Redenção e Escatologia

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

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

Título Redenção e Escatologia.
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa – VOL. II – Idade Moderna – TOMO 1
Coordenação Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia
Coleção Investigação

© Universidade Católica Editora

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 Elementos
Imagem da capa Frontal de altar do Convento de Santa Teresa, Carnide, Lisboa (terceiro quartel do séc. XVII)
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Europress - Indústria Gráfica
Depósito Legal 396047/15
Tiragem 150 exemplares
Data outubro 2017

ISBN 9789725405475

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

SEJA ORIGINAL!
DIGA NÃO À CÓPIA
RESPEITE OS DIREITOS DE AUTOR

REDENÇÃO E ESCATOLOGIA
Redenção e escatologia : estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura portuguesa / coord. [de] Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2017 . – vol. ; 23 cm. – (Investigação). – Vol. 2/1 : Idade moderna. – 2017 . – 544 p. – ISBN 9789725405475
I – DIMAS, Samuel, coord. II – EPIFÂNIO, Renato, coord. III – LÓIA, Luís, coord. IV – Col.
CDU 215
1(469)
2(469)
236
232.3
7(469)

Redenção e Escatologia

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

VOL. II – Idade Moderna
TOMO 1

COORDENAÇÃO
Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia

Coordenadores

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

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

Luís Lóia – Licenciado e mestre pela Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, onde é Professor Assistente. Professor de Filosofia, Ciência Política e Psicologia do Colégio Manuel Bernardes. Investigador integrado e assessor científico do Centro de Estudos de Filosofia desta Faculdade. Sócio do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e vice-diretor da *NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o Século XXI*. Tem como principais áreas de interesse académico: Filosofia do Conhecimento e do Direito, Ciência Política e Cidadania, Filosofia Portuguesa.

Colaboradores

Alexandre Freire Duarte – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa / Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Braga e Porto) / Faculdade de Educação e Psicologia da mesma instituição (Porto) / Centro de Cultura Católica do Porto

Alexandre Teixeira Mendes – Ladina – Associação de Cultura Sefardita / Society for Cypto-Judaic Studies

Ana Macedo Lima – Faculdade de Letras da Universidade do Porto

António Rocha Martins – Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Bruno Cardoso Reis – CLEPUL da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Carlos Frederico da Silveira – Universidade Católica de Petrópolis – Brasil

Elísio Gala – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Giannina Burlando – Pontíficia Universidad Católica de Chile

Gonçalo Pistacchini Moita – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Idalina Maia Sidoncha – Universidade da Beira Interior

Jesué Pinharanda Gomes – Instituto de Filosofia Luso-Brasileira

João Carlos G. Serafim – CITCEM da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Joaquim Pinto – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

José Eduardo Franco – CLEPUL da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Luísa Borges – CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Manuel Lázaro Pulido – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto / CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa / Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago (Chile) /CEDEU-URJC, Madrid (España)

Maria da Conceição Camps – LIF da Universidade de Coimbra

Paula Almeida Mendes – CITCEM da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Sergio de Souza Salles – Universidade Católica de Petrópolis – Brasil

Teresa Lousa – Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa / CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Vítor Aguiar e Silva – Universidade do Minho

Índice

Apresentação 15

INTRODUÇÃO GERAL

A RACIONALIDADE GNÓSTICA DA METAFISICA DA DEGRADAÇÃO E A RACIONALIDADE JUDAICO-CRISTÃ DA METAFÍSICA DA CRIAÇÃO

1. A racionalidade religiosa do imaginário escatológico 17
2. A racionalidade gnóstica da redenção e restauração do Mundo, desenvolvida pela metafísica da emanação e da degradação 20
3. A racionalidade judaico-cristã da redenção, consumação e plenificação do Mundo, desenvolvida pela metafísica da criação e da manifestação 28

I PARTE

MORTE E IMORTALIDADE NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE JUDAICO-CRISTÃS DO RENASCIMENTO

Introdução – As filosofias da imortalidade e da Nova Criação do pensamento hebraico e cristão no contexto do humanismo renascentista 37

A. A procura de conciliação entre a fé e a razão, a revelação e a filosofia, no pensamento hebraico renascentista sobre a criação e a salvação do homem e do mundo 37

B. O Mundo criado da revelação bíblica judaico-cristã como sacramento de Deus pela missão redentora do Verbo incarnado 52

CAPÍTULO PRIMEIRO

A ESPERANÇA DA IMORTALIDADE NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE HEBRAICAS

1.1. O esplendor do amor em Leão Hebreu 64
1.2. Amor, conhecimento e redenção em Leão Hebreu 69
1.3. O sujeito-êxodo: cativeiro e tribulação em Samuel Usque 78
1.4. Os dois rostos de Jano, entre o passado e o futuro, lembrança e esperança no pensamento de Bernardim Ribeiro 93
1.5. A *Nomologia* de Emanuel Aboab ou a Lei que rege todas as coisas 107
1.6. A crítica dos sábios fariseus para a escritura: a religião e a filosofia da liberdade em Uriel da Costa 111
1.6.1. O marranismo e a dissimulação 113
1.6.2. Posição do problema: saduceísmo e epicureísmo 116
1.6.3. O problema dos livros canónicos 117
1.6.4. O texto fundacional e o infinito do sentido 119
1.6.5. A dificuldade da peregrinação nostálgica às fontes 120
1.6.6. Despojamento da fé e livre-pensador 121
1.6.7. Um judaísmo liberto da ortodoxia e a decepção 122
1.7. Samuel da Silva: (In)conciliações 123
1.8. Liberdade, condição humana e doutrina da salvação em Menasseh ben Israel 130
1.8.1. A fénix saindo das cinzas 130
1.8.2. Síntese de humanismo e judaísmo 131
1.8.3. "Peregrinando procuramos" 131
1.8.4. Arqui-sinagogo e "tradição interpretativa" 132
1.8.5. Hibridismo e sincretismo 132
1.8.6. Livre-escolha e (ir)reversibilidade do pecado? 133
1.8.7. Pecaminosidade humana 134
1.8.8. Resgate da atividade humana 134
1.8.9. Fragilidade e dependência 135
1.8.10. Transformar a criação e construir a história 135
1.8.11. Resgate e redenção 137
1.8.12. Exílio e dispersão 137
1.8.13. Sionista *avant-la-lettre* ou um santificador da diáspora 138
1.9. As tribulações da verdade e da fiel esperança no caminho de Israel para a universal redenção: uma abordagem a partir de Isaac Oróbio de Castro 139
1.10. Parussia, Ressurreição e Restituição: Isaac (Fernando) Cardoso e Abraão (Miguel) Cardoso 150

CAPÍTULO SEGUNDO

A ESPERANÇA DA GLORIFICAÇÃO DO HOMEM E DO MUNDO NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE CRISTÃS

2.1. Álvaro Gomes e o clássico problema da imortalidade da alma 156
2.1.1. Introdução 156
2.1.2. O Tractado da Perfeiçaom da Alma – Imortalidade da Alma 158
2.2. Redenção e escatologia em Jerónimo Osório, a propósito do Livro de Job 168
2.2.1. Redenção e escatologia 169
2.3. A difusão do discurso devocional e catequético: o *Compendio de Doctrina Christãa* e os *Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora* (1559), de Fr. Luís de Granada (O.P.) 176
2.4. Entre a ascese e a doçura: as *Meditações e Homílias sobre alguns Mysterios da Vida de Nosso Redemptor e sobre alguns Lugares do Sancto Evangelho* do Cardeal D. Henrique 189
2.5. «Christo he o verdadeiro caminho do Çeo»: Fr. Sebastião Toscano (O.E.S.A.) e a Mystica Theologia (1568) 203
2.6. Dom Manoel de Portugal, Poeta do Amor Saudoso de Deus 216
2.6.1. A Obra Poética 220
2.6.2. *O Tratado Breve da Oração* 227
2.7. Frei Heitor Pinto 230
2.7.1. Biografia: humanismo de matriz neoplatónica e cristã 230
2.7.2. Necessidade de rigor filosófico e do conhecimento da razão iluminada por Deus 231
2.7.3. O mundo como instrumento de redenção e meio para a vida eterna 233
2.7.4. O desprezo do mundo e o juízo final como condições para a salvação 234
2.8. A Imitação do Espelho nos «Trabalhos de Jesus» de Frei Tomé de Jesus 236
2.8.1. Espelho meu, Espelho meu… 237
2.8.2. A gravidade da imitação 241
2.8.3. O acusativo da imitação verte-se para a redenção 244
2.8.4. Reflexões conclusivas 247
2.9. Figurações celestes da redenção em Agostinho da Cruz 249
2.9.1. O céu ofertado 250
2.9.2. O céu esperado 253
2.9.3. O céu desfruído 256
2.9.4. Notas finais 260

II PARTE

CONDENAÇÃO E SALVAÇÃO, INFERNO E PARAÍSO NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E LITERATURA DO RENASCIMENTO

Introdução – A providência divina e a liberdade humana para a instauração do reino de Deus, na soteriologia da segunda escolástica e na escatologia messiânica do Renascimento ao Barroco 263

A. A felicidade eterna da beatitude celeste como finalidade da criatura racional e a relação entre a presciência da providência divina e a autonomia da liberdade humana 263

B. Ciência e metafísica, astrologia e religião na filosofia da natureza e na conceção milenarista e messiânica do V Império 289

CAPÍTULO TERCEIRO

PROVIDÊNCIA DIVINA E LIBERDADE HUMANA NA FILOSOFIA DA REDENÇÃO DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

3.1. Pedro da Fonseca, Ciência Média e Predestinação 315
3.1.1. Introdução 315
3.1.2. A famosa proposição dos teólogos 316
3.1.3. Ciência e providência divina 318
3.1.4. A causalidade de Deus: causalidade livre e determinada 321
3.1.5. Santo Tomás e a predestinação 324
3.1.6. Pedro da Fonseca e a predestinação 326
3.1.7. Conclusão 329
3.2. A liberdade como ponto de encontro do humano e do divino na *Concórdia*, de Luís de Molina 330
3.3. Luís de Molina e Francisco Suárez: da polémica sobre a predestinação à unidade dos seus pensamentos 351
3.4. Ontologia Política y Escatologia en Francisco Suárez 380
3.4.1. Uso de la noción 'transcendental' en la ontología de Suárez. 382
3.4.2. Análisis del transcendental *bonum* en Suárez. 384
3.4.3. Alcance del bien moral en Suárez 387
3.4.4. Notas Conclusivas 395
3.5. A questão da imortalidade da alma no Curso Jesuíta Conimbricense segundo Manuel de Góis e Baltasar Álvares 397
3.5.1. O Curso Jesuíta Conimbricense 397

3.5.2. O Comentário de Manuel de Góis aos três livros 'Da Alma' de Aristóteles 398
3.5.3. O *Tratado da Alma* Separada de Baltasar Álvares 403
3.5.4. Da imortalidade da alma 405
3.5.5. Argumentos a favor da imortalidade da alma racional individual 411
3.5.6. Concluindo 412
3.6. João de São Tomás: Redenção e Escatologia 414
3.6.1. Introdução 414
3.6.2. O Lugar de João na História do Tomismo 415
3.6.2.1. O Desvio do *Esse* Tomista 415
3.6.2.2. A filosofia do *signum* 417
3.6.3. A Teologia do Sinal 420
3.6.3.1. *Signum* e Redenção 420
3.6.3.2. *Signum* e *Escháta* 424
3.6.4. Conclusão 425
3.7. A redenção ao serviço da Graça: Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo 425

CAPÍTULO QUARTO

CIÊNCIA E PROFECIA, RELIGIÃO E ASTROLOGIA: ENTRE O NOVO DISCURSO CIENTÍFICO SOBRE A NATUREZA E AS TEORIAS MILENARISTAS E MESSIÂNICAS DO V IMPÉRIO

4.1. A Natureza em Francisco Sanches 433
4.2. Razões da Profecia – João de Barros e D. João de Castro, o Sebastianista 442
4.3. O profetismo apocalíptico e a via mística do Céu em D. Gaspar de Leão 453
4.3.1. A visão profética e apocalíptica da extinção do Islão 453
4.3.2. A via moral e sacramental da redenção pelo desapego dos bens terrenos e pela graça do Espírito que permite o regresso à Jerusalém celestial 455
4.3.3. A via mística da salvação na união amorosa com Deus, como prefiguração da vida eterna do Paraíso 459
4.4. Luíz Vaz de Camões: Alegoria da Ilha dos Amores 462
4.5. Redenção, messianismo político e sebastianismo ortodoxo em Frei Sebastião de Paiva 473

4.6. A Providência divina da Redenção e a visão humana da Profecia na obra do Padre António Vieira: o Juízo Final como condição da salvação eterna do Paraíso e da condenação eterna do inferno 481
4.6.1. A providência divina da salvação eterna e a visão humana da Profecia 481
4.6.2. A realidade escatológica do fim dos tempos 493
4.6.3. A visão apocalíptica acerca da realidade eterna do paraíso e do inferno 501
4.6.4. A continuidade entre o Paraíso Terreal e o Paraíso Celestial 512

Bibliografia 517
1. Fontes 517
2. Estudos 527

Apresentação

A edição deste volume resulta do trabalho realizado no projeto interdisciplinar «Redenção e Escatologia no Pensamento Português», integrado no Grupo de Investigação «Cultura e Religião» do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. O desenvolvimento deste projeto é realizado em parceria com o Grupo de Investigação «Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal» do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras do Porto e com o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. O projeto tem uma vasta equipa de investigação com colaboradores oriundos de múltiplos centros de investigação de diversas Universidades nacionais e estrangeiras e de diversas áreas de investigação, nomeadamente, filosofia, teologia, literatura, história da arte, espiritualidade e história religiosa.

A investigação realizada por este projeto tem por objetivo identificar a relevância da relação escatológica entre Deus e o homem na cultura portuguesa, desde o período que antecedeu a formação da nacionalidade até à contemporaneidade, através da reflexão filosófica e teológica sobre o sentido de noções como morte, imortalidade, salvação, sacrifício, restauração, juízo final, justificação, consumação e ressurreição, que surgem na arte, literatura e religião sob a imagética do inferno e do paraíso.

Este estudo procura evidenciar que no contexto da reflexão acerca do destino do Mundo e dos fins últimos do homem, a relação com Deus é entendida pelo pensamento ocidental em três perspetivas fundamentais de valor distinto: no sentido restauracionista da redenção ou resgate de uma realidade preexistente emanada, que após queda e deterioração tende a regressar à condição originária de harmonia e perfeição puramente espiritual; no sentido criacionista da manifestação e desenvolvimento de uma realidade criada que tende para a sua consumação e plenificação pela glorificação ou espiritualização da história e da corporeidade; no sentido criacionista que procura conciliar a visão grega e gnóstica da pré-existência e da queda, num movimento necessitarista de *egressus* e *regressus* à Origem, com a visão judaico-cristão da criação por superabundância amorosa e por vontade livre, num movimento ascendente e espiralar de progressivo desenvolvimento e plenificação até à consumação definitiva e transcendente do Reino de Deus eterno.

A tradição judaico-cristã, que é o objeto de estudo principal desta obra, também se divide em duas tendências principais: a visão soteriológica que acentua a noção de queda e de pecado e apresenta a vinda do Messias como forma de redenção da humanidade decaída; a visão que acentua a noção de manifestação e divinização e defende que mesmo que o homem não tivesse pecado, a Encarnação realizar-se-ia para proporcionar a plenificação do mundo na glória de Deus.

Este segundo volume dedica-se ao período que vai do «Renascimento às Luzes», na consideração de que os temas escatológicos estão presentes na cultura portuguesa desde a sua génese sob a forma da imaginação literária e artística e no contexto da experiência mítico-religiosa e da reflexão teológica-filosófica. A primeira parte aborda os temas da morte, da imortalidade, da glorificação do homem e da consumação do Mundo, na filosofia e na espiritualidade da cultura hebraica e da cultura cristã durante o período do Renascimento, tendo em consideração a passagem de uma visão teocêntrica para uma visão antropocêntrica do mundo e a consequente valorização dos valores humanistas da liberdade e da autonomia das criaturas. A relação entre a providência divina e a liberdade humana é uma das questões importantes em debate.

A segunda parte apresenta uma reflexão sobre os problemas da imortalidade e da justiça divina, sob a imagética do inferno e do paraíso, na filosofia e literatura do Renascimento, tendo em consideração a coexistência entre o desenvolvimento científico da época e o regresso às conceções míticas e mágicas do real. Para além do problema da relação entre a liberdade divina e a liberdade humana, que permanece no contexto ibérico da renovação escolástica através do debate acerca da «presciência» e da «ciência média», apresenta-se o problema das conceções astrológicas e apocalípticas que estão presentes nas visões proféticas do quinto império. Na mundividência do barroco coabitam as novas visões científicas de atenção ao individual e concreto, pela experiência e observação da natureza, com as antigas visões da profecia apocalítica, que sob incidência gnóstica, apresentam a eminência do fim dos tempos e a instauração do reino de Deus na temporalidade histórica.

O projeto, que já teve, em 2015, a edição dos dois tomos correspondentes ao volume da «Época Medieval», será concluído com a edição da investigação realizada sobre o período da «Contemporaneidade». Desse modo, pretende-se desenvolver uma sistematização de ordem cronológica e temática, sobre a questão da redenção e da consumação escatológica do mundo na cultura portuguesa.

Comissão Coordenadora
Samuel Dimas – investigador responsável
Renato Epifânio
Luís Lóia

Lisboa, setembro de 2017

INTRODUÇÃO GERAL

A RACIONALIDADE GNÓSTICA DA METAFISICA DA DEGRADAÇÃO E A RACIONALIDADE JUDAICO-CRISTÃ DA METAFÍSICA DA CRIAÇÃO

1. A racionalidade religiosa do imaginário escatológico

O desejo de imortalidade e o imaginário escatológico têm origem religiosa, mas encerram uma racionalidade que exige profundos desenvolvimentos teológicos, filosóficos, literários e artísticos. A cultura portuguesa, desde a sua origem até à contemporaneidade, também expressa esta procura de sentido e esta necessidade de compreensão do significado da realidade, que a religião diz culminar em Deus. Esta investigação sobre a cultura portuguesa do Renascimento às Luzes contempla a identificação de uma racionalidade religiosa que se desenvolve em dois sentidos fundamentais: a) o sentido utópico e imanente que advém do messianismo judaico e do espiritualismo gnóstico sobre a instauração do Reino de Deus na Terra e sobre o regresso à Origem do Paraíso Terreal ou da pré-existência; b) o sentido escatológico e transcendente que advém da soteriologia cristã e da filosofia da criação sobre o dinamismo histórico e teleológico da Nova Criação e da ascensão ao Paraíso Celestial futuro.

No primeiro movimento gnóstico enquadram-se as metafísicas da emanação e da degradação com as noções de libertação dos corpos e regresso indiferenciado ao Espírito puro, e no segundo movimento enquadram-se as metafísicas da criação e da redenção com as noções de espiritualização do corpo e ascensão à relação pessoal e fraterna da vida em Deus. Por sua vez, num e noutro movimento dá-se uma dupla tendência: a) a perspetiva gnóstica da redenção e resgate de uma realidade emanada ou criada, resultante de uma queda ou diminuição do Espírito puro, a qual se concretiza com o movimento teleológico de regresso à origem; b) a perspetiva da ação criadora e da graça santificante como manifestação superabundante do Amor de Deus, que não tem por objetivo principal resolver um problema ou redimir um mal, mas tem por fim proporcionar a consumação e plenificação da realidade em contínuo desenvolvimento.

No contexto desta investigação acerca das categorias redentoras, divinizadoras e escatológicas, podemos dizer que a realidade encerra uma

racionalidade, que não pode ser concebida apenas no sentido ideal da necessidade e da universalidade, porque está sempre marcada pelo estilo de vida e pelos traços específicos do contexto sociocultural, exigindo ser considerada no sentido de uma realização histórica sujeita à circunstancialidade da vida do mundo e dos homens[1]. Enquanto produto da cultura, a religião encerra uma racionalidade, que inclui elementos, não apenas da lógica e da ciência, mas também da fé e da mística, e que tem a função de evitar que as formas religiosas sejam relegadas para o domínio irracional da superstição e da magia[2]. No plano religioso judaico-cristão que esta investigação contempla, a fé é concebida em duplo sentido: a) por oposição ao discurso racional e por contraposição com as exigências lógicas, como acontece nas perspetivas fideístas abundantes no Renascimento e no Iluminismo; b) como inerente à atividade racional, no sentido em que aquilo a que se adere por fé constitui uma expressão racional de algo que excede o ser humano[3]. Neste segundo, plano trans-racional e não irracional, de mistério e excesso situam-se as filosofias e teologias da vida eterna e da consumação do mundo, que incluem o contributo, não apenas da revelação e da metafísica, mas também das ciências naturais.

Ao contrário da ilusão provocada pelo movimento humanista e positivista que decorreu no contexto moderno da passagem do teocentrismo, que tendia a reduzir o mundo e o homem a Deus, para o antropocentrismo, que tendia a reduzir o mundo e Deus ao homem, na epistemologia contemporânea, a ciência já não se exerce apenas fora do contexto religioso, porque a cultura em que se insere já não se move na oposição entre fé e razão e já reconhece que as primeiras grandes tematizações de racionalidade, consagradas em forma oral e escrita, são de natureza religiosa, não em termos de formulação teológica, mas em termos de formulação sapiencial e de imperativos éticos, numa referência coerente ao transcendente[4].

Conscientes da importância metodológica de não cair em anacronismos, faremos o levantamento sistemático e cronológico destes temas/problemas e dos seus autores em diálogo implícito ou explícito com os debates contemporâneos sobre as mesmas questões, com o objetivo de não reduzir a investigação a um estudo histórico e de procurar contribuir para o aumento do conhecimento nesta área interdisciplinar. Assim, no seguimento da identificação da mudança de paradigma da metafísica medieval para a gnosiologia moderna, de que esta investigação dá conta no âmbito da reflexão acerca das diferentes visões da relação redentora e escatológica entre Deus e o Mundo, importa começar por perguntar quais são, atualmente, as estruturas da

[1] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, p. 306.

[2] Cf. *ibidem*, p. 307.

[3] Cf. *ibidem*, p. 96.

[4] Cf. *ibidem*, p. 309.

racionalidade que determinam a nossa cultura e em que termos a racionalidade religiosa dá resposta aos questionamentos existenciais sobre a origem e o fim, a vida e morte.

Como salienta Joaquim Cerqueira Gonçalves, no contexto da reflexão contemporânea, nomeadamente através do contributo da metodologia da análise fenomenológica, podemos dizer que a religião não é idêntica a qualquer outra construção racional e não se reduz àquelas que habitualmente se consideram paradigmáticas, como a espiritualidade, a filosofia e a ciência. Mas por outro lado, embora mantenha a sua especificidade, não se distancia do processo de constituição dessas estruturas racionais[5]. A religião não é filosofia, mas não deixa de ser uma expressão racional da cultura em que emerge[6]. A verdade integral do ser apenas pode ser atingida na relação dialógica entre as diferentes estruturas racionais, de forma a se compreender a Criação, não como objeto de domínio, mas como manifestação do amor de Deus, sem que isso signifique o regresso a uma visão cosmogónica que reduza Deus e o homem ao Mundo, como era típico das religiões antigas da natureza.

Nesta perspetiva, a racionalidade não se pode restringir à instância mental humana ou transcendente, porque o âmbito mental não pode ser dissociado da ordem inerente à realidade e à atividade mais radical da vida humana, que se dá na organização histórica do mundo cultural em constante processo de universalização e diferenciação e no qual se inscrevem todas as manifestações, nomeadamente religiosas: «O Ser humano não é inteligente por conferir sentido à realidade que dele eventualmente carece, mas, sim, por colaborar, privilegiadamente, embora não de modo avulso nem a título exclusivo, no desenvolvimento de sentido daquilo que já o consigna»[7]. Colaboramos com Deus na contínua ação criadora de sentido e no permanente desenvolvimento do significado do Mundo.

Para compreendermos a realidade no âmbito do seu sentido religioso escatológico e glorificador, é necessário afastarmo-nos de uma posição redutoramente antropocêntrica e situarmo-nos numa perspetiva ontológica, no reconhecimento de que o saber não se reduz ao sistema hipotético-dedutivo da ciência e às suas instâncias de verificação, com vista a satisfazer os interesses imediatos da sociedade, mas estende-se à construção de um mundo em que a vida humana também está envolvida, numa atividade simultaneamente ética e *poiética*[8].

