo-politeísmo.» (*Idem*, carta n.º 15, de 1 de Abril de 1932, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 48.)

⁵⁷ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 271.

⁵⁸ Tendência do pensamento em se deter num dos momentos dialécticos — científico, ético, artístico, metafísico e religioso — e pretender a partir daí explicar toda a realidade (vício cousista). As noções da realidade são diversas e irredutíveis.

⁵⁹ Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 267-269.

⁶⁰ Na sequência da filosofia de Leonardo Coimbra, também Delfim Santos, ao mesmo tempo que em termos gnosiológicos afirma o realismo em detrimento de um qualquer idealismo que recusa à partida, reconhece também tentar superar a polarização idealismo-realismo, procurando compreender na sua dialéctica categorial a totalidade plural do ser: «Todo o meu interesse, superando idealismo e realismo, consiste na compreensão dos contrários que o real manifesta, na determinação dos princípios duma lógica totalista e na determinação das categorias regionais.» (*Idem*, carta n.º 51, de 6 de Junho de 1936, a José Marinho, in *op. cit.*, vol. IV, p. 119.)

⁶¹ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 253.

desenvolvida em fiel continuidade com os princípios da unidade pessoal e da harmonia de acção, inspiradores da missão da Associação Cristã da Mocidade (ACM) ⁶² e recebidos pelo autor no início do seu percurso reflexivo, na época em que foi membro desta organização, a qual tinha como objectivo fundamental conduzir os jovens à perfeição de Deus Pai, em consonância com as exortações de Jesus Cristo, através de uma educação para o integral desenvolvimento do homem que passava pelos aspectos físico, intelectual, espiritual e social e que Eduardo Moreira apresenta a partir do texto bíblico de Lucas 10, 27: «'Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração (alvo social), de toda a tua alma (alvo espiritual), de todas as tuas forças (alvo físico) e de todo o teu pensamento (alvo intelectual); e ao próximo como a ti mesmo'.» ⁶³ Evitando o erro das perspectivas monistas, Delfim Santos reafirma, nestes termos, que a realidade superior do espírito em que se revela a personalidade só pode ser explicável, pelo abandono das cate-

⁶² O movimento acemista nasceu na Igreja Evangélica Metodista do Mirante no de 1894, sob a liderança do rev. Alfredo Henriques da Silva, com o nome de União Cristã da Mocidade. Com o crescimento da obra a sede foi transferida para um edifício doado pelo missionário inglês Henrique Maxwell Wright e em 1921 viria a adquirir o nome já existente nas congéneres da Europa e da América, isto é, Associação Cristã da Mocidade, cujas iniciais correspondem às iniciais da trilogia antropológica alma-corpo-mente. Cf. AA. VV., *A Igreja Metodista do Mirante, Berço da Primeira ACM em Portugal, a ACM do Porto*, Porto, 1996, pp. 4-5.

⁶³ Eduardo Moreira, «Princípios fundamentais do acémismo», in *Triângulo Vermelho*, ano n.º 2, n.º 14 (Junho de 1922), p. 5. Eduardo Moreira, numa conferência dos «líders» dos países latinos das Associações Cristãs da Mocidade, em Nimes, apresenta os objectivos desta organização, descrevendo que «antepõe aos Clubs meramente desportivos, às Academias exclusivamente científicas ou literárias, aos grémios unicamente sociais e aos círculos eclesiásticos que se restringem ao estudo das questões exclusivamente religiosas, uma maneira de proceder pela qual procura o equilíbrio do Triângulo sobre um dos seus vértices, o qual está como que a ensinar-nos ser tal o equilíbrio de integral desenvolvimento no homem, como resultante da vigilância da alma, do esforço do corpo, do progresso da mente» (*loc. cit.*).

gorias próprias às outras regiões ⁶⁴, porque se as *ciências da natureza* podem explicar o homem como um ser orgânico e biológico, só as *ciências do espírito* o podem explicar como pessoa, não só a partir do poder unificador da filosofia e da sua categoria liberdade ⁶⁵, mas também das categorias adequadas às outras esferas de natureza social, igualmente conformadoras da personalidade, como por exemplo o direito, a política, a moral, a religião e a arte ⁶⁶.

⁶⁴ Cf. Delfim Santos, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 272.

⁶⁵ A este propósito, acrescenta o autor que ao contrário da consciência o espírito objectivo é convivente, comunicável e transmissível e, embora não possa existir sem a primeira, não se pode reduzir a ela, como fez a psicanálise de Freud, pertencendo a si os valores literários, filosóficos, artísticos e religiosos. Cf. *idem, ibidem*, pp. 256 e 263. A vida do espírito significa instabilidade, enquanto para a consciência há necessidade de estabilidade como se comprova pela criação de hábitos. Cf. *idem*, carta n.º 129, de Dezembro de 1938, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, p. 254.

⁶⁶ Cf. *idem*, «Da Filosofia», in *op. cit.*, vol. I, p. 258.