Nesta linha de pensamento, a racionalidade religiosa que esta investigação procura identificar na cultura portuguesa do Renascimento às Luzes é uma construção do mundo que parte do sentido já disponível para o intensificar, não apenas a partir das possibilidades já realizadas, mas pela

[5] Cf. *loc. cit.*
[6] Cf. *ibidem*, p. 323.
[7] *Ibidem*, p. 310.
[8] Cf. *ibidem*, p. 312.

interpelação de um ideal de possibilidades e virtualidades, numa orientação mais vertical que horizontal, que inclui o rito como um dos seus elementos[9]. Desta maneira, a teologia identificada nos vários autores do período em análise, enquanto expressão da racionalidade religiosa, encerra uma unidade e globalidade do saber de que tantas vezes a epistemologia sente nostalgia: «Afinal, é, no mundo da vida onde a religião está presente, e não no da razão pura, que se enraíza o mundo da ciência»[10]. É no mundo da vida que se colocam as questões sobre a redenção e a salvação, a imortalidade e a ressurreição. A racionalidade teológica permite-nos enquadrar essas noções no plano da transcendência, evitando as cosmogonias panteístas que lesam a dignidade do homem e do mundo.

2. A racionalidade gnóstica da redenção e restauração do Mundo, desenvolvida pela metafísica da emanação e da degradação

É pelo movimento vertical da hierarquização do sentido do real que a cultura se realiza, apresentando-se a referência à transcendência como decisiva na construção religiosa do mundo. Na história do Ocidente, a cultura tem sido interpretada preferencialmente em termos soteriológicos, como libertação do ser humano em relação a muitos aspetos negativos, como, por exemplo, o mal e a imperfeição da natureza. Tal como temos evidenciado nesta investigação da cultura portuguesa, sob a perspetiva temática e cronológica, essa expetativa salvífica tem sido tipificada pelo exercício do conhecimento filosófico, científico, religioso e estético, procurando libertar o homem das suas concretizações individualistas negativas e procurando integrar toda a diversidade na unidade primordial indiferenciada, como é apresentado pelas cosmogonias gnósticas, ou pela universalidade abstrata da ciência[11].

A cultura portuguesa encerra uma forte influência do pensamento místico das religiões orientais e do pensamento gnóstico desenvolvido no período helenista, retomado na época medieval e na época moderna, a partir da simbologia da era do terceiro reino final de Joaquim da Flora, constituindo-se sob a forma milenarista e messiânica de imanentização escatológica do reino na história com a divinização da sociedade, por contraposição com a noção cristã de dinamismo teleológico na direção escatológica de perfeição trans-histórica e sobrenatural[12]. A ideia messiânica de um futuro Portugal como um reino temporal ao serviço de Deus, que implementa na Terra um Quinto

[9] Cf. *ibidem*, p. 314.
[10] Cf. *ibidem*, p. 321.
[11] Cf. *ibidem*, p. 316.
[12] Cf. Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 85.

Império de justiça e de fraternidade universal à semelhança do paraíso terreal, estará presente nas obras renascentistas e barrocas de D. João de Castro, Frei Sebastião de Paiva e Padre António Vieira, procurando este último conciliar a tese apocalíptica e milenarista do império temporal de Cristo sob a égide de Portugal com a tese cristã de que o estado perfeito de amor e justiça só acontecerá definitivamente na realidade escatológica da vida eterna em Deus.

Podemos reconhecer a prefiguração do gnosticismo nos movimentos órfico-pitagóricos que começam a esboçar-se na cultura grega do séc. VI a. C., os quais, depois de sintetizados pelo platonismo, entram em contacto, por via das conquistas de Alexandre Magno (333-323 a.C.), com as religiões cósmicas do Egipto e do Oriente e com a sua configuração mítica do real, que inclui elementos mágicos e astrológicos. Mas o pensamento gnóstico terá o seu apogeu no helenismo, entre meados do séc. I d. C. e meados do séc. III d. C., resultando da confluência de correntes, como o platonismo, o filonismo, o neopitagorismo, o judaísmo heterodoxo e o cristianismo, e da procura de unificação da astrologia, da magia, da filosofia, da religião e da ciência para a constituição de uma sabedoria superior, de ordem contemplativa, dirigida ao conhecimento dos mistérios de Deus.

Depois do seu apogeu em figuras como Marcião, Valentim, Basílides e Carpócrates a gnose irá reaparecer de forma poderosa, antes de meados do séc. III, sob a forma do mandeísmo na cultura da Mesopotâmia e sob a forma de maniqueísmo na cultura Persa. É contra esta corrente heterodoxa que irão reagir, em primeiro lugar, os escritores canónicos, como São Paulo e São João, e depois os padres da Igreja como Ireneu e Santo Agostinho. Pelo meio não podemos deixar de destacar as figuras de Clemente de Alexandria e Orígenes que, ao procurarem conciliar alguns valores da gnose com o cristianismo, não deixaram de contribuir para o desenvolvimento de uma gnose cristã.

Nos territórios ibéricos da Galécia e da Lusitânia, a influência do dualismo gnóstico situa-se no contexto do diálogo com a patrística e da apologética contra correntes de pensamento como o maniqueísmo e o origenismo. O que está em causa no debate teológico do séc. IV, para o qual contribuiu Potâmio, primeiro bispo conhecido de Lisboa (*Olyssipo*)[13], é a sistematização racional da paradoxal verdade revelada acerca de uma divindade que é Unidade e Trindade e que, sem perder a sua eterna mutabilidade e transcendência, convive com os homens através da presença histórica na pessoa de Jesus Cristo.

A crítica ao dualismo gnóstico está presente nas apologias de Potâmio de Lisboa e de Paulo Orósio em diálogo com Santo Agostinho contra o

[13] Cf. Faustino-Marcelino, *Libellus precum*, IX, 32, in J.P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus, series latina, Turnholti*, Typographi Brepols, 13, 89.

maniqueísmo, o origenismo e o priscilianismo. No período do al-Andalus e da fundação da nacionalidade portuguesa o gnosticismo manifesta-se por via da presença do neoplatonismo nas culturas islâmicas e hebraicas e na cultura cristã em torno do debate acerca do mundo como resultado da criação ou da emanação. Estas noções de desvalorização do mundo sensível, presente no movimento emanativo, e de libertação da alma da prisão do corpo estarão presente em autores como Al-Farabi, Avicena e Averróis, no contexto islâmico, e em autores como Maimónides, no contexto Judaico[14].

A filosofia hebraica do Renascimento português irá regressar ao pensamento platónico através de autores como Leão Hebreu, para quem a realidade que saiu da pura e belíssima unidade divina tem como objeto retornar a ela em imensa plenitude, consumando a perfeição e felicidade de todo o Universo[15]. Mas este processo decorre no plano imanente de um mundo animado que se subdivide em três estados: inferior e terrestre da geração e da corrupção; celeste do contínuo movimento; espiritual angélico ou divino da pura visão intelectiva[16]. Por via gnóstica da *Cabala* e das filosofias de Fílon de Alexandria, o pensador hebraico português apresenta uma filosofia do Amor cósmico em que o regresso a Deus por parte do homem só se realiza mediante o desprendimento das belezas e paixões do mundo corpóreo[17].

De modo distinto, no contexto cristão, assumir racionalmente a encarnação de Deus ou a ressurreição do Logos encarnado exige uma reformulação da noção de natureza humana, em que convergem harmoniosamente matéria e espírito, corpo e alma, liberdade e racionalidade, tempo e eternidade. São verdades que partem de uma tradição judaico-cristã, cuja antropologia não é a da cisão entre sensibilidade e espiritualidade, desenvolvida pelas correntes gnósticas, e cujo discurso e entendimento não se enquadram na fixidez lógica dos princípios de identidade e não-contradição da filosofia grega[18].

Embora haja alguma ambiguidade na forma como a sua argumentação transita da essência de Deus para a substância natural[19], devido ao uso de categorias da revelação cristã, não se vislumbra em Potâmio de Lisboa a noção gnóstica do Mundo como emanação do Deus cindido ou diminuído, que o Logos viria restaurar, promovendo, em relação com o esforço noético e ético

---

[14] Cf. Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia, *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa – Época Medieval*, Tomos 1, Paris, Nota de Rodapé, 2015, pp. 161-268.

[15] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, tradução de Giacinto Manuppella, Lisboa, INCM, 2001, p. 407.

[16] Cf. *ibidem*, p. 246.

[17] Cf. *ibidem*, p. 386.

[18] Cf. Paula Oliveira e Silva, «Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana», *in* Pedro Calafate (direção) *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, Lisboa, Editorial Caminho, 1999, p. 46.

[19] Cf. Potâmio de Lisboa, *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n.º 26 (13), in Isidro Lamelas, José António Gonçalves , (Introdução, tradução e notas), *Potâmio: Obras*, Lisboa, Imperitura-Alcalá, 2012, p. 118.

humano, o movimento de *regressus* para a Unidade indiferenciada originária, como, por exemplo, acontece nas soluções neoplatónicas da época e nas soluções modernas do panteísmo espiritualista de autores como Schelling, suprimindo o princípio material de individualização e regressando tudo a uma consciência pura que não se conhece a si mesma nem é concebível[20]. De modo semelhante, para a espiritualidade cristã renascentista de autores como Jerónimo Osório, o Mundo não é concebido como a realidade divina diminuída por emanação, mas é resultado da relação *ad-extra* de Deus e, por isso, podemos contemplar o trabalho do supremo criador na harmonia e formusura da natureza e podemos admirar o retrato da inteligência divina nas almas virtuosas[21].

O Gnosticismo constitui-se no helenismo tardio como uma corrente religiosa que resulta da confluência das teogonias míticas da antiguidade cristã, do platonismo, do judaísmo e do cristianismo, com o objetivo de conduzir o homem à salvação mística, proporcionando um conhecimento da interioridade espiritual do gnóstico e da divindade consubstancial com essa interioridade. O ato cognoscitivo do gnóstico possui importância soteriológica e ôntica, na medida em que o reconhecimento da interioridade espiritual despertado pela revelação divina permite ao gnóstico distinguir entre o bem e o mal, a luz e as trevas como esferas ônticas e dessa maneira ter uma ação ética e uma prática cultual em conformidade, a qual pode passar por ritos mágicos.

De acordo com a configuração mítica da realidade defendida pelo gnosticismo, existe um dualismo radical entre a esfera divina espiritual e boa, a esfera do *pleroma* com os seus seres luminosos ou *eons,* e a esfera inferior do cosmos criado pelo demiurgo com os seus arcontes, a matéria e os homens. Há uma distinção entre a divindade suprema e o demiurgo inferior, que é concebido como ignorante e antidivino. Para esta perspetiva gnóstica, o demiurgo surge como uma divindade que às ordens do Deus bom erige o cosmos para realizar a purificação da luz absorvida pelas trevas.

Os poderes demiúrgicos criam o corpo humano no qual fica aprisionada uma centelha de luz divina que é o eu espiritual do homem e uma potência enxertada neste para adormecer o seu espírito e retê-lo no mundo das trevas. O gnóstico reconhece-se, por um lado, como um ser constituído por *pneuma*, *nous* e *psiquê*, e, por outro lado, como um ser constituído por um corpo ligado à potência demoníaca. De acordo com as teorias gnósticas sírias e egípcias, um ser divino sofre uma queda do reino da luz e dá origem aos

[20] Cf. Antero de Quental, carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886, in *Cartas,* vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989, pp. 786, 941.

[21] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2005, p. 187.

poderes criadores, ao mundo e ao homem. O mal surge por emanação do reino da luz através de uma trágica queda.

Se para umas perspetivas todos os homens têm uma centelha de luz, para outras, os homens são divididos em duas classes: a) aqueles que levam em si a centelha de luz e alcançam a salvação retornando ao reino da Luz (*pneumáticos*); b) aqueles que não possuem nenhuma centelha de luz e estão destinados à perdição, porque estão dominados pelo elemento material destinado à aniquilação (*hílicos*). Por exemplo, os discípulos de Valentim introduzem a classe intermédia dos *psíquicos*, que podem alcançar uma salvação relativa enquanto vivem de acordo com as prescrições da Igreja.

A teoria da metempsicose ou transmigração da alma aparece em inúmeros testemunhos dos vários grupos, pois constitui-se como importante para a sucessiva libertação das centelhas de luz. A luz caída é despertada no pneumático pela revelação gnóstica, começando a fase de ascensão para a escatologia individual e universal, o que implica, em termos éticos, um rigoroso ascetismo. A estas práticas morais está subjacente o dualismo antropológico do gnosticismo entre espírito e matéria e a repulsa em relação ao criador do mundo concebido como anti-divino.

Em contraposição com esta perspetiva, podemos evidenciar a espiritualidade cristã de Frei Amador Arrais, que no seu diálogo sobre «Consolaçam pera a hora da morte», considera que a redenção dos homens dá-se, não apenas pela imortalidade das almas, mas também pela ressurreição dos corpos no dia do juízo final[22]. Mas esta noção também está presente no judaísmo renascentista de matriz profética de autores como Isaac Cardoso que, em oposição ao judaísmo de matriz sapiencial, não reduz a redenção à noção platónica de regresso da alma à sua condição originária pré-existente e defende a noção da ressurreição da carne pelo poder de Deus[23].

De acordo com o pensamento gnóstico há uma primazia da escatologia individual como redenção definitiva pela ascensão da alma após a morte através das esferas planetárias e cuja preparação pode ser feita através de práticas rituais e mágicas. No entanto, a escatologia individual não está desligada da esperança na reintegração de toda a luz caída, que chegará no final do mundo com a separação definitiva entre o divino e o não divino. O dualismo gnóstico entre espírito e matéria exclui a esperança numa renovação escatológica de toda a criação e exclui a esperança na ressurreição corpórea, tal como é defendida pelo Cristianismo.

Assim, a presença do gnosticismo caracteriza-se, não apenas pela noção religiosa que faz depender a salvação de um conhecimento adquirido por revelação sobre a essência de Deus e sobre o sentido do cosmos e da vida

[22] Cf. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, trad. e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão Editores, 1974, p. 532.

[23] Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VI, q. 108.

humana, mas também por um dualismo antropológico, em que o corpo é concebido como o cárcere da alma, e por uma cisão ontológica e cosmológica, em que o mundo sensível é concebido como uma realidade aparente e maligna. Na perspetiva dos gnósticos valentinianos, a redenção do homem é apenas interior e espiritual, não abrangendo a alma inferior e o corpo, e significa o conhecimento daquilo que era o homem antes da queda, para que possa renascer e regressar à sua condição originária[24].

De uma forma geral, podemos dizer que a cosmologia gnóstica influenciada pelos textos bíblicos divide a realidade na esfera superior de Deus eterno, que é princípio do bem, e a esfera da matéria eterna, que é princípio do mal, havendo entre elas a esfera intermédia do *pleroma* ou mundo povoado por *eons*. Este esquema tripartido procura resolver o problema da relação entre o Uno e o múltiplo e o problema da origem do mal: o mundo não foi criado por Deus, Princípio Supremo e Abismo Insondável, porque é espiritual e não poderia criar a matéria, mas por um dos seus *eons*, o demiurgo, que é o criador do céu e da terra e de todas as criaturas que aí habitam.

O Demiurgo fez o homem como terrestre ou *hílico* e soprou nele a sua própria substância *psíquica*. Por outro lado, a companheira do demiurgo, de nome Hachamoth, insuflou no homem uma parte de substância espiritual ou pneumática, que permanecerá prisioneira da materialidade e, por essa razão, o homem sofre e suspira incessantemente por Deus. Perante este clamor, outro *eon* desceu em corpo aparente ao nosso mundo para libertar o espírito do homem da prisão da matéria. Esse *eon* é Jesus Cristo que proporciona a redenção do homem no duplo aspeto de iluminação e salvação, conhecimento e vida.

Esta mistura entre mitologia, platonismo, hebraísmo e cristianismo procurava elevar o crente à contemplação mística e à posse da verdade e essência divinas, exaltando a razão e os sentimentos pela promessa de redenção do mal do mundo e de elevação do homem à realidade superior da vida eterna. Mas esta posição, distorcendo os dados essenciais do dogma cristão, conduzia à destruição da comunidade dividindo-a em duas classes, a dos eleitos, perfeitos ou *psíquicos* e a dos pobres de espírito ou *hílicos*. Por outro lado, também eram negados os atributos de Deus, que não é considerado criador do homem nem omnipotente em relação ao mal. Para além disso, a aspiração do homem à salvação exige o aniquilamento da corporeidade e a libertação do mundo terreno que é mau.

Na época medieval esta teoria dualista gnóstica é difundida pelos cátaros e albigenses, contra os quais se dirigiu a pregação das ordens mendicantes, em concreto dos dominicanos e franciscanos, com destaque para Santo António de Lisboa. Na modernidade o dualismo gnóstico vai estar presente, por exemplo, na oposição entre as noções de imortalidade da alma e ressurreição

[24] Cf. Santo Ireneu, *Adversus Haereses*, I, 21, 4.

do corpo, na oposição entre *res cogitans* e *res extensa*, na oposição entre a providência divina e a liberdade humana, na predeterminação da ordem do mundo e nas formas imanentistas e panteístas de conceber a relação entre o Uno e múltiplo, com destaque para autores como Paracelso, Espinosa, Leibniz, Schelling e Berdiaev. Na linha da visão imanentista de Espinosa situa-se o pensamento judaico de Uriel da Costa que reduz a alma humana à realidade vital inerente à condição natural da criatura, sem ligação com o céu, negando a ideia de ressurreição[25].

Pela crença no progresso indefinido e na possibilidade de absoluto domínio do mundo, o gnosticismo vai estar presente também nas correntes utópicas e ideológicas de criação de um novo mundo ou de instauração do Terceiro Império do Espírito e da completude, com os símbolos do super-homem positivista de Comte, do super-homem comunista de Marx e do super-homem dionisíaco de Nietzsche, representativos do homem novo divinizado, liberto do pecado original pela força intelectual e pela vontade de poder.

Como exemplo desta racionalidade, podemos citar o moderno movimento iluminista que, por um lado, rejeita a religião e, por outro lado, transpõe para a ciência e para a ideologia a função salvífica religiosa. Como denuncia Eric Voegelin, desenvolve-se na modernidade um processo gnóstico de imanentização escatológica do reino espiritual, na História, com a divinização da sociedade, por contraposição com a noção religiosa cristã de dinamismo teleológico na direção escatológica de perfeição trans-histórica e sobrenatural[26]. Como esclarece Joaquim Cerqueira Gonçalves, a este propósito da imanentização do divino e da não compreensão da noção religiosa cristã de Deus como Unidade diferenciada que se manifesta na própria estrutura do mundo criado: «(…) a divindade da gnose não é suficientemente transcendente e, por isso, mesmo não pode prescindir de se exteriorizar, negativamente, no mundo, no qual se aliena, de modo necessário»[27].

A gnose moderna das filosofias da história como a de Hegel, faz desaparecer o *mysterium* do mundo pela elevação do logos à transparência e clareza completa e promove a imanentização da ideia cristã de completude, substituindo a origem da constituição e organização da realidade no ser-divino transcendente por uma ordem do ser imanente ao mundo, cuja completude é apenas do âmbito do poder da ação humana[28]. Tal como destaca Eric Voegelin, não é difícil conceber que a ideia nacional socialista do Terceiro Reino (*Dritte Reich*) da profecia milenarista de Hitler derive da especulação de

---

[25] Cf. Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, cap. XX II, Lisboa, INCM, 1982, p. 112.

[26] Cf. Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 85.

[27] Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, p. 437.

[28] Cf. Eric Voegelin, *Ciência, Política e Gnose*, trad. de Alexandre Franco de Sá, Coimbra, ariadne editora, 2005, p. 108.

Joaquim da Flora transmitida na Alemanha pela ala anabatista da reforma por via do cristianismo joanino e gnóstico de Fichte, Hegel e Schelling[29].

No mesmo sentido, como sublinha Vergílio Ferreira, também a arte moderna aparece com valor por si, em alternativa à religião, como um modo de dizer o caráter misterioso e insondável do Sagrado sem o positivar e objetivar. À maneira de André Malraux, a arte aparece em Vergílio Ferreira como uma forma secularizada de substituir a religião, em que a busca da redenção na comunhão eterna de Deus transcendente é substituída pela busca da plenitude na vida sagrada imanente ao próprio homem.

De acordo com esta perspetiva, também com influência gnóstica, a transcendência apenas se pode dar na imanência do homem pelo absoluto da liberdade, entendida como espontaneidade de um ser sem margens; pela transparência da verdade, no sentido em que a arte é o visível em que se revela o invisível e insondável do mistério que precede a interrogação e a predicação; e pelo fulgor da beleza, que resulta do encontro do visível e verificável com o invisível e insondável[30]. A Estética desenvolve-se a partir das categorias religiosas, mas inserindo a sua significação no plano imanente do homem, como revelação da realidade essencial e absoluta da Vida. Assim, a arte tem a função redentora de nos reinserir na totalidade da vida real e de nos revelar o seu excesso de sentido[31].

A contemporaneidade vai retomar estes debates, regressando aos temas maniqueístas da cisão no Ser e da oposição entre o espírito e a matéria. Assistimos à recuperação da noção de dupla criação de Orígenes e Gregório de Nissa, para conciliar a teoria platónica da pré-existência das almas com a teoria judaico-cristã da criação *ex nihilo*. Encontramos a negação do caráter histórico da revelação divina e do mistério da ressurreição do corpo. Identificamos a tese cosmológica do movimento cíclico de *egressus* e *regressus* como forma de retorno à Origem da realidade divina decaída.

A visão gnóstica da imanentização da escatologia do Reino de Deus, que também marcou o milenarismo do Pe. António Vieira, estará presente no milenarismo messiânico de Agostinho da Silva, com a ideia de um quinto império ou terceiro reino final, sem a necessidade da autoridade religiosa institucional e da mediação sacramental da graça. Esta ideia do reino divino temporal inspira-se em Joaquim da Flora que concebe o sentido geral da História de uma forma ordenada por etapas (às quais chama *idades* ou *tempos*) que são reveladoras de uma espiritualização progressiva e se resumem a três, ou seja, a idade do Pai, a idade do Filho e a idade do Espírito Santo: *ante gratiam* (ciência e luz – igualdade veiculada à vontade conservadora do Pai),

[29] Cf. *idem, A Nova Ciência da Política*, p. 88.

[30] Cf. Jorge Coutinho, «Vergílio Ferreira: A Arte como Transcendência», in Manuel Cândido Pimentel e José Antunes de Sousa (coordenação), *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, UCEditora, 2007, p. 252.

[31] Cf. Vergílio Ferreira, *Do Mundo Original*, Lisboa, Quetzal Editores 2009, p. 254.

sub gratiam (sageza e beleza – liberdade veiculada à inteligência redentora do Filho), *quod e vicino expectamus, sub ampliori gratia* (espírito e amor – fraternidade veiculada ao Amor do Espírito Santo).[32]

A visão gnóstica da metafisica degradativa estará presente no pensamento de autores como Sampaio Bruno, para quem a realidade encerra um movimento teleológico de cósmica e integral libertação, em que homem e natureza serão reintegrados na plenitude espiritual de Ser[33]. Em consequência de um mistério insondável, deu-se uma queda em Deus, pelo que o espírito homogéneo e puro diminui-se na diferença heterogénea, surgindo o mundo e a humanidade por emanação em resultado de uma degradação divina:

No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que se tornou heterogénea, isto é o mundo. No terceiro momento, reintegrar-se-á o espírito puro, pela absorção final de todo o heterogéneo.[34]

3. A racionalidade judaico-cristã da redenção, consumação e plenificação do Mundo, desenvolvida pela metafísica da criação e da manifestação

Perante estas posições, que se fundamentam na ideia gnóstica da negatividade e malignidade da realidade do mundo, de que é preciso libertar ou é preciso divinizar, pela redução da verdade ao absoluto da subjetividade ou pela redução da verdade ao absoluto da objetividade, os autores cristão que preferem a metafísica da criação e da manifestação defendem que o homem não tem de fugir da realidade e não tem de a transformar radicalmente devido a qualquer degradação originária, como preconizam a ciência e a técnica, mas tem de entrar em comunhão com essa realidade. Como diz Joaquim Cerqueira Gonçalves, os problemas ambientais devem-se à ação violenta da técnica no contexto desta posição antropocêntrica de raiz gnóstica: «A atitude de domínio do mundo pelo ser humano pode enquadrar-se dentro desta perspetiva de medo, senão de ódio, da realidade»[35].

A função da transcendência na interpretação salvífica da cultura não pode ser no registo do conflito e do domínio, no âmbito apenas da dimensão humana, mas sim no registo da relação comungante que atinge toda a realidade,

---

[32] Cf. Martinés de Pasquallys, *Tratado da reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. de António Sabler, Lisboa, Edições 70, 1979, p. 22.

[33] Cf. Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997, pp. 234, 248-250.

[34] Cf. *ibidem*, p. 239.

[35] Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, p. 317.

não no sentido panteísta, mas no sentido ontológico da participação: «Deus aflora como fonte inesgotável, como termo da relação comungante do ser humano e ainda como expressão máxima da realidade, a possibilidade de todas as possibilidades, presentes antes e depois da cultura»[36].

Esta mudança da perspetiva cultural, como função libertadora para a função comungante conduz a uma nova visão da *racionalidade* e da *religião*, que se pode identificar com a preocupação *pós-moderna*, em que *ciência* e *religião*, *razão* e *fé*, não aparecem em oposição e em que *religião natural* e *religião revelada* surgem em correlação, porque não se pode falar em natural puro: «(…) no domínio religioso, mesmo quando se fale eventualmente de religião natural, ele supõe sempre um estatuto teórico positivo, cultural, não natural»[37].

Podemos identificar a génese desta preocupação já no Renascimento de autores como o médico Francisco Sanches, que aplica o método moderno da ciência experimental com atenção ao concreto, individual e natural, recusando as crenças astrológicas que faziam depender as ações humanas da influência determinante dos astros[38], mas não deixa de considerar a realidade metafísica da alma humana imortal e incorruptível[39] e a realidade do Universo-máquina, com as suas leis próprias, como fruto da ação criadora de Deus Todo-Poderoso[40]. No entanto, esta noção de ascender a Deus apenas por meio da análise das causas naturais, desvalorizando os dados da revelação, ainda encerra um certo fideísmo na linha de Ockham e só mais tarde no contexto das Luzes se procurará aprofundar a relação entre a ciência e a religião através de autores como Teodoro de Almeida. Para este pensador, o mundo natural não é uma realidade maligna e enganadora de que o espírito humano se tem de libertar para ascender à verdadeira realidade, como defendiam os gnósticos, nem é apenas um meio ao serviço do domínio técnico para sobrevivência do homem, mas é uma realidade formosa e encantadora pela qual se espelham os atributos invisíveis de Deus, conduzindo o espetador dessa beleza a louvar o Criador[41].

A partir da noção de Santo agostinho de que as coisas são belas e boas porque Deus é belo e bom[42], Teodoro de Almeida concebe que toda a figura visível e toda a composição harmónica são imagem de uma beleza infinita. Atribui a genuína beleza, como participação da beleza do Criador,

---

[36] Cf. *ibidem*, p. 318.

[37] Cf. *ibidem*, p. 319.

[38] Cf. Francisco Sanches, *O Cometa de 1577*, in *Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM,1999, p. 42

[39] Cf. *idem, «Comentário ao Livro de Aristóteles Da Longevidade e Brevidade da Vida»*, cap. II, in *Obra Filosófica*, p. 220.

[40] Cf. *idem, O Cometa de 1577*, in *Obra Filosófica*, p. 32.

[41] Cf. Teodoro de Almeida, *Recreação filosofica sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes*, Tomo X, parte I, tarde XVI, § VI, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1800.

[42] Agostinho de Hipona, *Conf.* XI, 4, 6.

à naturalidade das formas singulares do Universo criado. Deus não criou as coisas belas e sublimes apenas para lisonjear os nossos sentidos, mas para que por meio da satisfação estética, proporcionada pelo espetáculo da natureza, o homem possa elevar-se ao seu modelo puro e imaterial. Através da contemplação da natureza emerge a noção da saudade de uma pureza perdida que se expressa pelo sentimento lírico e neste sentido o autor defende o gosto românico e faz uma crítica ao classicismo que cultivou a noção de belo orientada pelo primado do geometrismo, tal como vigorava nos jardins franceses edificados com aquilo a que chama de uma regularidade construída de forma artificial[43].

De forma algo distinta, o filósofo português das Luzes Luís António Verney, contemporâneo de Baumgarten, vai defender o caráter relativo e não absoluto da beleza, considerando que a sua determinação última não é dada pelo objeto, mas sim na relação deste com o sentimento subjetivo do prazer: «Tal como os anteriores, o termo "belo" é relativo. Declaram, no entanto, certos ignorantes, que empreendem realizar grandes discursos, ser o belo um absoluto, ou seja, existir o belo puro e simples sem nenhuma relação com outras coisas»[44]. Remete o juízo estético para o âmbito relativo da relação entre o juízo de gosto e os atributos do objeto que condicionam a sensação de agrado e considera que esse agrado, diferente em cada um, se deve aos planos imperscrutáveis de Deus[45].

Assim, Verney defende que a satisfação e o bem-estar que sentimos na contemplação da natureza deve-se ao facto de nela existir uma ordem admirável que não seria possível sem uma causa inteligente e uma deliberação, porque nenhuma finalidade pode ser entendida como fruto do acaso ou como instituindo-se a si própria[46]. Mas no entanto, de forma diferente de Teodoro de Almeida que vê a beleza e o sublime na natureza abrupta das montanhas e vales, escarpas e abismos, Luís António Verney vê nessas irregularidades a manifestação do feio, por contraste com a ordem amena da planície e da obra artística: «Deste modo parecem-nos feios e disformes os precipícios, os desfiladeiros e as montanhas horrendas e inacessíveis que se apresentam ao nosso olhar nos nossos percursos, porque os comparamos com lugares aprazíveis com estradas públicas muito planas e com outras coisas realizadas artisticamente»[47].

---

[43] Cf. Teodoro de Almeida, *Recreação filosófica sobre a parte da Metafísica, que se chama Teologia Natural*, Tomo IX, parte I, tarde IX, § VI, Lisboa, Oficina Patriarcal, 1793, pp. 229-230.

[44] Luís António Verney, *De Re Metaphysica, libri quatuor ad vsum lusitanorum adolescentium,* Olisipone, Typographia Michaelis Rodericii, MDCCLXV, liber quartus, cap. XI, in *Metafísica*, introdução e tradução de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008, p. 294.

[45] Cf. *ibidem, De Re Metaphysica*, liber quartus, cap. XI, in *op. cit.*, p. 300.

[46] Cf. *ibidem, De Re Metaphysica*, liber quartus, cap. XI, in *op. cit.*, p. 294.

[47] *Ibidem, De Re Metaphysica, liber quartus*, cap. XI, in *op. cit.*, p. 302.

Num contexto moderno marcado pela física experimental e pela matemática, a natureza surge como um meio para Deus. A nova via consiste nas provas naturais da existência de Deus pela mediação da dependência. No entender de Teodoro de Almeida e ao contrário do deísmo, a natureza não tem capacidade própria para dar razão da ordem e harmonia que nela observamos e que a ciência natural esclarece. A noção de um imanentismo natural que a si mesmo se bastasse é recusada, em nome de um fundamento transcendente. Na sua pura materialidade, a natureza nada diz, mas à luz da dependência de um Absoluto que a criou, conserva e dirige, transforma-se numa fonte abundante de significado espiritual. A racionalidade passa de um momento utilitarista e pragmático para um momento doador de sentido de ordem metafísica. A atividade racional tem uma função imediata de ordem instrumental na ciência em sentido amplo, mas tende a distender-se pelo caminho da manifestação e, nesse âmbito, vê-se excedida tanto pelo impulso que a move como pela atração de expressões superiores, podendo consubstanciar uma experiência radical de aparição e de revelação do Transcendente[48].

A ordem física complexa do mundo macroscópico dos céus, da estrutura microcósmica do corpo humano e do mundo microscópico dos pequenos corpos não podia ser concebida por Teodoro de Almeida, senão em dependência de uma causa exterior e transcendente. Através do argumento da contingência, situa como causa primeira absoluta e necessária da realidade, a existência de Deus que nada exige para além de si própria. A ação de Deus na natureza criada, garantindo o seu devir, exerce-se através de causas segundas, constituindo uma legalidade que a razão científica se esforça por determinar à luz das suas metodologias específicas. A metafísica e a religião surgem como complementares da filosofia natural, pois a verdade que a natureza esconde dilucida-se através delas. Contra as perspetivas panteístas e imanentistas, Teodoro de Almeida explica que a natureza não é uma extensão de Deus, mas é um instrumento pelo qual Deus atua no seu plano providencial[49].

As leis da natureza que constituem o movimento de tudo o que é visível são tão complexas e variadas que exigem a relação a uma grande inteligência e a uma vontade todo-poderosa a que chamamos Deus[50]. Todo o efeito natural depende de forma imediata da Causa Primeira e das causas segundas, porque Deus na sua infinitude e imensidade situa-se para além de qualquer medida estando presente em todos os seres e lugares de forma infinita e não panteísta (omnipresença)[51]. Para Teodoro de Almeida, esta presença dá-se na

[48] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, p. 359.

[49] Cf. Teodoro de Almeida, *Recreação filosófica sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes*, Tomo X, parte I, tarde XVI.

[50] Cf. *ibidem*, Tomo IX, parte I, tarde III.

[51] Cf. *ibidem*, Tomo X, parte I, tarde XVI.

ação da criação da realidade natural e da realidade espiritual, garantindo a imortalidade da alma[52] e dá-se na ação da redenção, pela graça sobrenatural da bem-aventurança eterna[53] de forma a redimir a natureza corrupta com que todos os homens nasceram em Adão. Em Jesus Cristo que abriu as portas do Céu, os homens podem atingir a vida eterna, mas se não se converterem à verdade, ao bem e à beleza de Deus, podem sofrer o fogo vingador da outra vida[54].

Como já foi dito, as diversas formas históricas das religiões têm acentuado o modelo de recurso a Deus, no sentido da redenção, com o fim de encontrar soluções para a condição existencial de mal, dor e morte, mas não podemos deixar de pôr em evidência a racionalidade religiosa que dá primazia à experiência religiosa no sentido de uma manifestação divina no tempo e de um desenvolvimento histórico e escatológico do plano da Criação. Embora a Bíblia nos apresente esses dois registos, de socorro divino à humanidade fragilizada e de manifestação-revelação da vida de Deus, autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves preferem destacar a racionalidade de uma religião que é manifestação divina na História, por contraposição com uma visão mais pessimista de circunscrever a religião à resolução de situações negativas, como por exemplo a superação do pecado.

Este debate está presente na segunda escolástica em autores como Luís de Molina para quem o fim da Incarnação não é apenas a Redenção, como dizia Tomás de Aquino, mas também não é apenas a glória do Senhor Jesus Cristo, como dizia Duns Escoto, mas as duas simultaneamente com o objetivo da glória de Deus e da perfeição do Mundo[55]. Sob inspiração de Duns Escoto, para quem o fim adequado é a própria glória do Senhor, pelo que mesmo que Adão não pecasse, o Filho de Deus incarnaria, e na linha de Molina, também Suárez irá procurar uma posição conciliatória, dizendo que o fim absoluto é a glória de Jesus, pelo que acontecesse ou não a queda, o Verbo sempre encarnaria e no caso dessa queda se dar, seria também redentor[56].

A tendência das formas religiosas em privilegiar os aspetos pragmáticos e técnicos da razão, para solucionar problemas e superar o mal da realidade, em vez de participar na incessante manifestação divina, encerra uma forte influência da metafísica degradativa de origem gnóstica que incide no conhecimento e no domínio e não no Mistério que se dá como Graça e Excesso,

---

[52] Cf. *ibidem*, Tomo IX, parte I, tarde VI, § 1.

[53] Cf. *ibidem*, Tomo IX, parte I, tarde IX, p. 211.

[54] Cf. *ibidem*, Tomo IX, parte I, tarde XIII.

[55] Cf. Luís Molina, *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 150r – 150v, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, F.G., códice 2823.

[56] Cf. Francisco Suárez, *De Incarnatione*, disp. 5, sect. 2, nr. 13.

mesmo que se trate de um conhecimento revelado concedido por Deus a alguns iluminados.

O processo libertador da gnose incide no conhecimento, sem o qual não é possível a salvação. A gnose significa na era clássica o próprio conhecimento ou ciência, mas na época helenística, com o hermetismo e a magia que prometem o conhecimento dos segredos da natureza e o poder sobre ela, e com as religiões mistéricas que prometem aos espíritos insatisfeitos a salvação e a redenção para verdade de um Deus insondável só alcançável pela revelação, a gnose adquire as seguintes caraterísticas: forma de conhecimento da verdade (ἀλήθεια) e da essência (οὐσία) divinas, que não é fruto do trabalho metódico do espírito (νους) ou da razão (λόγος), mas é dádiva iluminativa, é dom de visão extática ou mística, colativo da imortalidade e natureza divinas. Podemos encontrar esta noção gnóstica da possibilidade do conhecimento dos mistérios de Deus em autores tão insuspeitos, como o médico Francisco Sanches por via da sua teoria fideísta da visão e da adivinhação do futuro por auxílio divino e sem o discurso da razão[57], ou como o padre António Vieira por via da sua teoria messiânica da profecia.

No contexto gnóstico, como adverte Joaquim Cerqueira Gonçalves, trata-se de um conhecimento revelado, mas no sentido de uma solução natural e hostil a qualquer manifestação sobrenatural, ou seja um conhecimento revelado mas não religioso, porque distante do corpus revelado e do depósito da fé: a gnose diferencia-se da teologia cristã, porque pretende unir-se à partícula divina aprisionada no corpo humano por via de um conhecimento intuitivo e de uma experiência direta, ao passo que a interpretação cristã da racionalidade humana, sem deixar de ser uma experiência interior, está intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, sendo a redenção mais do que um exercício gnosiológico um dom da fé em Jesus Cristo[58].

Tanto a gnose como o cristianismo falam de revelação que remete para a transcendência, mas no caso da gnose o processo do conhecimento significa a transformação do ser humano na partícula divina que nele estava prisioneira, reduzindo-se esse processo ao plano de um monismo ou panteísmo. Para o conhecimento gnóstico, o objetivo é libertar o ser humano da condição negativa e trágica em que se encontra, subtraindo-o a tudo o que não seja essa centelha divina, ou seja, eximindo-se do mundo e de toda a realidade maligna que está fora dessa centelha divina. O movimento de transcendência é mais regressão do que desenvolvimento e ação colaboradora com Deus no ato contínuo da Criação. A gnose apenas poderia admitir uma religião

[57] Cf. Francisco Sanches, «Comentário ao Livro de Aristóteles *Da Adivinhação pelo sonho*» in *Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM, 1999, p. 157.

[58] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, p. 435.

natural, sem o Deus revelado e encarnado no Mundo, reduzindo-se a uma técnica que permitisse o regresso à origem de diluição com o divino[59].

Ao contrário da gnose que concebe a realidade do mundo como uma necessária alienação e a transcendência como uma libertação dessa queda ou cisão originárias, a teologia cristã concebe a vida humana como um processo de transcendência que não significa a libertação ou ascensão de níveis materiais e inferiores de ser, mas sim a comunhão com o Transcendente que tomou a iniciativa de conceder gratuita e amorosamente o ser e as orientações para fazer esse percurso. Podemos encontrar esta preocupação também na segunda escolástica, nomeadamente em Baltasar Álvares, que por influência de Tomás de Aquino defende a noção de naturalidade da união entre corpo e alma e defende a noção escatológica de anseio desta por estar junta ao corpo, tal como é apresentado na revelação cristã da ressurreição da carne[60].

Ao privilegiar a inteligência, a gnose está mais próxima da filosofia grega de teor necessitarista, do que da filosofia cristã, de teor voluntarista que promove a paradoxal conciliação entre a providência e a liberdade. Para o conhecimento cristão, Deus é uma Unidade diferenciada ou trinitária que manifesta essa estrutura no próprio mundo criado pelo que a relação diferenciada entre Deus, homem e Mundo é essencial e não acidental, é fruto da superabundância do amor trinitário e não é fruto de uma degradação do Espírito divino. O conhecimento de Deus dá-se de forma analógica e encerra o exercício da vontade e da liberdade que, em última instância, é atribuído ao próprio Deus[61].

Ao contrário da interpretação gnóstica ariana da passagem evangélica de João 14, 28 («Aquele que me enviou é maior do que eu»), segundo a qual Deus Pai seria superior ao Filho, a teologia cristã considera que as pessoas divinas da Trindade estão ao mesmo nível ontológico e a sua diferença não se constitui por um processo de degradação, pelo que o Verbo incarnado não fica diminuído por assumir um corpo, pois a matéria não representa o último elo da alienação, mas é fruto da vontade criadora de Deus. Como defende Potâmio de Lisboa, em fidelidade à ortodoxia de Niceia, o fato de haver uma ordenação no seio da Trindade não significa que haja uma distinção de substâncias[62].

Ao contrário da racionalidade da metafísica da degradação e da queda, a racionalidade metafísica da criação remete para uma causa divina da qual resultou o mundo como realidade boa, pelo que o mal não pode adquirir

---

[59] Cf. *ibidem*, p. 437.

[60] Cf. *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.3, p. 481.

[61] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, p. 437.

[62] Cf. Potâmio de Lisboa, *Epistula ad Athanasium*, 6, in Isidro Lamelas, José António Gonçalves, *Potâmio: Obras*, p. 92.

proporções metafísicas como na perspetiva gnóstica do maniqueísmo, mas é considerado como resultado da liberdade humana que contém as raízes da virtude e do pecado. Se o mundo material representa para a gnose o último estádio da imperfeição e da degradação de que importa a libertação, para a perspetiva cristã o mundo constitui-se como a realidade outra em abertura e desenvolvimento para o infinito[63].

Na perspetiva gnóstica, a mesma necessidade que deu origem ao múltiplo do mundo e dos homens preside à necessidade de regresso destes à sua condição originária em que se diluirão no *Absolutus*, a qual é garantida para os *pneumáticos*, possível para os *psíquicos* e impossível para os *hílicos* a não ser após sucessivos processos de reencarnação. Mas neste processo salvífico não há lugar para o dom e para a graça, como não há lugar para o esforço e para o mérito. Para a teologia cristã só se pode falar de libertação do pecado de que o homem é o autor, pois o cosmos é uma realidade com que ele está em comunhão na esperança da consumação escatológica final[64].

O pensamento judaico-cristão do Renascimento é herdeiro deste debate pela recuperação das categorias gregas da imortalidade da alma pré-existente e das categorias gnósticas de libertação da alma do cárcere da realidade corpórea, com vista ao regresso à condição da unidade divina perdida, bem como das categorias milenaristas e joaquimitas de instauração do Reino de Deus na terra, reduzindo a transcendência à imanência. Também a contemporaneidade é herdeira deste debate, através de autores como o filósofo português Leonardo Coimbra, entre a visão histórica e sacramental do mundo, concebido como fruto da superabundância do amor criador de Deus, e a visão gnóstica do mundo, concebido como fruto de uma ação maligna e de uma cisão degradativa de Deus. A sua teoria cosmológica, que encerra a noção platónica de uma preexistência dos mundos espirituais e das almas e a noção neoplatónica e cristã da queda ou cisão na relação de comunhão originária com o Ser, parece indiciar uma presença das ideias gnósticas, que afirmam a relação entre o esforço teorético, contemplativo e ético do homem e a providência da Graça de Deus, como condição de libertação do homem desta situação existencial de êxodo para a plenitude espiritual da Origem.

Leonardo Coimbra partilha a ideia grega de regresso ao Bem da Origem, mas introduz os elementos cristãos da ação criadora de Deus e do contínuo desenvolvimento do Mundo para a plenitude relacional do Paraíso futuro. Não se trata de um regresso ao mesmo do passado no sentido de um regresso necessário e imanente de toda a realidade criada e plural à unidade espiritual e indiferenciada da Origem, nem se trata do regresso da condição finita do

[63] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, p. 440.

[64] Cf. *ibidem*, p. 441.

pecado e da morte ao mesmo das relações preexistentes e puramente espirituais das consciências com Deus-Consciência, mas trata-se de um regresso ao estado escatológico do Paraíso futuro que engloba o projeto da criação da realidade corpórea material das cores e dos cheiros, dos sabores e dos sons, em que, como refere Eduardo Abranches de Soveral, nessa vida futura permanecerão as raízes que nos prendem à natureza, e continuaremos a ver as cores do arco-íris e a sentir o perfume das violetas, mas já sem estarmos sujeitos às necessidades materiais[65].

Samuel Dimas

[65] Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Ensaio Sobre a Sexualidade», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 123.

I PARTE

MORTE E IMORTALIDADE NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE JUDAICO-CRISTÃS DO RENASCIMENTO

INTRODUÇÃO
As filosofias da imortalidade e da Nova Criação do pensamento hebraico e cristão no contexto do humanismo renascentista

Palavras chave: Renascimento, humanismo, teologia hebraica, teologia cristã, filosofia hebraica, filosofia cristã, fé, razão, revelação, espiritualidade, mística, criação, salvação, redenção, imortalidade da alma, ressurreição do corpo, utopia, escatologia, reforma luterana, fé e obras, liberdade, providência, justiça, juízo universal, Paraíso Terreal, Paraíso Celestial, sacramento do mundo, desmitificação, Filosofia da História, inquisição, cristãos novos

A. A procura de conciliação entre a fé e a razão, a revelação e a filosofia, no pensamento hebraico renascentista sobre a criação e a salvação do homem e do mundo

A investigação apresentada na primeira parte deste estudo refere-se à relação entre o pensamento filosófico e religioso da cultura portuguesa do Renascimento nos ambientes espirituais do judaísmo e do cristianismo. Iremos situar o pensamento judaico-cristão no contexto cultural naturalista da modernidade e do seu dinamismo de secularidade, sublinhando os aspetos relativos à relação entre fé, razão e ciência. O primeiro capítulo apresenta a reflexão filosófico-teológica dos autores hebraicos mais significativos do Renascimento às Luzes em Portugal, em relação aos temas da criação divina e da imortalidade da alma.

Nos séculos XIV e XV dá-se o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna. No plano político desfaz-se a união das sociedades cristãs sob o único soberano religioso e a aceitação da fé como base da ordem civil (Sacro Império Romano) e no plano cultural começa a debilitar-se a harmonia entre a fé e a razão, a religião e a filosofia. A razão começa a proclamar a sua autonomia

e tende a desfazer-se o encontro da filosofia grega com o cristianismo, desenvolvido na patrística pela síntese com Platão e na escolástica medieval pela síntese com Aristóteles.

No entanto, na cultura portuguesa esta fratura não é muito acentuada. A cumplicidade entre a filosofia grega e os pensamentos religiosos hebraicos e islâmicos, anteriormente desenvolvida no contexto cultural do al-Andalus, também tende a diminuir, mas trata-se de uma relação tensional entre a racionalidade e a revelação que nunca chegou a desaparecer e da qual emergem grandes vultos da filosofia ocidental, como, por exemplo, o judeu português Leão Hebreu, que considera a filosofia de Platão como a mais adequada à sua teologia mosaica, segundo a qual nenhum nome criado pela mente humana pode abarcar as propriedades do Sumo Deus que, tal como também defendem Moisés, Avicena e Algazel, está acima da Sapiência ou do Primeiro Intelecto que contém todas as essências e formas do Universo:

> Diz que o Sumo Deus (a quem chama, uma vez por outra, Sumo Bem) está acima do Primeiro Intelecto, ou seja, é a fonte de que o Primeiro Intelecto emana; e diz que não é Ente, mas sim um Sobreente, pois a Essência Primeira é o primeiro Ente e o Primeiro Intelecto é a Primeira Ideia, e tão oculto o acha à pura, abstrata mente humana, que com dificuldade encontra um nome para lhe dar, a ponto que as mais das vezes lhe chama Ipse, sem outra designação apropriada, receando que nenhum nome que a mente possa criar e língua material possa proferir abarque alguma propriedade do Sumo Deus.[1]

Na cultura do Renascimento, a renovação espiritual do homem é procurada muitas vezes, não ao nível desta pura ligação com Deus transcendente, enunciada por Leão Hebreu, mas no âmbito dos poderes humanos e da sociedade mundana. Uma renovação baseada naquilo que é produzido pelo homem, ou seja, as artes, a técnica, a ciência, realidades que fazem do homem um ser especial na Terra e que o fazem semelhante a Deus. O homem procura recuperar da época clássica o espírito de liberdade pelo qual reivindica a sua autonomia de ser racional que se reconhece como intimamente ligado ao mundo natural e à História. É dada uma nova importância à personalidade humana, no reconhecimento de que cabe a cada um forjar o seu destino no mundo em que está inserido. O homem reconhece-se como um ser racional e finito, cuja integração na natureza e na sociedade não constitui uma condenação nem um exílio, mas, ao contrário, um instrumento de liberdade, pelo que pode obter na natureza e na sociedade a sua felicidade.

É nesta perspetiva da valorização da liberdade humana que se desenvolve a filosofia de Isaac Cardoso, filho de cristãos-novos de Celorico da Beira

[1] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, tradução de Giacinto Manuppella, Lisboa, INCM, 2001, pp. 377-378.

que pertenciam ao mundo do criptojudaísmo marrano peninsular. Podemos destacar o livro sexto da sua obra *Philosophia Libera*, que, na linha do humanismo renascentista de Francesco Pico della Mirandola, exalta a dignidade e excelência do Homem, identificando-o como um animal divino, porque é composto de razão e constitui a síntese da criação (*microcosmos*), vivendo com as plantas, sentindo com os animais e compreendendo com os anjos. Criado à imagem e semelhança de Deus, pela alma racional, o homem não é bom por natureza como as outras criaturas, mas por eleição, em que, quer a bondade, quer a malícia são realizações da sua liberdade. Através desta faculdade, que é o que de mais divino e precioso possui, o ser humano pode participar da sabedoria, da santidade e da justiça divinas numa permanente contemplação do céu que é a sua verdadeira origem[2].

O Renascimento propõe um novo modo de pensar e agir que passa da perspetiva medieval teocêntrica, que tinha Deus como o centro das preocupações humanas, para uma perspetiva antropocêntrica, em que a natureza e o homem passam a ser o centro das atenções. O pensamento de Uriel da Costa representa bem este movimento naturalista e imanentista, com a recusa da imortalidade da alma humana e a afirmação de que esta não se distingue da alma animal. Postulando a coincidência entre Deus criador e a natureza, Uriel da Costa situa-se no contexto do modernismo racionalizante da filosofia judaica da diáspora que encerra uma visão imanentista e gnóstica da realidade que irá ter em Espinosa uma das suas expressões mais eloquentes. Esta sua posição de monismo absoluto e de divinização naturalista do homem, que resulta da dificuldade em conciliar a lei natural com a lei divina, o mal do mundo com a bondade divina, viria a ser criticada pelo seu amigo Samuel da Silva na obra *Tratado da Imortalidade da Alma*. Nela critica o facto de Uriel ter reduzido a alma humana, como respiração do espírito, e a alma do animal, como respiração natural, à realidade única do espiráculo vital inerente à condição natural da criatura, sem ligação com o céu mas apenas com a realidade corpórea da existência. Não é aceitável por Samuel da Silva a interpretação que Uriel da Costa faz da passagem profética de Ezequiel 37, 1-14, em que nega a ideia de ressurreição, considerando nesse passo que por «mortos» se deve entender o «povo vivo» em cativeiro, e que o tornar à vida é apenas a libertação dessa condição de opressão[3]. Afirmando a importância de dominar a língua hebraica para fazer uma correta leitura do texto sagrado e recorrendo à exegese rabínica e até ao preceituário cabalístico, Samuel da Silva considera que Deus no princípio criou o mundo e no fim o julgará, redimindo os homens com a sua misericórdia e dando-lhes a vida imortal[4], num novo mundo que há-de vir.

---

[2] Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VI, q. 1.

[3] Cf. Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, cap. XX II, Lisboa, INCM, 1982, p. 112.

[4] Cf. *ibidem*, p. 116.

O pensamento de Samuel da Silva ainda é o da obediência da filosofia à teologia, na linha daquilo que predominara na Idade Média, em que a preocupação cultural e religiosa estava centrada no mundo sobrenatural e a existência humana era concebida como a preparação para a outra vida na qual se realizaria o destino de cada um pela graça de Deus. Nesta mundividência, a natureza apenas tem dignidade na medida em que é o espelho que reflete a misteriosa e transcendente realidade de Deus. A religião é a depositária da verdade revelada e, por isso, faz a mediação entre a terra e o Céu. A ela compete formar as almas e ordenar toda a esfera da atividade humana. O crer é posto como condição necessária do entender e a filosofia é concebida como serva da teologia. Como refere Samuel da Silva, a filosofia nasce como filosofia, mas morre mistério dissolvida na verdade do amor misericordioso e do amor de justiça.

Podemos dizer que a filosofia de Leão Hebreu também se situa neste plano metafísico redentor, segundo o qual o Mundo foi produzido pelo Sumo Criador mediante o amor e à imagem da sua Suma Beleza, com o objetivo de que todas as realidades inferiores atinjam o maior grau de perfeição e beleza[5]. O seu pensamento não se restringe ao plano da realidade natural e encerra uma soteriologia ao considerar que o Sumo Deus não quis ser apenas a causa eficiente ou produtora do mundo, como também a causa formal, conservando-o na sua existência, e a causa final, reconduzindo-o a si mesmo que é a última perfeição[6]. Adotando a perspetiva grega do tempo circular, considera Leão Hebreu que toda a realidade que saiu da pura e belíssima unidade divina tem como objeto retornar a ela em imensa plenitude e infinita deleitação, consumando a perfeição e felicidade de todo o Universo: «o amor nasceu no universo, primeiro para dilatar gradualmente a sua atividade produtiva, e depois para o tornar bem-aventurado com sua deleitação, promovendo a sua união com o Sumo Bem, seu primeiro Princípio»[7]. A salvação da criatura dá-se no regresso à unidade com o Criador, graças ao auxílio e iluminação da alma intelectiva pelo amor e beleza da Divindade: «A atuação do amor de Deus em causar a nossa felicidade e a de todo o Universo é tal qual a obra do Sol em causar que nós vejamos»[8].

Mas regressando à caracterização cultural da época destes autores, podemos dizer que, de uma maneira geral, o mundo moderno irá definir-se pela recusa do teocentrismo e da autoridade eclesiástica, afirmando a autonomia do mundo da cultura em relação à realidade divina. Dá-se a supremacia da evidência racional na procura da verdade, a consciência do valor absoluto da pessoa humana e a afirmação do seu poder soberano no mundo. Há uma laicização gradual da cultura em que a vida e a natureza são valorizadas por si

[5] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 396.
[6] Cf. *ibidem*, p. 399.
[7] Cf. *ibidem*, p. 407.
[8] *Ibidem*, p. 410.

mesmas. A amplidão do Universo estimula a insaciável ambição de conhecer e de poder. Esta mudança vai realizando-se em diversos planos.

Em termos políticos, com a queda da *res publica christiana* e o enfraquecimento do poder político do papado, surgem os Estados nacionais, em que há mais liberdade e se procura mais o bem-estar material do que o espiritual. A atenção dos governantes está mais voltada para os seus súbditos e para o interesse próprio do que para Deus e para a Igreja. Esta nova conceção do Estado é teorizada na obra *O Príncipe* de Maquiavel, em que para vencer a corrupção o Estado deve ser visto como força e poder de coerção, como vontade dominadora que se impõe mais pelo temor do que pelo amor. Os Estados são criados pela virtude e sabedoria de poucos homens superiores que são capazes de conceber uma ordem política.

Pela autonomia da razão e pelo processo de secularização, a procura de organizar uma sociedade diferente da feudal e cristã segue dois caminhos distintos: a linha mais pragmática do realismo político, representada por Maquiavel na sua obra *O Príncipe* de 1513 e a linha da intenção ética do pensar utópico, representada por Thomas More na sua obra *Utopia* de 1516. O pensamento utópico da Modernidade tem a sua génese na síntese entre o messianismo profético de Israel, com a sua exigência ética e a promessa de instauração do futuro Reino de Deus com a realização das espectativas de paz e justiça, e o pensamento grego, que acrescenta à ética humanista os mitos da Idade de Ouro e da Cidade ideal. A utopia moderna nasce como uma escatologia secularizada[9], no sentido em que a sua ficção é uma secularização dos ideais representados miticamente e mistericamente na imagem teocêntrica do Reino de Deus e na noção histórica e linear de tempo que aponta para um futuro sobrenatural de plena felicidade. A visão utópica da Ilustração assenta na filosofia da história, tendo como pilar a noção de progresso. É neste ambiente utopista que Menassé ben Israel desenvolve a sua messianologia, na convicção de que a Nova Jerusalém será edificada e haverá paz perpétua e universal, mesmo entre os animais, como no Paraíso, e não haverá mais sofrimento e mais morte. No mesmo sentido, também a teologia da esperança de Samuel Usque aponta pra a glória de Jerusalém, restaurada pelo socorro divino: a morte é transitória, o que permanece é a vida, porque a alma é imortal[10].

Para Thomas More, a forma ideal de Estado consiste na sua natureza racional e propõe uma ordem social em que a propriedade privada é abolida. A terra é cultivada por todos de acordo com uma determinada escala temporal. Para além disso, todos têm o seu ofício e há uma categoria de magistrados

[9] Cf. José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, p. 99.

[10] Cf. Jesué Pinharanda Gomes, «Filosofia e Teologia na diáspora do séc. XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol II., Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 257.

que velam para que ninguém se entregue ao ócio. Mas os cidadãos da ilha de *Utopia* apenas trabalham seis horas, dedicando o resto do tempo às letras e ao divertimento. Nesta cultura todos subordinam os interesses particulares à utilidade comum e cultivam as ciências positivas e a filosofia, completando os conhecimentos racionais com os princípios religiosos, pois o conhecimento por si só é insuficiente para conduzir o homem à verdadeira felicidade. Os princípios religiosos reconhecidos pela razão são os da imortalidade da alma, destinada por Deus à felicidade, o prémio e o castigo depois da morte, de acordo com o comportamento em vida. A caraterística fundamental da *Utopia* é a tolerância religiosa, em que todos reconhecem a existência de um Deus criador do Universo e autor da sua ordem providencial, mas cada um reconhece-o e venera-o à sua maneira numa coexistência pacífica entre diferentes credos religiosos[11].

Para Thomas More, a República utópica é um Estado conforme à razão, no qual os próprios princípios religiosos são apenas aqueles que a razão está apta a aceitar, mas é comparada pelo filósofo cristão Heitor Pinto à república imaginada por Platão que nunca foi nem há-de ser na existência terrena, ficando reservada essa perfeição apenas para a realidade escatológica da glória celestial[12]. É notória na cultura portuguesa da época a distinção entre utopia e escatologia, estando a fábula moderna, como refere João de Barros, ao serviço da arte de bem governar, prefigurando na Terra a cidade perfeita do Céu. Como refere Frei Heitor Pinto, não sendo a justiça perfeita neste mundo, deve ser imagem da Justiça absoluta de Deus revelada no Evangelho, que será assegurada no dia do Juízo final, isto é, imagem da justiça perfeita do Reino de Deus instaurado no Paraíso Celestial, de acordo com o mérito da ação moral praticada nesta vida[13].

Trata-se de uma época em que, como sublinha o humanista André de Resende, a dignidade e a verdadeira glória não podem assentar na linhagem ou nos títulos herdados de nobreza social, mas sim no mérito e na vontade individual, pelo que muito se valoriza o conhecimento e o estudo das letras, que se sobrepõem ao sangue e às armas, constituindo-se como o índice mais importante na definição da liberdade humana[14]. Assim, em termos científicos e geográficos, não podemos deixar de destacar a descoberta da imprensa, que veio facilitar a difusão da cultura, tornando acessíveis às classes menos favorecidas as obras dos escritores de todos os tempos e não podemos deixar

[11] Cf. Tomás Morus, *A Utopia*, trad. de José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1978, p. 148.

[12] Cf. Frei Heitor Pinto, «Dialogo da Iustiça», cap. IV, in *Imagem da Vida Christam*, tomo I, Lisboa, Tipografhia Rollandiana, 1843, p. 170. [*Imagem da Vida Cristã*, introdução de José V. de Pina Martins, Porto, Lello & Irmão, 1984]

[13] Cf. *idem, «Dialogo da Tranquillidade da Vida»*, cap. XXIV, in *Imagem da Vida Christam,* tomo II, Lisboa, Typografhia Rollandiana, 1843, p. 164.

[14] Cf. André de Resende, *Oração de Sapiência (Oratio pro Rostris)*, 1534, introd. de A. Moreira de Sá e trad. de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1956, p. 33.

de destacar a descoberta do Novo Mundo e das rotas para o Oriente, contribuindo para o acentuar do reconhecimento da beleza e grandeza da natureza e do homem. O desenvolvimento técnico de instrumentos como o telescópio e o microscópio viria a ser decisivo para a evolução científica e a aplicação do novo método da observação e da experimentação.

Através do uso científico de um instrumento que tinha surgido no âmbito da mecânica e que tinha sido bem acolhido no contexto militar, mas ignorado pela ciência académica, Galileu pôde observar o Céu e descobrir, por exemplo, que havia montanhas e vales na Lua, descobrir que para além das estrelas visíveis, havia muitas outras, fazendo com que o Universo aumentasse de tamanho. Como explica na sua obra *Sidereus Nuncius*, publicada em Veneza em 1610, este instrumento permitiu que através da experiência sensível se chegasse à certeza de que a Lua não está revestida de uma superfície lisa e plana, mas sim escarpada e desigual com montanhas e vales profundos[15].

Esta descoberta é de grande relevância para a época, pois destrói a tese da distinção entre corpos celestes divinos e perfeitos e corpos terrestres corruptíveis, que fundamentara a cosmologia aristotélico-ptolemaica. A imagem do Universo não só se amplia através da observação das Galáxias, das nebulosas e das estrelas fixas, mas a imagem do Universo muda, porque o mundo sublunar deixa de ser distinto do mundo lunar. Para além disso, Galileu observa muitas outras coisas que confirmam a teoria de Copérnico, como por exemplo, a certeza de que todos os planetas recebem a luz do Sol e de que as estrelas fixas são luminosas por si e de que no próprio Sol se produzem mutações e alterações, ao contrário da conceção de Aristóteles que defendia a imutabilidade dos céus.

Em contraposição, o pensamento hebraico de Leão Hebreu, de um século antes, ainda se desenvolve no contexto da cosmologia antiga da realidade incorpórea e espiritual da «alma do mundo» (grau de beleza em que as formas estão em profusão e diversidade ordenada) que está entre a realidade natural corpórea (grau de beleza das formas naturais do mundo inferior distribuídas pelos diversos corpos e sujeitas à geração e corrupção) a realidade do Intelecto Primeiro (grau de beleza em que as formas estão na mente do Arquiteto divino em pura união abstrata de matéria)[16], dividindo o Universo em três níveis: o mundo inferior e terrestre da geração e da corrupção, o mundo celeste do contínuo movimento e o mundo espiritual angélico ou divino da pura visão intelectiva[17]. A alma racional, que contém as formas da beleza, é imagem da alma do Mundo, tal como o intelecto puro que reluz em nós é imagem do Intelecto puro divino, vincado pela unidade de todas as *Ideias*: pelos olhos do intelecto podemos vislumbrar a suma beleza do Intelecto

[15] Cf. Galileu Galilei, *Sidereus Nuncius, O Mensageiro das Estrelas*, trad. de Henrique Leitão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p. 156.

[16] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 355.

[17] Cf. *ibidem*, p. 246.

Primeiro, e pelos olhos da alma racional, podemos ver as formas coordenadas da beleza da alma do mundo[18].

Assim, Leão Hebreu refere-se ao Universo, que na linguagem de Averróis e de Aristóteles é constituído por esferas, e refere-se a Deus, que para esses filósofos move a esfera suprema[19], num céu que é eterno e incorruptível, não gerado, sem compostos e contrários: «[…] e o céu vê-se que não tem contrário, porque é impassível, imutável em substância e qualidade e a sua figura redonda entre todas as outras figuras é a única que não tem contrário»[20]. Mas recusando a cosmologia aristotélica da eternidade de todo o Mundo, Leão Hebreu procura conciliar a tese da Sagrada Escritura da criação *ex nihilo* por livre omnipotência divina e por graça misericordiosa com a tese platónica da produção do mundo no tempo a partir do caos eterno:

> Admitimos que, naturalmente, de nada não se pode fazer coisa alguma, mas pensamos que milagrosamente, por omnipotência divina, as coisas podem fazer-se do nada: não que o nada seja matéria das coisas, como o madeiro de que se fazem as imagens, mas sim, que Deus pode fazer as coisas *ex novo*, sem preexistência de matéria alguma. E dizemos que embora o céu e a matéria primeira sejam por natureza ingeneráveis e incorruptíveis, todavia, por omnipotência divina, na criação absoluta foram no princípio criadas milagrosamente do nada; e que embora a recíproca geração das coisas, o movimento circular e o tempo repugnem, por natureza, o ter princípio, sempre o tiveram na criação maravilhosa, porque são consequentes da matéria primeira e do céu, os quais foram criados *ex novo*.[21]

Para Platão, o Caos, ou substância material comum informe, foi criado *ab aeterno* por Deus, e o mundo com as suas partes foi feito e formado por Deus *ex novo* no ato da Criação. Para Leão Hebreu, Platão defende que todo o corpo formado é feito da matéria informe, incluindo o Sol, o Céu e as estrelas: «os anjos têm matéria incorpórea e intelectiva, os céus têm matéria não sujeita a corrupção sucessiva, e os inferiores têm matéria gerável e corruptível»[22]. Nesta linha, para o filósofo judaico português, o mundo é temporal e eterno ao mesmo tempo, porque tem princípio no tempo e está destinado a não ter fim, resplandecendo o eterno benefício na sua eterna conservação por meio do amor. Deus com amor desiderativo criou e enformou o mundo à semelhança da Beleza ou Essência divina:

---

[18] Cf. *ibidem*, pp. 357-358.
[19] Cf. *ibidem*, p. 270.
[20] Cf. *ibidem*, p. 277.
[21] *Ibidem*, p. 278.
[22] *Ibidem*, p. 283.

> Do resplendor da divina beleza amada, foi produzido o intelecto primeiro universal com todas as Ideias, pai e «forma» do universo, e marido e amado do Caos; e da clara e sábia mente divina amante foi produzido o Caos, mãe do mundo, enamorada e mulher do intelecto primeiro; e do excelso amor divino, que nasceu destes dois, foi produzido o amoroso universo, que assim nasceu do Intelecto, pai, e do Caos, mãe.[23]

De acordo com esta metafísica, a beleza dos corpos naturais é imagem da beleza formal que se encontra em Deus, Suma Beleza: «(…) aquelas formas que tornam belos os corpos naturais é claro que se encontram muito mais belas na mente do sumo Artificie ou Arquiteto do mundo, isto é, no intelecto divino, porque aí estão todas juntas, abstratas de matéria, de mutação ou alteração de qualquer espécie de divisão (…)»[24]. De forma distinta desta íntima relação entre a teoria do belo e o Deus das religiões, a cultura moderna vai passar a entender a arte, não apenas no sentido religioso, mas cultivada por si mesma como ato e valor estético, apreciada como pura expressão da beleza e não apenas como meio de chegar a Deus ou como forma de Deus se manifestar, julgada e valorizada segundo regras estéticas e não apenas como uma referência a uma ordem extrínseca religiosa ou política.

A partir de Descartes há uma migração do problema estético do domínio da coisa-objeto para o domínio do cogito-espírito. Com a Modernidade, já não se trata de entender a natureza do objeto belo, mas de compreender a função espiritual que acompanha a formulação do juízo estético sobre a beleza da coisa. A reflexão centra-se na consciência e conhecimento estéticos e não tanto nas obras de arte. Para Baumgarten a estética é uma forma de conhecimento intermédio entre a sensação e o intelecto, constituindo-se como nova ciência filosófica, de ordem sensitiva, contraposta à pura lógica racionalista[25].

A autonomia da razão e da iniciativa inteligente e a valorização da dimensão subjetiva e emocional das vivências traduzem-se no reconhecimento de que o homem é capaz de planear a sua própria existência individual na concretude histórica e mundana. Há um naturalismo humanista com a revalorização do prazer e da vida ativa em desfavor da vida contemplativa e com a revalorização da filosofia moral em desfavor da filosofia metafísica. O estudo da política de Aristóteles é feito com renovado interesse. Da mesma maneira é valorizada a tolerância religiosa, a paz religiosa. No reconhecimento da relação essencial entre o homem e a natureza, o humanismo renascentista

---

[23] *Ibidem*, p. 294.

[24] Cf. *ibidem*, p. 356.

[25] Cf. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einege Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983, § 116.

promove o método da ciência experimental e da observação da natureza, criticando o modelo da física aristotélica e o modelo da metafísica escolástica.

Esta nova situação cultural de separação entre a fé e a razão, iniciada no termo da Idade Média com Guilherme de Ockham, irá provocar uma alteração na experiência religiosa e na tematização dos seus problemas, que tendem a situar-se já não tanto no âmbito da lógica, mas mais no contexto da mística. A ilustrar esta posição, podemos citar Mestre Eckhart (1266-1327), dominicano da província alemã, discípulo de Alberto Magno e contemporâneo de Ockham, que recorre à fé como meio exclusivo para falar das coisas divinas porque a razão não tem capacidade para descrever os atributos de Deus. De acordo com este ambiente cultural, entre o século XIV e o século XV dá-se a divisão da Teologia em especulativa, moral e mística[26].

A partir de Eckhart e Dionísio Areopagita, a Teologia mística apresenta-se como uma forma de conhecimento afetivo e subjetivo de Deus. Trata-se de um conhecimento amoroso no caminho da alma para Deus, que encerra três vias: purgativa, iluminativa e unitiva. É nesta perspetiva que se insere a mística do século XVI de autores, como o eremita agostiniano Frei Sebastião Toscano, cuja obra *Mystica Theologia* tem por objetivo ensinar o caminho para o reino definitivo do céu[27], como Frei Tomé de Jesus, para quem Jesus Cristo é o Espelho da glória celestial[28], ou como Frei Agostinho da Cruz, que tem na esperança do céu o tema central da sua obra[29]. A distinção entre a via especulativa e a via mística está bem presente na obra *Desengano de perdidos* de D. Gaspar de Leão: por um lado, a via especulativa ou *via escolástica* desenvolve-se no plano do entendimento, em que a apreensão de Deus realiza-se através da beleza e ordem das criaturas[30]; por outro lado, a *via mística Teologia* desenvolve-se no plano do *amor unitivo*, em que se procura apreender Deus em si próprio na realidade da sua natureza espiritual[31].

---

[26] Cf. Pierre Adnès, «Mystique (XVIe – XXe siècles)», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fasc. LXVIII-LXIX, Paris, Beauchesne, 1979, col. 1922; Armando de Jesus Marques, «Do conceito de Teologia Mística na Idade Média e no Renascimento», in *Actas do Congresso Histórico de Portugal Medievo*, III, Braga, 1965, pp. 21-41; Robert Ricard, «L'influence des "mystiques du Nord" sur les spirituels portugais du XVIe et XVIIe siècle», in *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1970, pp. 205-221.

[27] Fr. Sebastião Toscano (O.E.S.A.), *Mystica Theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao Ceo cõforme a todos os estados da vida humana*, Lisboa, em casa de Francisco Correia, 1568, Livro I.

[28] Cf. Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, vol. 2, Lisboa, A. J. Fernandes Lopes, 1865, p. 163.

[29] Cf. Joaquim Mendes dos Remédios (ed.), *Obras de Fr. Agostinho da Cruz*, conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora, Coimbra, França Amado, 1918.

[30] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXIV, introd. Eugénio Asensio, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958, p. 293.

[31] Cf. *loc. cit.*

Se em Tomás de Aquino há uma identificação de Deus com o ser e o pensamento, mas com prioridade do ser em relação ao pensamento, em Eckhart e em muitos dos seus discípulos há uma inversão desta perspetiva que viria a ser típica do subjetivismo da modernidade, dizendo que o pensamento é o fundamento do ser. As criaturas são finitas porque o conhecer não se identifica com o seu ser. A união do homem com Deus realiza-se pelo intelecto e pela contemplação, por via de uma aproximação a essa identidade que existe em Deus entre o ser e o conhecer, que tem no Logos ou no Verbo de Deus, o mediador desta união. O melhor meio para a elevação a Deus é a união mística da alma com Cristo, que é a encarnação do Verbo de Deus: quem é no amor de Cristo é em Deus[32].

A modernidade tende a remeter os assuntos cristológicos, soteriológicos e escatológicos para o plano exclusivo da subjetividade mística, mas sem êxito, pois, como podemos verificar nesta investigação, encontramos o debate sobre os fins últimos do homem e a mediação de Cristo na filosofia e na teologia especulativa de diversos autores do período do Renascimento às Luzes. Na época contemporânea a reflexão escatológica surgirá com um novo vigor e uma nova maturação especulativa, não apenas no âmbito teológico, mas também no plano filosófico, como teremos oportunidade de analisar no terceiro volume deste projeto.

O reconhecimento da inadequação entre o conhecer e o ser e o reconhecimento da impossibilidade de dizer o divino de forma lógico-conceptual deu origem a duas posições principais que se distinguem do teísmo ou da afirmação da existência de Deus e do ateísmo ou negação da existência de Deus: a) o agnosticismo ou a afirmação de que não é possível demonstrar a existência de Deus como não é possível demonstrar a sua não existência; b) o deísmo ou a afirmação de que, a partir da experiência finita e dos efeitos da criação, não é possível identificar e descrever os atributos do Criador ou do Primeiro Princípio. Por sua vez, estas duas posições dão origem, em muitos casos, a posições fideístas, no sentido de uma reflexão filosófica que não considera a questão de Deus, ficando esta reduzida ao plano da fé, que é associada à irracionalidade, e ficando a religião reduzida ao plano obscuro da esfera privada. Pela filosofia nada se pode dizer de Deus, mas pela fé e pela união mística pode-se conhecer Deus tal como ele é. Este problema acentua-se a partir de Nicolau de Cusa, para quem a realidade divina excede a capacidade humana de a conceber[33]. Esta ideia de que Deus se revela como Mistério e Excesso vai-se aplicando progressivamente, não apenas ao plano especulativo do entendimento, mas também ao plano místico. Mas isso não quer dizer

[32] Cf. Mestre Eckhart, *Sermões Alemães*, vol 2, sermão 64, trad. de Enio Paulo Gischini, Petrópolis, Editora Vozes, 2008, p. 33.

[33] Cf. Nicolau de Cusa, *Dialogus De Deo Abscondito duorum interlocutorum, quorum unus gentilis, alter christianus*, in *Nicolau de Cusa (1401-1464) – De Deo Abscondito*, por Eusebio Colomer, introdução e notas de Júlio Fragata, Braga, Faculdade de Filosofia, 1964, p. 74.

que de Deus nada se possa dizer e conhecer, o que quer dizer é que também o conhecimento da experiência mística é analógico.

Esta noção da desproporção entre a essência divina e a capacidade intelectiva de a receber também está presente em Leão Hebreu para quem a Beleza e a Sapiência do Criador são perfeitas e abstratas de toda a feição corpórea e nós só podemos falar delas com palavras corpóreas, pelo que «o nosso intelecto não pode compreender a Divindade, que o excede infinitamente na sua própria natureza intelectiva»[34]. A visão perfeita é apenas aquela que o Sumo Deus tem da sua própria beleza, mas este reconhecimento não significa em Leão Hebreu uma posição fideísta, porque a sua fé está em permanente cumplicidade com a razão. Explica que o intelecto humano vê a beleza divina em enigmas do universo corpóreo, porque não é capaz de olhar diretamente a Luz, e que o intelecto angélico já vê a beleza divina diretamente, mas, porque está no meio-termo entre o tempo do mundo físico e a eternidade divina, apenas a recebe segundo a sua capacidade limitada, pelo que só a visão do intelecto divino se ajusta ao objeto como se o Sol fulgurante se visse a si próprio[35].

Partindo da noção de Duns Escoto de que Deus é o infinito, Nicolau de Cusa vai concluir a impossibilidade de relação da realidade infinita do ser divino com a realidade dos seres finitos. Como explica na sua obra, o homem pode aproximar-se indefinidamente da verdade por graus sucessivos de conhecimento, mas continua a situar-se no plano finito[36]. Mas a verdade é o ser em grau infinito e, por isso, esta escapará sempre ao esforço realizado para a sua compreensão. Percebe-se aqui a influência das teses da filosofia medieval de Guilherme de Ockham, que declarara a impossibilidade do acesso humano à realidade divina, e do misticismo alemão, que procurará este acesso à margem da racionalidade por via exclusiva da fé, recorrendo à teologia negativa de Pseudo-Dionisio, o Areopagita.

Mas por distinção com Ockham, o filósofo Nicolau de Cusa não parte do empirismo, mas do pressuposto metafísico da incomensurabilidade ou não proporcionalidade da relação entre o conhecer humano e o ser divino na sua transcendência absoluta. Estas ideias estarão presentes em diversas correntes filosóficas, como por exemplo no empirismo deísta e fideísta de David Hume, para quem é impossível conhecer os atributos ou ações do Ser Supremo, a não ser pela experiência que temos das suas operações no curso comum da natureza[37], remetendo as questões religiosas da providência redentora e do estado futuro da justiça divina para o plano da fé[38]. Mas, como já vimos,

---

[34] Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 292.

[35] Cf. *ibidem*, p. 313.

[36] Cf. Nicolau de Cusa, *De docta ignorantia* I, 3.

[37] Cf. David Hume, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002, secção X, n.º 38, p. 141.

[38] Cf. *ibidem*, secção X, n.º 40, p. 142.

estas ideias também estão presentes no seio das próprias teologias filosóficas de religiões como o Cristianismo e o Judaísmo, como se pode verificar no âmbito do problema da essência de Deus em Isaac Cardoso que, na linha de Moisés Maimónides, privilegia a teologia apofática ou o conhecimento negativo. Recorrendo à noção de *Deus absconditus* do profeta Isaías (Is 45), considera que Deus é para si mesmo pura Luz, mas para nós a sua essência é Treva, pelo que de Deus sabemos principalmente que não sabemos[39].

É neste contexto humanista de debate entre as posições que defendem a correlação entre a fé e a razão e as posições que defendem a separação e oposição entre os assuntos religiosos e os assuntos filosóficos e científicos, que devemos situar a reflexão sobre a experiência de Deus e a questão da redenção e da escatologia no pensamento hebraico e cristão da modernidade. Neste sentido, recusando a possibilidade de contradição entre a razão natural e a religião revelada, o pensador judaico Isaac Oróbio de Castro defende que mesmo considerando não ser possível conceber a divindade, ainda assim não podemos acreditar em nada sobre Deus que esteja em conflito com o nosso intelecto e, por isso, acrescenta que a fé não é apenas sustentada pela vontade: só podemos acreditar naquilo que é verdadeiro de acordo com o entendimento da própria razão[40].

Neste sentido, a racionalidade religiosa do pensamento hebraico português do renascimento herda do contexto do al-Andalus o mesmo debate entre uma visão mais próxima do texto revelado da Torah com as teologias da criação a partir do nada por vontade livre de Deus transcendente e uma visão de forte influência neoplatónica com as teologias necessitaristas de Deus imanente. Recusando a tese de Espinosa de que tudo é produzido por uma necessidade inexorável e de que o mundo é eterno, o pensador judaico Oróbio de Castro insere-se na primeira posição. Assim, explica que não se pode confundir a essência com a existência, reduzindo Deus à Natureza, e defende que Deus criou o que antes não existia por vontade livre e não por uma lei imanente necessária, à maneira do logos grego[41]. Numa clara oposição ao Cristianismo, que por via da apropriação de conceitos gregos procura estabelecer a natureza da relação divina, o pensador judaico considera que o mistério da Trindade é insustentável e afirma que a noção de filiação divina de Cristo, a adoração da Cruz e do pão da Eucaristia são formas de idolatria. Ao contrário do Cristianismo que, alegadamente, se preocupa apenas com a redenção espiritual da vida no outro mundo, a judaísmo de Oróbio de Castro destaca que não se pode esquecer a redenção material que será instaurada

[39] Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VII, q. 1.

[40] Cf. Yosef Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo – A História de Isaac Oróbio de Castro,* trad. de Henrique de Araújo Mesquita, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2000, p. 330.

[41] Cf. Isaac Oróbio de Castro, *Certamen Philosophicum*, axioma 3, in *Memórias da Academia das Ciências*, vol. 2, 1937, pp. 253-300.

quando vier o Messias, humilde e santo, príncipe da paz e médico do corpo e da alma.

De forma distinta, numa perspetiva neoplatónica, podemos identificar a filosofia imanente do amor de Leão Hebreu que, como defende Joseph Klausner, por via de uma influência da via gnóstica da *Cabala* e das filosofias de Fílon de Alexandria, apresenta a dimensão cósmica do amor divino que no coração do mistério do Ser une o Criador com as criaturas[42]. No entanto considera João J. Vila-Chã que Leão Hebreu não deixa de se inserir no paradigma judaico, porque esta relação ontológica é entendida no sentido dialógico em que Deus chama e o homem responde na sua liberdade, numa tensão entre a transcendência e a imanência que parece procurar evitar os extremos do dualismo e do monismo: «O amor aparece aqui não só como algo transcendente ao mundo, isto é, como um princípio localizado no domínio das ideias, mas sobretudo como força universal e imanente a repassar todos os degraus na hierarquia do ser»[43].

Na obra *Diálogos de Amor*, o amor é apresentado por Leão de Hebreu como a causa da origem do mundo e da sua redenção, no sentido de uma clara superação da realidade sensível. É através da alma e do conhecimento puramente intelectual que se dará a contemplação divina e o acesso abstrato às ciências de Deus: o fim do homem é beatificar-se na contemplação divina e na vida imortal do paraíso de Deus[44]. O amor é concebido, no plano superior, como uma experiência mística e redentora de alcance sagrado e escatológico, que proporciona o regresso do homem a Deus. O autor parte da noção judaica de que tudo é criado por Deus e da noção neoplatónica de que a totalidade do Universo se encontra em processo de regressar a Deus pelo dinamismo de uma verdadeira cadeia de amor. Para tal, defende Leão Hebreu que é necessário que nos desprendemos das belezas e paixões materiais e corpóreas e as amemos apenas na medida em que nos levam ao conhecimento e ao amor das perfeitas belezas incorpóreas, das belíssimas inteligências motoras dos corpos celestes e da Suma Beleza que dá toda a beleza, vida, inteligência e existência, atingindo a suprema felicidade e a bem-aventurança final com o regresso à deleitável união do pleno Amor divino:

> Na verdade, quando o nosso conhecimento atingir a suma beleza e o Sumo Belo, o nosso amor por Ele será tão ardente que repudiará qualquer outra coisa para amar só a Ela e a Ele com todas as forças da nossa alma intelectiva unidas na sua pura mente. Mediante isto tornar-nos-emos belíssimos, pois os amantes do Sumo Belo são

[42] Cf. Joseph Klausner, «Don Jehudadh Abarvanel e la sua Filosofia dell'Amore», in *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII (1932), pp. 495-508.

[43] João J. Vila-Chã, «Leão Hebreu (Judah Abravanel)», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, volume III, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 244.

[44] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos de Amor*, p. 332.

> grandemente belificados pela sua suma Beleza, e então fruiremos da sua união suavíssima, que é a suprema felicidade e almejada bem-aventurança dos espíritos mais esclarecidos e dos intelectos puros.[45]

Apesar deste dualismo, que se afirma na ideia da doce morte dos bem-aventurados que, contemplando com supremo anseio a beleza divina, abandonaram o corpo[46], e de forma paradoxal, a presença do pensamento judaico também se manifesta na forma como o filósofo se opõe ao pessimismo gnóstico e a Platão, que atribuía ao amor um grande «démon»[47] e menosprezava as belezas corpóreas[48], afirmando o amor de Deus para com todas as coisas que criou e o desejo de que elas atinjam o mais alto grau de perfeição[49] ou a união com a sua divindade[50], no sentido de uma redenção cósmica universal, que significa o retorno do Universo à Divindade em que teve origem:[51]

> O amor divino é inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o universo por Ele produzido, com retorno deste à união com a sua suma Beleza; e a sua deleitação está na perfeita união da sua imagem com Ele próprio, e do Universo, seu produzido, com o Produtor. Por isso diz David: «Deleita-se o Senhor nos seus efeitos», pois naquela união da criatura com o Criador consiste não só o deleite e a salvação da criatura (…), como também consiste naquela união o deleite divino relativo pela felicidade do seu efeito. [52]

De forma distinta deste judaísmo de matriz sapiencial, mais permeável à noção platónica de imortalidade da alma, Isaac Cardoso, na linha do judaísmo de matriz profética, vai recusar esta ideia grega do eterno retorno e do regresso das almas à sua condição originária pré-existente e vai afirmar a noção da ressurreição da carne pelo poder de Deus[53]. No entanto, reconhecendo que a ressurreição dos mortos é exclusivamente humana, não deixa de admitir que toda a realidade corruptível da condição terrena poderá ser recriada de novo pelo poder de Deus, ideia que na leitura naturalista do séc. XVII era explicável em contexto deísta pela observação de processos de regeneração natural. No entanto, para este filósofo a ressurreição parece não se reduzir

[45] Cf. *ibidem*, p. 386.
[46] Cf. *ibidem*, p. 221.
[47] Cf. *ibidem*, p. 256.
[48] Cf. *ibidem*, p. 367.
[49] Cf. *ibidem*, p. 255.
[50] Cf. *ibidem*, p. 263.
[51] Cf. *ibidem*, p. 399.
[52] *Ibidem*, p. 408.
[53] Cf. Isaac Cardoso, *Philosophia Libera*, VI, q. 108.

apenas a um pequeno resto de Israel, mas, na linha patrística neoplatónica, significa a ressurreição de todas as criaturas com alma racional[54].

B. O Mundo criado da revelação bíblica judaico-cristã como sacramento de Deus pela missão redentora do Verbo incarnado

Depois de uma aprofundada abordagem da filosofia, da teologia e da espiritualidade hebraicas no contexto da cultura humanista renascentista que aspira aos ideais de liberdade e justiça, tal como se prefigura na ficção literária das utopias, o segundo capítulo deste estudo vai dedicar-se à investigação da filosofia, da teologia e da espiritualidade cristãs no Renascimento Português de autores como Álvaro Gomes, Jerónimo Osório e Sebastião Toscano em relação às questões fundamentais da consumação ou redenção do mundo criado e da glorificação ou ressurreição do ser humano no projeto da Nova Criação.

As religiões monoteístas da história, que são o judaísmo, o cristianismo e o islão, interpretam o mundo como criação de Deus pessoal e transcendente. Nesse sentido, de acordo com a revelação, o mundo não pode ser concebido como sagrado ou divino por si mesmo, como era entendido pelos pagãos, mas também não pode ser concebido como simples visão aparente, à maneira da perspetiva de algumas religiões orientais, nem como resultado de uma queda divina ou ação maligna, à maneira do defendido pelas filosofias degradativas da emanação, desenvolvidas em contexto gnóstico. O Mundo não é Deus diminuído, mas é resultado da sua relação *ad-extra* e, por isso, como sublinha o pensador renascentista Jerónimo Osório, na harmonia, concórdia e formosura da natureza podemos contemplar o trabalho do supremo criador e nos espíritos virtuosos podemos admirar o retrato da inteligência divina[55].

Para o pensamento cristão, o mundo apresenta-se como realidade criada por Deus, lugar em que o homem pode realizar-se livremente como ser humano, pelo desejo de possuir a vida bem-aventurada[56], isto é, pela «ânsia saudosa» de participar da condição divina[57]. A perspetiva neoplatónica e gnóstica, presente na antropologia teológica, conduziu a que se polarizasse a inquietação da fé no mais além sem o devido cuidado pelos valores terrenos, concebendo esta vida como um exílio de dor e a alma humana como peregrina em trânsito para o mais além. Devido a essa influência, nem sempre se valorizou a teologia e a filosofia da Criação, bem como a teologia e a filosofia

[54] Cf. *loc. cit.*

[55] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2005, p. 187.

[56] Cf. *ibidem*, p. 186.

[57] Cf. *ibidem*, p. 210.

da História, havendo a tendência em ler a escatologia cristã à luz de Platão com a noção da imortalidade da alma separada do corpo, descorando, por vezes, a reflexão de Santo Agostinho e de Tomás de Aquino acerca da ressurreição do corpo.

O platonismo acentua a noção de alma como substância sem corpo, no sentido de que o homem é essencialmente a sua alma, por contraposição com a posição cristã de Santo Agostinho e Tomás de Aquino em que a alma é uma parte da pessoa humana que também é corpo, isto é, composto de alma e corpo. O Renascimento vem ajudar a recuperar a procura de um equilíbrio entre a realidade corpórea e a realidade espiritual e, nesse sentido, o teólogo Álvaro Gomes procura conciliar a posição dos filósofos gregos com a teologia cristã e, sem deixar de definir a alma como substância incorpórea, bem como sem deixar de considerar a beatitude das almas apartadas do corpo que participam na glória divina[58], afirma também a noção tomista de união da alma ao corpo ou forma substancial do corpo[59].

O pensador Álvaro Gomes é um homem do Renascimento, sendo contemporâneo de pensadores como Thomas More e Erasmo de Roterdão, numa época que já beneficiava da difusão das traduções das obras de Platão e de Aristóteles. Mas ao contrário de muitos renascentistas para quem naturalismo e magia aparecem em cúmplice relação, Álvaro Gomes é, por um lado, um precursor do modernismo pela sua crítica à magia e ao esoterismo e, por outro lado, é ainda medieval, pois a sua obra não enuncia nada que antecipe as correntes do mecanicismo, experimentalismo ou geometrismo. Como destaca Orlando Romano, essa perspetiva humanista antropocêntrica está presente na sua reflexão teológica, partindo do homem e da vida para chegar até Deus[60], antecipando uma nova antropologia filosófica que viria a ser desenvolvida por autores como Luís de Molina[61].

Apesar das tendências laicizantes das correntes humanistas da época, a metafísica renascentista ainda é profundamente religiosa, abundando tratados sobre a imortalidade da alma desenvolvidos a partir da obra platónica entretanto divulgada. As grandes questões religiosas sobre Deus e o mundo, a criação divina, a relação entre o corpo e a alma continuam a alimentar a reflexão filosófica dos pensadores renascentistas que são homens da Igreja. Neste contexto, é notória a predileção de Álvaro Gomes por Platão e por

[58] Álvaro Gomes define a alma como «substancia sem corpo, racional e jnmortal, de nhua cousa material criada, atribuida ao corpo para seu regimento.» (Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947, p. 12).

[59] Cf. *ibidem*, p. 63.

[60] Álvaro Gomes, *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas de Orlando Romano, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966, p. 35.

[61] Cf. Luís de Molina, *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, F.G., códice 2823, fls. 479 a 486.

obras como o *Fédon* e o *Timeu*. A sua obra *Tractado da Perfeiçaom da Alma* é uma reflexão antropológica que reflete o seu afastamento da visão animista do real e dos ritos mágicos e reflete e ideia de que as almas criadas por Deus não têm de recear a morte, porque receberão o prémio da vida justa[62].

O tema da justificação ocupa todo o último capítulo do seu manuscrito *In Regestum Sacrosanctae Facultatis Theologiae Parisiensis Commentarius sive Censurae* (Biblioteca Nacional, F.G. códice 4189) e situa-se no debate contra Lutero e contra os albigenses, defendendo que para além da fé também são precisas as boas obras e recusando a tese calvinista da predestinação de cada uma das almas para a salvação e para a condenação. Negando a tese dos albigenses de que as almas dos homens maus se transformariam em anjos maus ou demónios, Álvaro Gomes defende a noção da imortalidade da alma[63] que permanece após a morte como espírito.

Assim, na tradição judaico-cristã Deus revela-se, não como fundo sagrado da realidade do cosmos, nem como vazio ou plenitude espiritual que está para além da matéria num registo de busca interior, mas como pessoa, como ser superior e autónomo que tem inteligência e vontade e que guia os homens no seu caminho futuro de realização pessoal. Tal como é sublinhado no contexto da espiritualidade por homens como Frei Luís de Granada, a palavra de Deus tem o poder de ressuscitar os homens e elevá-los à sua transcendência celestial[64]. Neste sentido, o homem é concebido como transcendência pessoal, porque não está enclausurado no cosmos, nem se encontra determinado pela harmonia dos astros, das estações do ano, da vida do mundo e da tragédia da morte. Há no ser do homem um elemento de radical transcendência, que consiste no facto de ter a capacidade de realizar-se a si mesmo, com autonomia em relação ao mundo, e no facto de ser responsável pela sua própria realidade, com autonomia em relação a Deus. Mas é claro, uma autonomia relativa, pois o supremo criador governa todas as coisas e o homem recebe as suas virtudes do espírito de Deus[65].

Esta dupla transcendência de Deus e dos homens explicita-se em termos bíblicos como aliança original entre pessoas, o que implica autonomia plasmada na noção de Criação. Deus revela-se como livre, existente por si mesmo, como poder fundante, e o homem apresenta-se também como livre, como ser a realizar-se e a completar-se historicamente. Para manter a sua relação livre de encontro pessoal com os homens, Deus os criou distintos de si mesmo, isto é, autónomos e capazes de o acolher ou de o recusar.

---

[62] Cf. Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, pp. 87-88.

[63] Cf. *idem, Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, cap. XVI, in *op. cit.* p. 205.

[64] Cf. Fr. Luís de Granada, *Compendio Compendio de Doctrina Christãa recopilado de diuersos autores que desta materia escreuerão, seguido pelos Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora*, Lisboa, 1559, *op. cit.*, f. 3 v.

[65] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, p. 208.

Nesta perspetiva, Deus não se apresenta como a totalidade dos cosmos, nem como o fundo radical do homem, mas Deus revela-se como criador, suscitando fora de si mesmo uma nova realidade. A noção de transcendência pessoal de Deus radica nesta ideia de criar os homens para dialogar com eles ao longo da História.

É no reconhecimento desta relação dialógica e da necessidade de conciliação entre a ciência divina e o livre arbítrio, que Jerónimo Osório se opõe às teorias do mal e da predestinação da reforma luterana, no reconhecimento de que a justificação divina pela graça misericordiosa não se faz sem a participação ativa do ser humano. Nesses termos, o mal não é uma substância nem uma potência, mas sim uma ausência e uma diminuição do bem, que resulta da dificuldade do homem em discernir o verdadeiro bem. Nenhum homem deseja naturalmente o mal, pois que todas as ações procuram a felicidade: o mal é realizado apenas porque o ânimo é incitado por uma aparência de bem[66].

Neste sentido, o homem quando procede mal é ignorante e insensato ou afasta-se da sabedoria e da prudência, em virtude da fragilidade da sua natureza humana corrupta. Ao contrário da tese luterana, segundo a qual, após o pecado original todo o pensamento e sensibilidade estariam fatalmente orientados para o pecado, Jerónimo Osório defende o livre arbítrio e recusa a noção de impotência congénita do homem para desejar o bem. A razão e a fé, o argumento e autoridade, contribuem para afastar os perigos da insensatez e da ilusão que privam o homem do esplendor da justiça. A sabedoria que é dada pela fé em Deus fortalece a razão contra a injustiça e o erro, a discórdia e a insensatez[67].

Assim, esta autonomia não significa separação entre Deus e o homem ou domínio de um pelo outro, tal como se expressa na experiência judaica da eleição, em que o Deus da Aliança liberta e acompanha os homens no caminho da sua realização histórica. Neste contexto, o sacramento não significa rito de unidade sagrada dos homens com o cosmos, nem é um gesto de interiorização supra-cósmica, mas significa a ação de Deus que se revela de maneira misteriosa no caminho da História. Deus não se identifica com o cosmos, à maneira das religiões da natureza, nem se apresenta como o vazio ou a plenitude da vida interna, à maneira das religiões místicas orientais, mas Deus define-se como aquele que atua dirigindo o caminho dos homens atraindo-o a si. O homem reconhece-se sapiente quando se esforça para se tornar semelhante a Deus que é a suma verdade e o sumo bem.

Neste sentido, Jerónimo Osório partilha com Platão a ideia de que isso só é possível na medida em que o homem reconhecer que a verdade não reside

---

[66] Cf. *idem, Tratado da Justiça*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1999, pp. 101-102.

[67] Cf. *ibidem*, p. 99.

nas coisas corpóreas, mas nas coisas eternas e na luz de Deus que é puro espírito. Aquele que se entrega aos bens terrenos efémeros e frágeis adquire uma vã glória, pois só quem possui a verdadeira virtude e cultiva a piedade pode aspirar à verdadeira glória e à salvação do mal[68]. A partir da leitura do Fédon de Platão, o filósofo português considera que para alcançar a verdadeira sabedoria e contemplar as coisas eternas em espírito puro, o homem tem de romper o comércio com o corpo, mas isso só é possível no momento da morte que tem a função de separar o espírito do corpo: «E por isso não nos é permitido nesta vida alcançar plenamente a sabedoria: é-nos permitido porém, após a morte – isto é, uma vez destruído o corpo que no sirva»[69].

No contexto desta tensão entre a providência divina e a liberdade humana, a liberdade da alma e a prisão do corpo, que eram tema de debate no Renascimento, e fazendo uma contextualização histórica da passagem da indiferenciação mítica para a relação espiritual entre o humano e o divino e da passagem do modelo de sacralização do mundo para o modelo de autonomia do Mundo em relação a Deus Criador e transcendente, podemos dizer que de modo distinto das antigas religiões cósmicas, as comunidades de Canaã começaram a reconhecer a existência de uma relação íntima entre o agir humano e o resultado favorável ou desfavorável da sua ação, vendo na origem da sua história, não acontecimentos míticos realizados pelos deuses no tempo primordial, mas factos realizados por homens, como Abraão, Isaac, Jacob e Israel. A relação com o divino passa pela mediação de alguns homens que através da escuta da voz do único Deus do Universo, conduzem o seu povo para a salvação, a qual poderá ser conquistada mediante a realização de sacrifícios e o cumprimento de determinadas regras sociais e preceitos morais.

Neste sentido, a linguagem mito-poética de Génesis 2-11, fixada pela *tradição Javista* – que pretendia atualizar o poder divino que age no mundo desde a criação – encerra já uma certa desmitificação e um certo sentido de autonomia e liberdade de pensamento em relação às convenções sociais adotadas na região do Crescente Fértil, apelando para a importância da decisão e responsabilidade das ações humanas na construção da história da Aliança. O sentido do sacrifício evolui da noção de uma ação essencialmente mágica para a noção de uma ação essencialmente simbólica e espiritual. Esta desmitificação e autonomia em relação ao estabelecido viria a acentuar-se com a interpretação do mistério divino realizada pelos teólogos da *tradição Sacerdotal*, que ao tempo do exílio na Babilónia, procuram levar a esperança ao povo de Iahweh, explicando como era possível permanecer fiel ao Deus dos pais, mesmo sem templo e sem os sacrifícios litúrgicos[70].

---

[68] Cf. *idem, Tratado da Glória*, p. 188.

[69] *Idem, Tratado da Verdadeira Sabedoria*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2002, p. 229.

[70] Cf. Robert Michaud, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, 1975, cap. III.

Os teólogos do exílio resolvem este problema redigindo uma história das origens do Universo e da humanidade em Genesis 1-11, que apresenta a relação com o divino através da mediação da Palavra e não através das celebrações rituais à maneira das procissões assírias e babilónicas, que anualmente procuravam reatualizar o combate cósmico da vitória sobre o caos primordial. Pressupondo uma íntima unidade entre todas as obras e formas da ordem biológica, psicológica e temporal, o Homem destas sociedades tradicionais, através da leitura e ritualização do mito cosmogónico, invoca as forças divinas originais da criação, reatualizando o poder criador em situações tão diversas como o nascimento de um filho, uma batalha militar, uma doença, o momento da morte, ou o restabelecimento da ordem ameaçada pelos sismos e pelas inundações, como era típico na região do Crescente Fértil[71].

A noção de mito da tradição Judaico-cristã, assente nas tradições orais patriarcais que viriam a emergir em Canaã no Livro do Génesis, rejeita, não apenas uma ordem social fundada na ausência de fronteiras entre o humano e o divino e na conceção do mundo como uma emanação da divindade, mas rejeita também a noção de deicídio primordial [72]. O devir deste mundo não é consequência da cisão ou queda inicial no divino, ou seja, a realidade criada não é concebida como uma realidade inferior resultante dessa misteriosa queda ou cisão originária, mas como superabundância da Atividade Criadora. Deus é concebido como um Ser omnipotente, absoluto, autónomo, soberano, livre e transcendente, que criou o Universo por amor e cuja relação com o ser humano se dá de forma misteriosa, nos símbolos da nuvem, da sarça-ardente ou dos acontecimentos naturais extraordinários, sem que o seu rosto alguma vez se veja, e depois, de forma espiritual, na inteligência e coração dos homens.

No âmbito do progressivo esbatimento da razão mítica ancestral, o mistério cristão rejeita os rituais sagrados enquanto adjuvantes da própria ordem cósmica com o objetivo de influenciar o divino na ordenação do real, tal como aparecem em *Homero e Hesíodo* e no poema babilónico da criação de *Enuma Elish* ou tal como aparecem ainda nos primeiros ritos pascais e agrários da tradição judaica, em que pelo rito do sacrifício do cordeiro pascal expiavam-se os pecados, resgatando o povo hebreu da morte[73]. Nos relatos mais antigos do Antigo Testamento, o lugar do ritual sagrado ou sacrificial de criação, expiação, cura, súplica ou redenção, ainda tem uma função mediadora essencial nesse ato de invocação da ação divina. Mas progressivamente, o cristianismo irá substituir a conceção mágica e mítica presente nos rituais violentos dos sacrifícios associados ao templo como o único lugar de encontro

[71] Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963, cap. II.

[72] Cf. Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 109.

[73] Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 251 [201].

com Deus, por um encontro pacífico com Deus no lugar do coração e na relação amorosa de comunhão e caridade, apresentando-se o sacrifício da Eucaristia como o acontecimento da celebração testemunhal comunitária desse encontro no Espírito, que pode ser realizado em qualquer lugar desde que haja um sacrificador ou sacerdote, assembleia ou sacrificantes e a vítima, que já não é um qualquer animal, mas a própria divindade, simbolizada no pão e no vinho e cuja presença se dá de forma espiritual sempre que duas ou três pessoas estiverem reunidas em seu nome.

O ritual ainda tem uma forma mítica, mas na sua essência já revela um significado relacional de alteridade que só a mediação do *logos* lhe poderia dar. O sentido do sagrado permanece como dimensão irredutível e inalienável do homem, mas numa outra ordem de relação, essencialmente simbólica e mistérica no sentido espiritual ou sacramental, pelo que a tradicional identificação entre a vida moral e a vida biológica, entre o pecado e a doença, a santidade e a cura, só tem expressão significativa no âmbito da religiosidade popular e do pensamento religioso vulgar onde, num contexto de uma razão afetiva associada à configuração mítica do real, se continua a atribuir a tudo o que acontece forças místicas e ocultas.

Mas o Renascimento vai recuperar algumas destas noções míticas[74] associadas ao movimento astrológico de predeterminação, pelo que não é estranho encontrar em autores como Jerónimo Osório a preocupação de criticar a posição daqueles que distribuem ao arbítrio de inúmeros deuses certos ofícios e cargos[75], bem como a preocupação em evitar a oposição entre fé e razão que conduza a posições irracionalistas. Esta distinção entre o Criador e as criaturas, por oposição às perspetivas de sacralização do mundo, está bem presente no filósofo português quando, de forma antropocêntrica, defende que Deus não se identifica com a harmonia da terra nem com os luzeiros do céu e que só no homem foi gravada a imagem do entendimento divino[76].

Ao contrário da nossa visão atual, que no contexto científico de autonomia das leis da física e da biologia, reconhece o caráter provisório da nossa ignorância em relação às causas naturais e procura conhecer os acontecimentos, ordenando e racionalizando o real, para a mentalidade mítica qualquer fenómeno era a manifestação de uma força oculta e invisível[77]. Esta progressiva desmitificação já pode ser identificada no próprio texto bíblico, pois ao contrário do Antigo Testamento em que as doenças eram concebidas, não como disfunção orgânica ou psíquica, mas como castigo divino pelo pecado cometido pelo próprio ou pelos seus pais, o Novo Testamento mostra-nos Jesus a curar os doentes e S. Paulo a afirmar que os deuses e os demónios que

[74] Cf. Aires A. Nascimento, «A envolvência do mito», in *Mito, Literatura, Arte – Mitos Clássicos no Portugal Quinhentista*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2007, p. 21.

[75] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Glória*, p. 198.

[76] Cf. *ibidem*, p. 192.

[77] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Paris, PUF, 1947, pp. 17-18.

os antigos acreditavam ver em toda a parte não têm poder sobre os homens, porque há um só Deus do qual procedem todas as coisas (1 Cor 8, 56). O reconhecimento desta diferenciação irá progredindo e a teologia de hoje faz uma separação não só entre o mal físico e a ação divina, como também entre o poder de Deus de ordem espiritual e a cura das doenças de ordem natural[78].

Deus está no princípio, no presente e no fim como sacramento que se expressa na tarefa criadora da História que é realizada com a colaboração das criaturas. A essência do homem não está dada à partida nem fixada de uma vez para sempre, como na teoria platónica da preexistência das almas, porque a sua vida é um dom e vai-se realizando na história da aliança com Deus num caminho de abertura responsável para o futuro. E todos estes problemas são retomados no Renascimento, não apenas no âmbito da recuperação dos modelos míticos de configuração do real, mas também no contexto da reforma luterana que procura valorizar a dimensão subjetiva do sentimento religioso, em detrimento da objetivação do conteúdo da fé em leis e normas traduzidas em mandamentos e rituais concebidos como emanações da vontade divina, estando a graça dependente do seu rigoroso cumprimento. Nesta perspetiva de Lutero, bastaria a experiência religiosa pessoal para estabelecer a relação direta entre o homem e Deus, não sendo necessária a mediação sacramental e ritual.

Como já referimos anteriormente, D. Jerónimo Osório recusa as noções luteranas da fatalidade da corruptibilidade absoluta da natureza humana, perante a qual é inútil resistir, e da predestinação da ação divina que põe em causa a noção augustiniana de livre arbítrio[79], segundo as quais da parte de Deus a salvação reside apenas na *sola gratia* e da parte do homem a salvação reside apenas na *sola fides*[80]. O humanista português recusa este determinismo teológico de Lutero, segundo o qual tudo sucede por necessidade de acordo com a lei da omnipotência divina e nada pode acontecer de maneira diferente daquela que Deus previu desde toda a eternidade, de acordo com a sua omnisciência, pelo que a vontade e as obras de nada servem, estando a salvação dependente unicamente da vontade de Deus. Para a salvação do homem na vida justa da imortalidade não é suficiente a fé da graça de Deus, mas são precisas também as obras de recusa do pecado e da iniquidade e de conversão ao zelo da piedade[81].

Esta posição sobre o mal e sobre a nulidade do livre arbítrio põe em causa a autonomia das leis da ordem criada, aniquila as leis do entendimento

---

[78] Cf. Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003, pp. 28-31.

[79] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Justiça*, p. 120.

[80] Cf. Pedro Calafate, «D. Jerónimo Osório», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho,2001, pp. 96-99.

[81] Cf. Jerónimo Osório, *Tratado da Justiça*, pp. 116-117.

e corrompe os costumes, imputando a Deus a causa de todos os males[82]. Pela vontade deliberativa, Deus faz apenas coisas boas e pela vontade permissiva tolera as coisas más feitas pelos agentes que criou com racionalidade e livre arbítrio com vista à felicidade celeste, a qual apenas poderá ser alcançada pelo mérito da virtude, pois quem não é livre de praticar o bem e o mal não pode ser justo e, desse modo, não pode ser semelhante a Deus na vida bem-aventurada e imortal da glória da majestade celeste[83].

Na tradição judaico-cristã Deus revela-se como criador e o mundo como criatura. O mundo, por si mesmo, não é divino nem é mera ilusão projetada pelos homens, mas é uma realidade criada por Deus como lugar de vida para a realização existencial do homem em criatividade laboral e encontro fraterno. O mundo apresenta-se como símbolo da vitória original de Deus sobre as forças do caos ou do nada, como lugar de vida e não de morte, lugar de construção e espaço aberto à esperança da Nova Criação na realidade escatológica da vida eterna futura. O mundo já não se apresenta como lugar de cativeiro, porque a Criação significa liberdade dentro do cosmos e lugar de realização. O mundo é Criação em duplo sentido, porque tem origem transcendente é criação de Deus e porque é uma realidade que podemos modelar trabalhando de forma ordenada, é criação do homem. Neste sentido, como sublinha Jerónimo Osório, o homem foi criado para a fruição da glória de Deus, estando gravado na sua natureza o desejo de semelhança da virtude e sabedoria divinas[84].

A história é o lugar onde Deus e o homem se encontram e colaboram na criação e, por isso, é sacramento e glória, ou seja, ação criadora de Deus que proporciona um caminho de vida para o homem. Sacramento é igualmente o gesto de ação e compromisso dos homens que assumem a presença de Deus na História e lhe respondem comprometendo-se como esse futuro de liberdade. Na perspetiva bíblica, o mundo apresenta-se como sacramento de Deus e sacramento da ação criadora dos homens num caminho aberto para o futuro da plenitude escatológica. Da mesma maneira que a ação de Deus é boa ao criar o mundo, quando a ação do homem assume a sua própria condição e se realiza como humano através do trabalho, também é boa (Gen 1, 7). O relato bíblico apresenta a Criação como sacramento de Deus que atua pelo seu espírito e faz surgir pela sua palavra as distintas realidades, tal como também apresenta a separação das criaturas humanas do amor e sabedoria de Deus perdendo a sua imortalidade e caindo nas trevas[85].

Considera Jerónimo Osório que pela encarnação de Cristo é expiado o crime humano e o homem recupera o acesso à verdadeira virtude[86], poden-

[82] Cf. *ibidem*, p. 308.
[83] Cf. *idem, Tratado da Glória*, p. 203.
[84] Cf. *ibidem*, p. 193.
[85] Cf. *loc. cit.*
[86] Cf. *ibidem*, p. 204.

do, pela elevação do entendimento e pelo ardor da piedade, imitar na Terra a vida dos seres celestiais[87]. Florescem em dignidade e glória os homens que pelo espírito de Deus reconhecem a sua própria fraqueza e procuram o auxílio divino[88], contemplando Deus já nesta vida e abrasando-se no seu amor alcançando já na terra a dignidade dos seres celestiais[89]. Mas esta visão benigna da vida no mundo não está completamente liberta do radical dualismo platónico do Fédon e, por isso, o corpo é concebido como uma prisão que impede a participação da condição divina na cidade celestial[90], morada de glória eterna, em que os homens já não poderão ser corrompidos pelos defeitos nem manchados pelos males[91]. Sobre esta vida de glória que Deus reservou para os homens piedosos nada mais poderá ser dito, pois ultrapassa a compreensão e imaginação[92].

No entanto, não podemos dizer que Jerónimo Osório reduza a sua antropologia teológica ao dualismo gnóstico, pois a sua noção de morte como forma da alma se libertar da concupiscência do corpo é associada à ética de São Paulo apresentada em Gálatas 5, 24 no sentido da imitação de Cristo para o homem suprimir a paixão e a impureza, o ódio e a ira, a desumanidade e a ambição[93]. Ou seja, esta separação do corpo para que o homem se torne semelhante a Deus e possua a vida bem-aventurada não encerra um caráter definitivo e ontológico, como em Platão, porque o pensador português é fiel ao mistério cristão da ressurreição e, recorrendo à linguagem mistérica da escatologia intermédia, considera que também um dia os corpos serão restaurados com o resplendor celeste, de modo a que os homens justos e piedosos gozem em alma e corpo os máximos deleites da Glória eterna: «há-de vir um dia em que os corpos, depois de serem completamente consumidos, se restaurarão e iluminarão com resplendor celeste, para assim, renovados por obra de Deus, gozarmos em alma e corpo dos máximos e eternos deleites»[94].

De acordo com esta perspetiva antropocêntrica, o homem é o símbolo mais nobre de Deus na terra, o qual, criado por amor, recebe de Deus o alento da criação para que cuide das restantes criaturas para que possa realizar-se historicamente como humano (Gen 2, 19-20). O mundo é símbolo da ação de Deus e espaço de realização da humanidade, pelo que cuidar do mundo não significa dominá-lo a todo o custo, mas significa respeitar a criação colocando-a ao serviço dos homens. Mas esta perspetiva também pode ser

[87] Cf. *ibidem*, p. 205.
[88] Cf. *ibidem*, p. 206.
[89] Cf. *ibidem*, p. 209.
[90] Cf. *ibidem*, p. 210.
[91] Cf. *ibidem*, p. 211.
[92] Cf. *ibidem*, p. 212.
[93] Cf. *idem, Tratado da Verdadeira Sabedoria*, pp. 230-231.
[94] *Idem, Tratado da Nobreza Civil e Cristã*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1996, p. 214.

lida em chave ontológica e cósmica, se concebermos que o futuro da Nova Criação inclui, não a fuga deste mundo, mas a sua redenção integral ou a sua transfiguração pelo mistério da sua espiritualização, concebendo a imortalidade não apenas aos espíritos humanos, mas também aos mundos criados por Deus como realidade boa que por graça também recebe a plenificação.

Deus criou um mundo cheio de possibilidades que os homens devem dirigir para o seu pleno desenvolvimento. Todos os seres do céu e da terra constituem uma estrutura sinfónica entoando cânticos de louvor ao seu Criador. Deus criou o mundo, não por sua necessidade, mas por amor, para que os homens possam desfrutar da sua presença, pelo que todas as coisas têm um sentido nesse plano salvífico e não são resultado de mero acaso, como por vezes a ciência procura explicar. O mundo foi criado por Deus não de forma acabada, mas de forma evolutiva, encerrando a própria matéria virtualidades de dinâmica ascensão e aperfeiçoamento espiritual, desabrochando, por circunstâncias especiais, em vida e em personalização humana[95]. Este dinamismo de aperfeiçoamento contínuo, realizado em termos históricos, terá a sua plenitude depois da morte terrena, em que cada criatura na sua identidade concreta, continuará num novo estado de vida mais perfeito e com relações num universo mais amplo[96], num estado absoluto ou ponto Ómega, que não é uma realidade abstrata, mas uma universal comunhão pessoal em plena liberdade[97].

O mundo é obra boa de Deus e terá em Deus a sua consumação plena, mas não é divino na sua origem nem pode revelar totalmente o seu mistério, mas o mundo também é obra dos homens, lugar em que vivem para contemplarem o mistério do Criador e crescerem em sabedoria e para expressarem sua força criadora pelo trabalho. Na perspetiva bíblica, sendo positivo e bom, o mundo aparece como sacramento primordial de Deus aos homens, não esquecendo que só o homem é verdadeiro sacramento de Deus (Mt 25, 31-46) porque foi criado à sua imagem e semelhança. O homem é sacramento de Deus, mas o seu caminho é ação sobre o mundo onde se realiza em cósmica atitude de criativa contemplação e trabalho.

O homem não se define apenas como trabalhador, no sentido material e externo de produtor de bens de consumo, mas desvela-se como criador de si mesmo num caminho de aliança histórica com Deus. O homem participa da mesma potência criadora de Deus e nesse sentido aparece como cuidador do mundo. Tal como desenvolve Jerónimo Osório, o mundo é sacramento ou glória de Deus para os homens como lugar de diálogo e realização pessoal e, por isso, os homens devem cuidar dele. Amar a criação e respeitá-la é uma forma de amar a Deus e amar os outros homens.

---

[95] Cf. Júlio Fragata, «Morte e Ressurreição», in *Communio*, Ano I – 1984 (n.º 4 Julho/Agosto), pp. 349-350.

[96] Cf. *ibidem*, pp. 350-351.

[97] Cf. Teilhard de Chardin, *Écrits du tempe de la guerre*, Paris, 1965, p. 227.

Mas o reconhecimento do Mundo como símbolo e imagem de Deus é um processo longo que chegou aos nossos dias na tensão contínua entre uma visão benigna da realidade criada, centrada na esperança de uma espiritualização da matéria, e uma visão negativa, centrada na experiência do sofrimento e da morte e na necessidade da libertação dessa matéria. É esta tensão que vamos encontrar nas obras dos místicos Frei Tomé de Jesus e Frei agostinho da Cruz com quem terminamos a primeira parte deste trabalho. A obra *Os Trabalhos de Jesus* de Frei Tomé de Jesus é um livro de meditação e edificação que tinha como principal objetivo comunicar o sentido do sofrimento das pessoas em situação de doença e cativeiro. Nessas circunstâncias, havia que centrar toda atenção no exemplo de Jesus Cristo, que padeceu e morreu para salvar a humanidade da escravidão do pecado e das angústias provocadas pela experiência paradoxal e absurda do mal, da dor e da morte, que nenhuma ciência tem uma resposta absoluta e perante a qual, a Filosofia se transforma em Teologia e a sabedoria da fé excede o conhecimento da razão[98].

Herdeiro de uma tradição religiosa marcada pela interpretação gnóstica da teologia e antropologia augustinianas, o eremita português não pode deixar de considerar que a vida humana, no seu todo, e particularmente, nas suas situações mais adversas, só terá sentido numa conformidade com o sofrimento de Cristo que passe pela resignação e mortificação, a qual consiste numa entrega incondicional e numa renúncia dos bens terrenos. Considera o místico que o amor que não mortifica, não é divino e, por isso, não conduz o homem de regresso à morada do Pai, isto é, não o redime do pecado original dos prazeres da carne e da posse de bens terrenos.

Ao contrário de uma espiritualidade em que se acentua a alegria da glorificação de Cristo e o mistério da unidade entre o corpo e a alma – tão bem expressos pelo Evangelho nos mistérios da encarnação, ressurreição da carne e ascensão ao céu –, exaltando a vida terrena de oração e amor como caminho imediato de divinização, os exercícios espirituais, que constituem grande parte da obra do frade agostinho, insistem que toda a batalha da perfeição reside essencialmente na oposição entre o céu e a terra, a carne e o espírito. Pela experiência de uma vida sempre oferecida a consolar os que viviam na miséria criada pelos homens, a qual também acabaria na miséria, apenas com o consolo de Cristo sofredor que sempre amou, Tomé de Jesus viu quase sempre a face sombria de Cristo, na sua paixão, e mal pôde prestar atenção à beleza do mundo e dos homens.

Samuel Dimas

[98] Cf. Frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, 2.º Vol, Porto, Lello & Irmão, 1951.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A ESPERANÇA DA IMORTALIDADE NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE HEBRAICAS

1.1. O esplendor do amor em Leão Hebreu

Jesué Pinharanda Gomes

Judá Leão ben Isaac Abravanel (1465-1535), que em tempos passou a assinar Leão Hebreu, deste modo afirmou a sua primacial avoenga na tribo de Judá (da qual seu pai, Isaac Abravanel, foi muito cioso): hebreu por nação, ainda que sefardie por naturalidade (nascido lisboeta) e Leão como privilégio da história sagrada: Leão é o nome atribuído a Judá na sua bênção – «Tu és um leãozinho, Judá» (Gn 49, 9). Considerado representante do humanismo platonizante, que esteve em voga na Europa, e sobretudo na Itália dos primórdios do século XVI, a formação de Judá Abravanel é primordialmente hebraica e teológica, pois seu pai o iniciou no Judaísmo e na Teologia Hebraica, assim como na filosofia, em que ainda avultava a herança arábica, que inspirou vias especulativas a cristãos e a judeus. Família importante, as políticas de Castela e de Portugal não lhe favoreceram uma vida sossegada. O velho Abravanel saíra de Lisboa em 1483, o filho teve de reorientar a sua vida, quando (1492) os Reis Católicos decretaram a expulsão dos Judeus. Sendo já pai, Judá conseguiu que D. João II o autorizasse a enviar o filho para Lisboa, enquanto ele partia rumo a Itália. Todavia, em 1497, D. Manuel seguiu a política castelhana quanto aos judeus e, nessa altura, o filho de Judá foi raptado. O pai perdeu o paradeiro do filho, que reapareceu felizmente em 1506, fixando-se então na Turquia. Quando raptado tinha a idade de doze anos. O triste incidente é o tema da Lamentação, Queixa, Treno ou *telunah* «Contra o Tempo»: «E foi raptado aquele que era as delícias da minha alma / …/ / E já conta doze anos / e não mais o vi por culpa do meu egoísmo e do meu erro». E explica, que tal erro foi o ter enviado o filho para Portugal: «Fui eu que o fiz cair na rede por medo / e do braseiro mandei-o para o meio das chamas». Noutro passo: «Eu choro e sobre a minha cabeça a minha própria ira, / / e sobre o meu espírito os meus lamentos e queixumes». Suplica: «Ó meu primogénito, volta o teu coração e reconhece que és o filho cuja Sabedoria é

igual à dos profetas». E conselho, ou indicação do caminho da vida: «Procura agora, ó meu querido filho, dedicar-te ao estudo, / a ler a Escritura e a compreender os textos, / a recitar a Misná e a estudar o Talmud»[99].

Exilado em Itália, onde contacta com os luminares do humanismo latino, com incidências helénicas e também judaicas, como as de ordem cabalista, Judá aprendeu de seu pai, sobretudo de seu pai, cuja expressão literária considerou «cinzelada e suave» e quanto às doutrinas, «sentenças plenas de sabedoria e beleza, / apresentadas como pregos cravados, / verídicas sem 'talvez' nem 'se'». Mais: «as doutrinas neles (livros do pai) são acrisoladas e refinadas, / a palavra mentirosa e herética é-lhe odiosa»[100]. O aprofundamento da lealdade à herança dos pais caracterizou, na sua grande maioria, os judeo-portugueses dispersos, que privilegiaram a guarda da «arca da tradição»[101].

Na medievalidade lusitana mantiveram controvérsias doutrinais com cristãos e muçulmanos, sempre em defesa da sua fé protegida pelo estatuto separativo em vigor no Reino. Este estatuto perdeu muita da sua força na dispersão europeia, e os pensadores judeus como Judá Abravanel tiveram de vencer as questiúnculas propiciadas pelo averroísmo latino (que levara para a Europa o sempre controvertido pensamento de Averróis), e por leituras nem sempre clarividentes da Cabala hebraica. Na controvérsia e no diálogo, por vezes foi impossível manter a imunidade do espírito, por isso que haja lugar para nominar de «platónico» algum pensamento de Judá, todavia, o cerne do seu pensamento e da sua doutrina é a herança dos pais, os fundamentos da sua fé, a interpretação das analogias, símbolos e metáforas da Escritura, a renovação do idealismo messiânico e profético. O primado da Beleza e do Arquétipo em Platão foram sem dúvida simpáticos a Judá Abravanel, que sintetiza esses valores no primado absoluto do Amor. Os poemas que dedicou à edição de obras de seu pai não nos iludem quanto à certeza dos seus caminhos. Também a outros terá parecido que Platão podia olhar-se como um Moisés falando grego, ou, como no humanismo de Pico della Mirandola, se entrevê, através do panteísmo, um Platão batizado. Estas imagens insinuam como o idealismo platónico foi simpático a cristãos e judeus, tal como o fora já a muçulmanos, sobretudo os de orientação avicénica, e os que exigiram à razão especulativa os sentidos da piedade e da unção intelectuais, nos actos de pensar Deus como ser e como ideia, assumindo que a Sabedoria constitui a «personificação de Deus» (Prov. 8, 22-36).

Judá Abravanel viveu um tempo problemático, tanto para o judaísmo, acossado pelos complexos político-sociais e também sujeito a contágio de doutrinas aleatórias, como para o cristianismo, em profunda crise,

---

[99] Leão Hebreu, *Obra Poética*, trad. e ed. de M. A. Rodrigues, Biblos, Vol. 57, 1981, pp. 573--580.

[100] *Ibidem*, p. 584.

[101] Cf. Jesué Pinharanda Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, vol. 3, 3.ª edição, 2009, pp. 191-199, o capítulo intitulado «A Arca da Tradição no Renascimento».

orientado para cismas e divisões pondo em causa a incorruptibilidade da Igreja. Neste meio, a Filosofia foi menos amada do que a apologética dos valores da fé e da piedade religiosa, tanto mais que estes são vitais para o ideal israelita como povo escolhido. Houve, porém, ensaios filosóficos para além das «queixas» dos cronistas das expulsões como Usque e Aboab. Entre esses ensaios, tem primazia o *Dialoghi d'Amore* ou *Filografia Universal*, que estabeleceu concordância entre os monoteísmos vigentes na Europa, mas sempre revigorando a ideia judaica de um Deus inefável, mediante a elevação de uma teoria do amor perfeito, iluminada pelo esplendor da *Shekhinah*, de onde, em torno deste esplendor, o filósofo ter elaborado um sistema universal, abrangente da totalidade física e metafísica do Ser, por virtude de uma ontologia do Amor, que é seu princípio e fim, *arqué* e *telos*.

A contemplação do divino concluiu-se ou infere-se das exigências do discernimento moral (*hokmah*), sabedoria da piedade, qual outro modo de dizer *Shekhinah*, pois *hokmah* é relativa ao verbo *hakham*, ser sábio. Esta sabedoria atende à ideia mais comum do amor, como aceitação e lealdade (*'ahau*, *hesed*), frutos do temor de Deus, ou do Céu (*yirat elohim* ou *yirat shaxayin*). Judá não usa literalmente os vocábulos, mas garante a fidelidade aos respetivos conceitos, sintetizados no gnoma bíblico: «a sabedoria é o esplendor da luz eterna» (Sab 7, 26). Esse IPSE, análogo ao platónico, como Deus manente e transcendente, que é para além de quanto a inteligência humana pode ver, abre-se ao amor intelectual, o que distingue a alma humana das demais, e cuja imortalidade é definível como a capacidade de viver intelectualmente o eterno.

«O Deus de L. H. era o Deus puro, o Deus Deus […] (e) «o mesmo podemos dizer da sua Amada e do seu Amante: representam a posição do homem racionalmente humilde diante de si mesmo […] diante do Deus Deus»:[102]. Um Deus que não carece de qualquer outro atributo. Perante as idolatrias e as lutas religiosas, Leão Hebreu como que aflui a um truísmo já patente na Sagrada Escritura: só Deus é Deus, sem mais nada. Pelo Amor o amante transforma-se no amado e vice-versa.

Deus é Amor e a recíproca tem idêntica validade: Amor é o nome de Deus, definição muito diferente da que se afirma no panteísmo – Tudo é Deus – ou do que se afirmaria nestoutra – O Amor é Deus, em que o atributo substitui o Sujeito. Algures, num texto de Leonardo Coimbra, lemos que «uma onda de amor imponderaliza o Universo», que, imagem, retrata de outro modo a ideia de «erotismo espiritual»[103] que o pensamento ontoteológico de Judá respira.

A Criação deriva de um ato de amor divino. O Mundo constitui imagem da imensa e divina Sabedoria, imagem e semelhança, quais as que relacionam

[102] Reis Brasil, Int. à trad. dos *Diálogos*, vol. I, Lisboa, 1968, p. 12.

[103] J. J. Vila-Chã, in *História do Pensamento Filosófico*, vol II, Lisboa, 2001, p. 248.

Pai a Filho, corolário explicado no 3.º Diálogo, em que, assim como o Filho não se confunde com o Pai, sendo distintos um do outro, apesar dos vínculos da paternidade e da filhidade, levando à inevitável e lógica conclusão de que o Mundo se não confunde com Deus, do qual é obra, mas não atributo.

Sempre há lugar para o questionamento: porque haveria Deus a necessidade de criar o Mundo? Houve nisso alguma intenção? Resposta: levar o amado a alcançar a maior perfeição, adquirida por amor do amante: o amor distingue-se do amante, e vice-versa, mas um carece do outro para existir ou constituir, mais do que ser potencial, ser em ato, atual. No amor deleita-se o amante com o fim do seu amor e o amado deleita-se por naquele encontrar o que lhe falta para se elevar de ato a perfeição. Como no amor do Mestre a Discípulo, esse destina-se a levar o Discípulo a crescer em perfeição e formusura intelectual, a universal dedução ostenta o milagre: não há no mundo, seja o que for, sem amor, e este qualifica-se, por não conter, nem fingimento, nem falsidade, nem negatividade: o amor é amar de verdade, na verdade, e pela verdade. Ele, amor, vivifica, penetra, e ensopa o Universo.

Causa do Universo, ato divino, a sua divindade está unida e harmonizada, como sucede no corpo humano: «O sumo Deus produz com amor e governa o Mundo e unifica-o numa união», mas, enquanto Deus permanece imutável, uno e distinto em «simplicíssima unidade», o mundo avaliza dois carismas: o espiritual e o corporal, mas um uno com o outro[104]. A distinção não permite a confusão, assim: o corporal une-se ao espiritual, o corruptível ao incorruptível, o efémero ao eterno. Passa o transitório, fica o eterno.

Ainda que no discurso hebraico sejamos convidados para outras formas de ágape, ou da sua teoria, desde a mais antiga catequese hagádica à mais recente hermenêutica cabálica, o Mestre não nos deixa sair do jardim do amor, já que este constitui um possível de conhecimento intelectual apenas pela criatura humana, também esta corpo e alma, mas também espírito, pois é na criatura humana que o amor projeta as dimensões da tríade, o corpo (*soma*), a alma natural (*nephesh*) e a alma espiritual (*ruah*, no grego *pneuma*), todavia, na escala pística da herança judaica há outra ou um outro, a *neshamah*, alma superior em que esplende a luz da *Shekhinah*, a Sabedoria. A mais excelente das causas, a final, leva à compreensão da união das almas e dos corpos. A inteligência move-se em vista dessa excelsa causa, que é o mesmo Deus, mediante a união do Universo. Esta união conduz a inteligência ao amor e à união com a graça divina, que é energia criante e vivificante, contendo a felicidade como último fim.

Em verdade, não obstante a pureza espiritual das almas (espirituais e intelectivas) elas unem-se aos corpos, dos quais nenhum bem lhes adviria, mas o corpo, inferior e corruptível, recebe também, pela alma, o influxo da divina graça, que alimenta ainda a «alma animada» (razão?) dos corpos, em vista

[104] Cf. Leão Hebreu, *Diálogos*, diálogo 2.º

da união divina universal. Contudo, só a alma goza em plenitude do amor divino, chegando a unir-se a Deus, após libertar-se do corpo, mas a causa principal da união é o Amor, que opera, ou consiste numa via operativa do conhecimento. O conhecimento, por sua vez, só pleno quando formatado no intelecto, para além das sensações e das perceções corpóreas (que todavia, são prolegómenos do conhecimento intelectual) é o entendimento da mente divina que, por sua vez se identifica com a Suma Sabedoria: conhecer é o mais alto grau do saber. A ideia não é algo independente do entendimento, ela é o próprio entendimento, identificando-se com a suma sabedoria pela qual o criador, ou beleza belificante, criou o mundo[105].

A Suma Sabedoria, ou Sabedoria Divina, identifica-se com o *Logos* genesíaco, principal fonte e origem de todas as formosuras. O Logos, Verbo, é a própria formosura, «purissima, simplicíssima, e em perfeitíssima unidade»[106]. O superlativo absoluto simples para qualificar os predicados ou atributos significa que não há, para além dele, outra classificação acessível ao humano entendimento. Ela é a primeira Sabedoria, a Beleza que, por sua vez contém os atributos da trilógica sequência: Verdade, Bondade, Beleza. A Beleza, mais do que um degrau escatológico separado dos outros, é para eles o Céu em que esses são, existem e se realizam, não havendo meio termo. Assim como na Ética, «entre bom e mau não há meio termo», a formosura ou é total, ou ainda não é formosura. Todo o feio é mal; todo o formoso é bom; na Beleza só cabe o plenamente bondoso e verdadeiro.

Aplicando os atributos à Sabedoria, entendemos que o primeiro formoso é o Pai, que a primeira formosura é a mãe e que a «suma sabedoria» é a Pátria. A primeira inere ao sumo sábio, o artífice do Universo. Dupla, comunicável e comunicada, producente e produzida, ou belificante e belificada, num jogo de conceitos que abre caminho à dialogia de Escoto de Eriugena e de Espinosa – natureza naturante (Deus), natureza naturata (Mundo) e assim o equivalente no texto de Judá.

A causa da criação e da conversão do mundo naturado é o amor divino, de quem depende ainda a perfeição do mesmo. O último grau da perfeição consiste em o Universo ser a vera imagem da Sabedoria criatriz. O bem e a beatitude levam ao regresso à Pátria, ou a junto dos Pais, à vista deles gozando a «deleitável união»[107].

A imitação da Beleza/sabedoria requer um exercício de ascese, com equivalente axiologia ética, que se perfila qual glória da alma desperta ou zelosa. Essa ética depende do modo, certo ou erróneo, como tiver administrado o Amor e a união com o divino. Errando, em vez de subir ao «altíssimo paraíso», usando apenas o corpo, a alma ficará no inferno, num desterro perpétuo,

[105] Cf. *ibidem*, diálogo 3.º
[106] *Loc. cit.*
[107] *Loc. cit.*

inibida de viver, tanto o amor intelectual como o amor natural do Criador. Ora, evitar o inferno não é possível sem amor, pois este opera como princípio da bem-aventurança, sem o qual nem o Mundo existiria. Poderíamos ampliar e aduzir que o inferno (*sheol*) é a ausência do Amor, e que, entre os novíssimos do homem, o amor, ou a sua ausência é a causa dos mesmos, a morte, o juízo, o inferno e/ou paraíso, pois que o fim de todo o Amor é o deleite da coisa amada, da qual se aproxima como vendo nela a bondade e a formosura. Convém, todavia, distinguir que os deleites dos sentidos não têm caráter, nem de formosura, nem de fealdade, pelo que os chamados deleites corporais não são deleite real. O desejo do deleite carnal é mero apetite, cujo fito não visa o deleite formoso, próprio do amor espiritual.

Adotando a via espiritual, a alma contrai uma embebência mística que melhor se nomina por beatitude ou vida beata. Como se alcança? Deixando as vestimentas corporais e as paixões carnais; desprezando as falsas formosuras e contemplando as mais altas, unas e simples; evitando as distrações menores que nos impedem de chegar à única real; enfim, quando estivermos ornados de paramentos limpos e puros, como o Sacerdote paramentado para entrar no Santo dos Santos. De facto, o sumo sacerdote «quando no dia sagrado dos perdões entrava no Sancta Sanctorum deixava as vestes douradas, cheias de pedras preciosas e com vestes brancas impetrava a graça e o divino perdão»[108].

1.2. Amor, conhecimento e redenção em Leão Hebreu

Teresa Lousa

Leão de Hebreu, de seu nome Judá Abravanel, filho do Rabino, conselheiro de D. Afonso V. Isaac Abravanel nasceu em 1465, em Lisboa, e morreu em 1535, em Itália. Estudou o Talmude, a Cabala e a filosofia clássica hebraica, latina e muçulmana, e formou-se em medicina. Filósofo de tendência sincrética, tentou mostrar o acordo da Bíblia com a filosofia grega, bem ao estilo neoplatónico e renascentista. É um autor que não pode ser situado exclusivamente na filosofia portuguesa ou na filosofia judaica. O seu pensamento universal e verdadeiramente representativo do Cinquecento ilustra bem uma vocação internacionalizante que constituiu a fonte de autores como Varchi ou Cervantes, que o louvam nas suas obras e o colocam em pé de igualdade com grandes vultos do conhecimento filosófico como Marsílio Ficino, Pico

[108] *Loc. cit.* Podemos conjeturar aqui um certo recado para a magnificência das liturgias católicas e ortodoxas? Em um passo do *Diálogo II* Leão Hebreu regista que «debaixo da forma trina […] no objeto divino a unidade é purissima». Continua enigma a dúvida acerca da sua adesão ou não adesão ao cristianismo. Cf. Jesué Pinharanda Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, p. 322.

delia Mirandola, Diaceto, etc. A sua obra gozou de uma larga receção nos círculos mais importantes da cultura renascentista e humanista de fundamento cristão, até porque a sua obra não foi recebida como tendo um caracter especificamente judaico, certamente pela sua adoção de um misticismo neoplatónico.[109]

A maior influência cultural de Leão Hebreu deu-se sobretudo ao nível da sua doutrina do amor, também conhecida por «metafísica do amor». Esse foi o aspeto do seu pensamento ao qual os seus contemporâneos mais estiveram sensíveis e pode dizer-se que foi através do *Dialoghi d'amore* que o nosso autor atingiu uma popularidade pouco comum para um português em pleno Renascimento. O seu espírito eclético é próprio de um conhecedor profundo. Joaquim de Carvalho realizou um estudo, hoje quase com um século, que constitui um precioso contributo para a indagação das suas fontes, onde revela uma panóplia diversificada de autores que vai desde os pré-socráticos aos seus contemporâneos, denotando uma linha de acentuada predileção neoplatónica.

O valor do seu pensamento que se revela híbrido, sobretudo nos *Diálogos*, a única obra onde nos deteremos neste pequeno artigo, prende-se com a imbricação de pensamento que só pode ser compreendido se inserido nas peculiaridades herméticas do Renascimento: da tradição cabalística à Astrologia, de Averróis a Aristóteles, de Platão a Plotino, etc. O seu sincretismo, próprio da atmosfera cultural do Renascimento, é revelado tanto na importância dada ao papel do conhecimento filosófico como caminho dialético de ascensão à sabedoria, como no papel central de um conhecimento totalizante, típico do seu tempo, que se estende a uma multiplicidade de temas, experiências e diferentes áreas. Nos seus *Dialoghi* concorrem doutrinas filosóficas que, para além de Platão e Aristóteles, incluem autores árabes e hebreus, conciliando a abordagem classicamente filosófica com a astrológica e cabalística, atitude que podemos encontrar também nos seus contemporâneos Ficino e Pico della Mirandola.

Assim nos testemunha Schiller (autor que também descobriu em Leão de Hebreu uma fonte hermética), numa carta a Goethe:

> Entre alguns livros cabalísticos e astrológicos que possuo na minha biblioteca achei também uns certos Diálogos de Amor, traduzidos em latim, que não só me deram prazer, como me fizeram avançar os conhecimentos astrológicos. A mistura de coisas alquimistas com astrológicas e astronómicas é levada a uma verdadeira significação

[109] Cf. João Vila-Chã, «Leão de Hebreu (Judah Abravanel)», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português, Renascimento e Contra-Reforma (Vol. II)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, p. 240.

> poética. Algumas maravilhosas comparações dos planetas com membros humanos mereceriam ser transcritas.[110]

Diálogos de Amor, é uma obra escrita em 1502, publicada pela primeira vez em Roma a 1535 em italiano. Será posteriormente editado em diversas línguas por toda a Europa e considerado um texto herético, colocado no Índex em 1590. Trata-se de um diálogo dividido em três partes: I. Do Amor e do Desejo; II. Sobre a Universalidade do Amor; III. Da Sua Origem. Partindo de o Amor como tema nuclear, a obra tratará filosoficamente uma diversidade de temas: a relação entre Deus e o Universo, o conhecimento humano e seus limites, sobre o objeto da Filosofia e ainda sobre a relação entre Amor e Beleza

Estamos em face de uma obra em que platonismo, neoplatonismo, aristotelismo, conhecimentos bíblicos e conhecimentos cristãos, são superados para a sublime construção da mais bela, fecunda e profunda teoria do *Amor* escrita até aos nossos dias[111]. O tema do amor de forte herança petrarquista e tão caro ao Renascimento, terá em Leão de Hebreu uma expressão particular pelo seu ecletismo conciliador e pelos profundos conhecimentos filosóficos que expõe com admirável clareza. Contudo não deixa de fazer parte de um movimento cultural responsável pela renovação da doutrina do amor, que entre o amor cortês e o amor na sua dimensão erótica (de desejo pela sabedoria), se constitui como o sinal da mais viva procura do conhecimento do mundo. Não só na poesia ou humanismo mas também nas artes visuais este tema do Amor Platónico e Cortesão, se refletirá. A reflexão acerca do Amor, podendo surgir de forma escamoteada na pintura, revela bem como o tema era dominante e perturbador. É o caso do desenho de Miguel Ângelo, Arqueiros (1530) (fig. 1). Esta obra, ao contrário do que a tradição interpretou, alude ao tema do amor platónico tratado por Ficino em *De Amore.* Aqui representa os escravos dos sentidos e do amor sensual.

A ironia do desenho é que os Arqueiros não têm arcos nem flechas e caminham cegamente sem direção. Outro exemplo que gostaria de destacar é o da famosa Primavera (1480) de Botticielli (fig. 2). Esta belíssima Pintura mais do que a mera representação da Primavera, é uma alegoria ao Amor a partir da filosofia neoplatónica de Ficino, de que os Medici foram seguidores. Assim, o lado direito da pintura representaria o amor carnal (na mitologia, Zéfiro rapta Clóris, violando-a), enquanto que do lado esquerdo estaria representado o amor platónico, um tipo de amor sublimado. Estas duas faces do amor representadas nesta Primavera podiam bem ilustrar a seguinte

[110] Schiller *apud* Joaquim de Carvalho: «Capítulo II – A obra de Leão Hebreu» http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/22-Capitulo-II-A-obra-de-Leao-Hebreu-#sthash.I3MmdFiO.dpuf.

[111] Reis Brasil, *Leão de Hebreu e Camões*, Ensaio, Separata de Estudos Castelo Branco, Revista de História e Cultura, 1964, p. 7

passagem de Ficino: «Chamamos por vezes um desses amores "deus", porque se orienta para as coisas divinas, mas chamamos-lhe a maior parte das vezes "demónio", porque é intermediário entre a indigência e a abundância»[112].

Os Diálogos recuperam a dimensão etimológica da Filosofia, deixando-se conduzir por Fílon, o amor e por Sofia, a sabedoria, os únicos intervenientes deste diálogo. Obra de profunda influência platónica, quer pela opção estilística do diálogo quer pelo conteúdo temático, em especial da dimensão erótica do amor desenvolvida no Banquete. O amor é redimensionado à escala de fundamento ontológico do real, concebido em várias dimensões, onde para além da emocional, é preferencialmente valorizada a escala intelectual: esta é a sua receita neoplatónica de união entre fé e razão.

A Criação divina é entendida como um ato de amor supremo. O amor é hierarquizado, do criador às criaturas e é pelo amor que a criatura regressa a Deus. O mundo é visto como um todo orgânico, como ser vivo composto por elementos superiores e inferiores, ou seja, alma e corpo. O amor que dá a vida e a harmonia possui também uma força redentora. Leão Hebreu estabelece uma hierarquia de seres que vai do puro espírito – Deus – à matéria vil.

No primeiro Diálogo, Leão de Hebreu enuncia, de forma hierárquica, os cinco hábitos intelectuais para chegar ao mais alto degrau do conhecimento: a arte, a prudência, o entendimento, a ciência e a sapiência. Esta hierarquia ascendente, do material para o imaterial, do domínio dos sentidos ao espiritual, da distância à proximidade da Deus, revela bem o papel redutor a que a arte fica confinada nesta hierarquia do conhecimento. «A arte é hábito das coisas que se devem fazer conforme a razão, e são aquelas que se fazem com as mãos e com trabalho físico, incluindo-se nelas todas as artes mecânicas, nas quais se utiliza o instrumento corpóreo»[113]. Apesar de defender que a Arte possui racionalidade, por utilizarem as artes «instrumentos corpóreos» e por serem realizadas com as mãos e com o trabalho físico, não podem deixar de estar longe da sapiência e da espiritualidade. À imagem de Platão e da sua desconcertante crítica às artes, também Hebreu, reduz as artes à sua materialidade ao seu afastamento da verdade ontológica. Ainda que não fazendo uso do radicalismo platónico, acaba por afastar da sapiência qualquer prática artística, precisamente pelo domínio material e sensorial inevitável. Numa argumentação que revela a familiaridade com o tema das *Paragone*, tão caro à Renascença, Fílon explicará a Sophia que os sentidos como via imperfeita para o conhecimento se podem agrupar em dois grupos: os exteriores que são o paladar e o tacto, próprios do amor deleitável e da ordem da sobrevivência, e os interiores, a visão, a audição e o olfacto, mais próximos da mente humana e da sua natural capacidade de adquirir conhecimentos.

[112] Marsile Ficin, *Commentaire sur le Banquei de Platon*, Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956, cap. VIII, p. 211.

[113] Leão Hebreu, *Diálogos do Amor*, Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella, vol. II, Lisboa. Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 32.

Apesar de alguma nobreza que Hebreu reconhece aos sentidos, os olhos estão longe da verdadeira sapiência e beatitude, pois esta não se encontra nas contemplações materiais, mas antes no conhecimento puramente intelectual. Essa é a expressão mais pura do amor e a sua redenção última: a união do intelecto humano com o divino: «a nossa felicidade consiste no conhecimento e na visão divina, em que todas as coisas perfeitissimamente se contemplam»[114]. Tal felicidade é apenas possível num estado de beatitude e de separação do corpo, só assim se pode dar a união ou copulação do intelecto humano com o divino: «A alma, desligada desta união corpórea e tendo atingido tal excelência, sem impedimento algum, goza eternamente a sua feliz copulação com a luz divina, (…) cada um segundo o grau da sua dignidade e perfeição»[115].

> La connaissence essentielle pour l'atteinte de la béatitude est celle de Dieu. L'intellect qui cause la béatitude est l'intellect agent divin car la félicité consiste à conâitre et à aimer Dieu.[116]

O segundo Diálogo trata o tema da universalidade do amor, do seu valor universal e do seu papel na criação do universo. Seguindo tanto Platão como as Sagradas Escrituras, numa abordagem que lembra o espirito conciliador de Ficino, Hebreu descreve a criação do universo como tendo origem numa copulação divina. Apresenta uma visão compreensiva da organização inteligível do universo.

É também neste segundo Diálogo que surge a sua aceção do humano como microcosmos: A Terra composta pelos quatro elementos em harmonia é a matéria prima e habitáculo do ser humano, detentor de quatro humores e criado à imagem do Universo aspeto que «(…) levou com razão, o homem a ser chamado de «microcosmos» pelos antigos»[117]. O seu corpo, tal como o Universo, é organizado por diversas partes que coexistem em harmonia.

> Uma tão grande identidade justifica bem que o homem seja um mundo pequeno – microcosmos –, conjuntamente síntese e coroação do universo, que sem ele seria incompleto. Este conceito (…) formulou-o com uma exuberante riqueza de imagens e adaptando-o ao sincretismo platónico da sua época imprimiu-lhe uma relativa originalidade. O que deve notar-se é que a aparente dualidade

[114] *Idem*, p. 39.

[115] *Idem*, p. 42.

[116] Suzanne Damiens, *Amour et Intellect chez Léon L'Hébreu*, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1971, p. 11.

[117] Leão Hebreu, *Diálogos do Amor*, p. 84.

> – homem-universo – é falsa. O universo é um todo íntegro, individual, e o homem, seu fecho, é o espelho onde o grande todo se reflete.[118]

Hebreu conclui este Diálogo com uma conceção do amor como espírito vivificante que penetra todo o mundo, como um laço que une todo o universo.

O Terceiro Diálogo trata da origem do Amor e introduz-se com o tema da Contemplação. Esta é representada com uma forte carga platónica, representada como um momento interior, comparada ao sono e ao abandono do corpo. Tal como no *Fedro*, Hebreu lembra que os bem-aventurados são aqueles que estão destinados à graça da contemplação da beleza divina, por via do êxtase e do adormecimento dos sentidos, como um transporte místico: «No sonho o espírito não se desliga inteiramente dos sentidos, mas no êxtase, reunindo todas as potências da alma, isola-se, concentra-se em si próprio e converte-se com o objeto da contemplação»[119].

Ao longo do Terceiro e mais longo diálogo, podemos sentir o ressurgir de alguns temas já abordados anteriormente, como é o caso da questão da ideia e da teoria da participação. Algumas ressonâncias de *Timeu* de Platão, podem ser intuídas na aceção de uma ação demiúrgica que se faz sentir o mundo sensível, através dos modelos inteligíveis. É a imagem de um Deus *Artifex* (sumo Artífice ou Arquiteto do mundo[120]) que nos apresenta: fabrica um modelo mecânico com o fito de transcrever para a matéria as relações inteligíveis ordenadas segundo a finalidade do melhor. Esta criação que não de faz depender do tempo, é feita à imagem da criação artística que possui no espírito o modelo do que irá produzir. Ainda dentro desta herança do pensamento platónico, e da teoria da participação, Hebreu defende que é partindo da harmonia presente na cópia do modelo inteligível que se encontrarão os motivos para acreditar na existência do próprio modelo inteligível. «L´aimé c'est le Démiurge, artisan souverain du monde; l'amant ou premier intellect, c'est le modèle intelligible, dans lequel les Idées du Souverain Ouvrier du monde resplendissent; enfin le chaos ombreux,…»[121]

Tal como em toda a narrativa platónica, o Sol é a metáfora escolhida para simbolizar o intelecto divino. É também por referência a Plotino que Hebreu compara o intelecto ao sol e a alma à lua que, «por ser branda no seu resplandecer é intermediária entre a clara luminosidade do Sol e a tenebrosidade

---

[118] http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/26-Capitulo-IV-Deus-e-o-Homem#sthash.4qXinFwQ.dpuf.

[119] *Loc. cit.*

[120] Leão Hebreu, *Diálogos do Amor*, p. 292.

[121] Suzanne Damiens, *Amour et Intellect chez Léon L'Hébreu*, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1971, p. 63.

terrestre»[122]. As comparações aos astros são caras aos textos renascentistas e vêm a propósito da tendência e gosto da época, presente tanto nos textos de Marsílio Ficino ou Pico dela Mirandola, como na própria iconografia artística da época. A alma longe da luz do intelecto, ou lua eclipsada, torna-se semelhante à alma dos animais brutos. O intelecto possui uma luz natural, da qual nunca se pode ver privado. É a luz do intelecto incorruptível que ilumina a alma e a aproxima de Deus.

Assim, a suprema beleza reside no intelecto de Deus que é inacessível. Há uma rejeição do conhecimento sensível e matérico que leva Hebreu a defender que o supremo e redentor conhecimento humano reside unicamente no entendimento abstrato, próprio da ciência divina e só nesta ascensão cognitiva pode residir a felicidade.

A questão que podemos colocar a respeito deste fim último do humano é: se este acesso a Deus se dá de forma intelectual, mística ou amorosa? Segundo Joaquim de Carvalho, Hebreu teve o mérito de conciliar duas correntes especulativas: a do misticismo, que vê a união do homem a Deus através do coração e do amor, e a do Conhecimento entendido como ascensão racional, como contemplação direta da divindade.

> Para uns, diz, a beatitude está em amar Deus, porque o conhecimento é um estádio preliminar e necessário do amor, e o deleite uma ação voluntária e não intelectual. Outros, porém, encontram-na no conhecimento divino, porque o conhecimento é a mais elevada e espiritual potência do espírito; (…) Leão Hebreu concilia e funde estas duas radicais atitudes. Para ele a beatitude não está nem no simples ato cognoscitivo de Deus, nem no amor que deste conhecimento resulta, mas «no ato copulativo da íntima e unida cognição divina, que é a suma perfeição do intelecto criado».[123]

Em Hebreu há uma identificação deliberada entre a verdade racional e a verdade religiosa, entre o conhecimento e a revelação. É através da recuperação do sentido dialético do discurso de Diotima no *Banquete* de Platão (as várias aceções do amor são tratadas com minúcia ao longo dos Diálogos do Amor), que podemos compreender o conceito de amor como sublimação: o amor que se inicia nas coisas sensíveis e daqui parte ascensionalmente para as Ideias, Conhecimentos, Ciência e finalmente o Bem em si, cujo conhecimento se dá por meio de uma revelação mística que se revê no sentido do Amor-União.

Assim, podemos concluir que na aceção neoplatónica de Leão de Hebreu, o conhecimento humano surge com uma função escatológica e a

[122] Leão Hebreu, *Diálogos do Amor*, p. 168.

[123] http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/26-Capitulo-IV-Deus-e-o-Homem#sthash.4qXinFwQ.dpuf.

contemplação divina é o seu fim último. O amor é, depois de analisadas as suas várias dimensões, percecionado como uma experiência mística e redentora que proporciona o regresso do homem a Deus. O amor divino é puramente intelectual, e assim se compreende a importância e a função sagrada e escatológica que o conhecimento tem na filosofia de Leão de Hebreu.

> Par cette position intelletualiste, notre auteur se place dans le grand courant de la philosophie antique dont Socrate a été le fondateur: celui qui a défeni la morale comme étant la science du Bien et qui fait dépendre la vetu de la connaissance des fins véritables de la conduite humaine.[124]

Mesmo não desprezando o amor erótico, não raras vezes ao longo de todo o diálogo o amor carnal também é exaltado por ser esta chama o sintoma visível da força divina do amor, será através da razão, e não do amor-paixão, que o humano se pode elevar e superar o nível das bestas. É através da razão, através do desejo de verdade e de conhecimento que se realiza o verdadeiro amor. A virtude intelectual é louvada por Hebreu, apesar das limitações próprias da sua finitude, é caracterizado por um desejo insaciável de chegar ao último degrau do saber, numa exaltação sem par das virtudes dianoéticas. Há em Hebreu uma valorização do esforço filosófico que deve conduzir a alma à consciência de um destino superior: o da sua união a Deus.

O conhecimento humano deseja por natureza aperfeiçoar-se e chegar à verdade, à plenitude, porque «(…) é promoção da virtude, e o verdadeiro amor conhecimento e hábito da coisa bela. Em suma: que há dois tipos de conhecimento, um anterior ao amor, um outro que coincide com ele»[125]. O supremo amor, que conduz diretamente à beatitude, é a união contemplativa da nossa inteligência com Deus, pois é o princípio, meio e fim da sabedoria e das ações virtuosas.

---

[124] Suzanne Damiens, *Amour et Intellect chez Léon L'Hébreu*, p. 58.

[125] Adriana Serrão, «Metafísica do amor e da beleza em Leão de Hebreu», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português, Renascimento e Contra-Reforma* (Vol. II), p. 355.

Figura 1 . Miguel Ângelo, *Os Arqueiros*, 1530

Figura 2. Botticielli, *A Primavera*, 1480

1.3. O sujeito-êxodo: cativeiro e tribulação em Samuel Usque

Luísa Borges e Joaquim Pinto

«Porém (a verdade é que) se nos esquecemos do nome do nosso. D. e alevantamos nossas palmas ao deus alheo, não deixa o Senhor de escuadrinhar isto (que é com força) porque ele sabe os Segredos do coração.»

Samuel Usque

«A nossa imaginação condicionada a nossa vontade serva,
são as algemas do nosso estado cativo.»

Fernando Pessoa

Escrita, provavelmente, entre os anos de 1547 e 1552[126] a *Consolação Às Tribos de Israel* de Samuel Usque configura, de forma particular e exemplar uma demanda de si mesmo a partir de uma situação-limite de perda radical que as figuras do êxodo e do exílio configuram. A obra prima da literatura portuguesa quinhentista[127] conhece a sua primeira edição em Ferrara, Itália, em 1553, em impressão de Abraão Usque, familiar cuja relação de parentesco com o autor – fraterna ou filial – não se encontra ainda completamente esclarecida. Nascido em Lisboa, cerca de 1495 ou de 1500, da sua biografia pessoal muito pouco ou quase nada se sabe, exceto o essencial, a saber, o que revela através da sua escrita descritiva emocional e encantatória, na multiplicidade dos seus recursos discursivos e retóricos. A *Consolação* é um «livro solitário»[128], no sentido em que não se conhece mais nenhuma obra do autor, mas também porque no contexto da literatura portuguesa do século XVI, se reveste de um caráter único e original, não apenas na perfeição das suas formas multímodas, na riqueza das referências culturais que encerra, mas também na coragem das suas críticas e propostas, no desconforto do clima persecutório que denuncia e que por essa via combate.

Usque é sem dúvida um judeu da diáspora, um cristão-novo, um ex-cristão-novo de ascendência espanhola cuja família terá fugido de Espanha

[126] Cf. José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 287.

[127] Cf. *ibidem,* pp. 135 e 365.

[128] Cf. Yosef Hayim Yerushalmi, «A Jewish Classic in the Portuguese Language», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 50.

aquando do Édito de Expulsão assinado em Granada pelos reis católicos Fernando e Isabel, em 31 de Março de 1492 e promulgado no mês seguinte. Cerca de 120.000 judeus terão entrado então em Portugal. A este acontecimento traumatizante outros se seguirão, como a deportação, em 1493 para a Ilha de São Tomé de 2000 crianças judias espanholas com menos de 8 anos[129], na sequência da sucessiva imposição de prazos que a coroa portuguesa estipulava para a saída dos judeus do reino, sempre dificultada e mesmo impedida pela inexistência de navios que os transportassem, destinos que os acolhessem, ou mesmo, no limite, pelo fecho compulsivo dos portos. Estas medidas das coroas portuguesa e espanhola inscreviam-se numa linha, praticamente, inquebrantável avessa à permanência de judeus em solo europeu que se foi prolongando por quase dois séculos. Em 1290 os judeus haviam sido expulsos de Inglaterra, no século seguinte de França, no século XV da esmagadora maioria das cidades alemãs. Seguir-se-iam as expulsões de Portugal em 1497, de Navarra em 1498, da Provença em 1501 e de Nápoles em 1541. Posto isto, na europa Ocidental do século XVI, tão só as cidades italianas do norte e os estados papais podiam ainda oferecer aos judeus algum tipo de refúgio.

Para a maior parte dos judeus desta diáspora europeia que se tinha refugiado em Espanha e depois em Portugal, a situação de fuga transmutara-se num trânsito contínuo entre exílios consecutivos, num êxodo infinito que se fechava agora sobre eles como uma armadilha. Finalmente chegavam à finitude possível de um beco sem saída. Sem ter mais por onde fugir, estava constituída a diáspora ibérica: de um lado, os inimigos cristãos-velhos, primeiro espanhóis, depois portugueses, do outro, o mar[130]. Atualização dramática, pois, do êxodo mosaico, agora em frente às águas amargas do Atlântico e do Mediterrâneo. Samuel Usque terá nascido no seio deste contexto conturbado, um pouco antes, durante ou logo depois da conversão forçada decretada a 30 de Maio de 1497 por D. Manuel, sob a promessa – quebrada – de que durante 20 anos, não haveria lugar a inquéritos, nem perseguições aos judeus recém convertidos.

---

[129] Richard Zimler descreve este acontecimento, bem como a situação difícil dos judeus espanhóis e portugueses em Lisboa de forma vívida: «Deste modo, Em Agosto de 1492 formaram-se em Portugal duas categorias de sefarditas, portugueses e espanhóis, ambas indubitavelmente aterrorizadas e empobrecidas», «O Inimigo Interno. Ser cristão-novo em Portugal (1492-1536)», in *Factos Desconhecidos da História de Portugal*, Lisboa, Reader's Digest ed., pp. 116-125. Sobre a deportação destas crianças e seu destino veja-se também a menção de Alexandre Herculano em *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854, pp. 110-111. Episódio, aliás, também referenciado por Samuel Usque deste modo «El Rei D. João o segundo de Portugal que mandou os mininos aos lagartos (…)», in *Consolação às Tribos de Israel, Ed. De Ferrara, 1553,* fl. Ggiiiiir-v.

[130] Cf. Yosef Hayim Yerushalmi, «A Jewish Classic in the Portuguese Language», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 33.

Usque terá assim, possivelmente, permanecido e vivido em Portugal com o estatuto de cristão-novo até cerca de 1531. Como é sabido, forçados à conversão, com todas as repercussões dramáticas e dilacerantes que ela implicava de quebra do pacto de aliança e fidelidade, a maioria dos judeus via-se forçada, na impossibilidade da fuga (travada novamente por decreto real em 1499), a arriscar-se no jogo perigoso de uma dupla identidade, continuando a professar secretamente a sua fé. É provável que Usque tenha vivido – seja de facto, seja através de relatos próximos – os três dia do *pogrom* de Lisboa, em Abril de 1506, durante a ausência do rei da capital, no decurso dos quais cerca de 2000 judeus foram violentamente massacrados[131]. Ao contrário do que sucedera em Espanha, onde a comunidade judaica tivera um período relativo entre 1391 e 1492 de decisão e tensão face ao estatuto de converso, em Portugal, as *razões de estado* (a vontade régia de conservar os judeus, versus a possibilidade de uma aliança cimentada por um casamento com a casa real espanhola) prevaleceriam sobre as *de consciência*[132].

Samuel Usque, os seus compatriotas portugueses, bem como os judeus exilados de Espanha encontravam-se agora em Portugal exilados da e na sua própria fé, bem no seio das suas casas e moradas físicas e espirituais[133]. Duplicação infinita interior plasmada simbólica e fisicamente na proibição da circuncisão, na imposição da adoção de um nome cristão que assim substituiria o nome judaico. Exílio que se prefigura deste modo relativamente à linguagem como pátria e casa primeira e última do ser, nas suas aceções pessoana e heideggeriana. Em 1531 D. João III faz diligências para estabelecer a inquisição em Portugal, desígnio que D. Manuel já acalentara, e que se concretiza em 1536, datando o primeiro auto-de-fé de 1540. Por volta de

---

[131] Descrições deste acontecimento encontram-se, por exemplo, em Alexandre Herculano, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854, pp. 143-145; o romance histórico e policial *O Último Cabalista de Lisboa*, trad. de José Lima, Alfragide, Leya, 2010 de Richard Zimler tem este *pogrom* como pano de fundo.

[132] Cf. Yosef Hayim Yerushalmi, «A Jewish Classic in the Portuguese Language», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 27. Sobre as negociações e condições deste casamento de estado entre os dois reinos veja-se Alexandre Herculano, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomo I, Lisboa, INCM, 1854, pp. 113-114.

[133] Estas linhas de Alexandre Herculano descrevem bem o drama interior vivido pelos conversos: «Apesar destas demonstrações de indulgência [O rei prometia que nunca mais se tornaria a legislar ácêrca dos judeus como raça distinta. (…)Uma amnistia geral para todos os conversos(…)], com que se pretendia disfarçar o horror das commettidas violências, a situação das victimas não deixava de ser altamente opressiva. Sectarios da lei mosaica, eram obrigados a simular nos actos da vida externa o cumprimento dos deveres do catholicismo, e só na solidão, no mais recôndito das suas moradas, ou pelas trevas da noite podiam invocar em voz submissa o Deus de Israel.» Alexandre Herculano, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomo I, Lisboa, INCM, 1854, pp. 130-131.

1531, Samuel Usque terá saído de Portugal[134], com o auxílio de Grácia Nasi, Beatriz de Luna, de seu nome cristão-novo, protetora e inspiradora da *Consolação*, patrona também da fuga dos judeus da diáspora ibérica em demanda da liberdade, isto é, do retorno – ou da reeducação – dos cristãos-novos e sua devolução aos rituais, cultura e à sua fé primeva[135].

É precisamente através do pórtico aberto pela inaugural dedicatória a Grácia Nasi que iniciamos a nossa peregrinação – necessariamente *pequena* e concisa[136] perante um texto tão rico e inesgotável de interpretações. Logo aqui marca presença, como no excurso de toda a obra, a profunda formação renascentista, clássica, greco-latina do seu autor, mas também o seu agudo conhecimento da Bíblia, bem como as suas referências talmúdicas e cabalísticas ainda não satisfatoriamente esclarecidas. Grácia Nasi, a quem dedica o livro como uma oferenda, é comparada com o Sol, que acalenta, fecunda e protege, numa dedicatória de alegórica ressonância platónica[137], mas também de algum modo homóloga, na emanação do seu calor benfazejo, dos primeiros patriarcas bíblicos[138].

Também não é indiferente o lugar que o *coração* aqui toma sobre si, como órgão empático por excelência. Ele assume-se aqui não só como o recetáculo da bondade da patrona que é, a um mesmo tempo, a musa inspiradora da obra, como, de igual modo, o caminho gnósico que – no *vazio* aberto pelo abandono e pela perda a que parecem votados os judeus da diáspora – melhor guiará e preencherá o coração do autor e leitores pela peregrinação abissal e amarga do oceano deserto do mundo, feito de dunas labirínticas de perseguições, de desesperos, de lamentações, mas também de palavras de conforto e esperança. A *metáfora do coração*, e não é por acaso que parafraseamos Maria Zambrano, constitui-se assim como o centro, o ponto de partida

---

[134] Segundo Pina Martins «É razoável admitir que tenha abandonado o reino de Portugal entre 1530 e 1535, quando começava a pôr-se, a nível, oficial, o problema *de fazer vir de Roma o monstro da Inquisição* (…), Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 285.

[135] Cf. Yosef Hayim Yerushalmi, «A Jewish Classic in the Portuguese Language», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 54. Cf. Maria Teresa Guerrini, «New documents on Samuel Usque, the author of the *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*», in http://sefarad.revistas.csic.es, 2001, pp. 83-88. Cf. ainda a biografia romanceada da autoria de Esther Mucznik, *Grácia Nasi*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2010.

[136] Parafraseamos aqui respeitosamente o autor: «nas grandes cousas e dinas de memória, o menos que os bons juízos notam é a língua ou estilo, por que a cousa em si mesma se estima e as palavras não é outro que ũa declaração, as quais importam pouco serem elegantes ou mal ornadas.» Samuel Usque, *Consolação Às Tribos de Israel, 1553*, fl. iiiiir-v.

[137] Samuel Usque, *Consolação…, 1553*, fl. iir.

[138] Como sucede mais à frente, no *Primeiro Diálogo, Consolação…, 1553*, fl. Biiiv.

da jornada que a «nação Portuguesa»[139] – os judeus da diáspora portuguesa a quem também o livro é ofertado – são exortados a trilhar, pois ele é lugar de movimento oscilante, de sístole e diástole, de purificação e de escolha interior, de sentimentos e de sabedoria. Senda perigosa que só pode iniciar-se pela decisão interior de demanda de liberdade ou de aberto regresso ao culto judaico e de busca de uma *Terra Prometida*, senda cujos ásperos grãos de areia carregam os cristãos-novos consigo, ainda, e onde quer que se encontrem. Na *Dedicatória* o livro é, então, ofertado a Grácia Nasi, «como ao coração deste corpo»[140] que o livro constitui. E o livro reconstitui, a partir desse *vaso*, desse recetáculo aparentemente esvaziado pelo sofrimento da perseguição e do exílio, pelo pecado da quebra do pacto de Aliança com *Adonai*, pelo pecado também da aculturação dos cristãos-novos, o livro, dizíamos, reconstitui, reconstrói e restitui a identidade ao Povo Eleito que, tal como as míticas Dez Tribos de Israel, se havia perdido, fundido e dispersado pelos desertos do mundo.

A presença de elementos estruturais cabalísticos poderá talvez atestar-se de forma acaso evidente pela repetição de divisões e subdivisões ternárias que possivelmente encontram correspondência nos *Sefiroth*, e se referem sobretudo à divisão da obra em três diálogos. Nesta linha de raciocínio o primeiro diálogo corresponderia ao *espírito puro criador (tanto na sua dimensão feminina como masculina)*, o diálogo segundo *à alma, moral, à vontade e ao sentimento* e o diálogo terceiro ao *corpo, ao plano ou progresso ou acção realizadora*[141]. Estas são apenas, não obstante, meras suposições que podem não ser absolutamente sustentadas tão só pela divisão ternária do texto. Mais evidente e inegável é a presença na tessitura textual da *Consolação* daquilo a que Pessoa chamou, num outro contexto, d' «o sentido simbólico do Templo de Salomão» e d' «a Palavra Perdida»[142], como elementos fundamentais na estrutura da obra.

No *Prólogo* se revela o gosto – sem dúvida renascentista, porventura cabalístico, também – pelo anagrama na apresentação das personagens que se irão constituir como os sujeitos exemplares do discurso ao longo das três partes que dão corpo ao livro: Icabo (anagrama de Jacob), pastor assume o discurso pungente das lamentações; Numeo (anagrama de Naum) e Zicareo (anagrama de Zacarias) assumem o discurso de profetas, de atribuidores de sentido às perseguições, de exortadores à resistência, de autocríticos relativamente às faltas de Israel, mas também de consoladores. Todos são pastores, na esteira

[139] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. iiv.

[140] *Loc. cit.*

[141] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicionário dos Símbolos*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994, pp. 590 e 656.

[142] Fernando Pessoa, *Rosea Cruz*, Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Lencastre, 1989, p. 101.

dos *grãos patriarcas*, mas estão animados de uma *intenção pastoral*[143] *re-actualizando certos eventos decisivos*[144] da história de Israel, a partir da noção axial de *cativeiro-êxodo*, reconstituindo «uma concepção de história que, no essencial, radica na noção bíblica de tempo»[145]. Para Pinharanda Gomes, esta *intenção pastoral* radica até na escolha da língua portuguesa como o idioma das *Consolações*. Esta escolha funciona também como identidade entre autor e leitores, como *centro* irradiante, unificador e unitário e como *pátria* móvel dos judeus da Diáspora Portuguesa sublinhando assim a tese da *intenção pastoral* educativa na sua urgência pragmática. Esta opção linguística, que é também um topos de pertença cultural e um ponto de partida genésico para um novo êxodo de modelo bíblico mosaico, mas também pré-mosaico como propósito ex-*nihilo*, Usque afirma-o com clara simplicidade desta forma: «desconveniente era fugir da língua que mamei e buscar outra prestada per a falar aos meus naturais»[146].

No *Prólogo* se plasmam, também as referências à *Divina Comédia* de Dante, na sua dimensão de viagem de peregrinação aos infernos – situação dos judeus portugueses –, como através da referência a Sócrates se alude e pede a atualização de um exercício de distanciação e de meditação filosóficos sobre a memória dos acontecimentos traumáticos passados e presentes. Exercício de recapitulação e meditação existencial que o autor coloca nestes termos: «Aos aflitos ânimos soe a memória dos males passados em parte demenuir o trabalho dos presentes, especialmente se os que passarom eicedem aqueles em que se acham»[147]. A revisitação da *história total* de Israel permitirá seguir uma linha temporal em termos de origem, de passado, de presente, de futuro e de finalidade que proporcionará, não só uma *anamnese* refundadora da consciência judaica, mas um reposicionamento nessa ordem temporal que possibilitará duas noções: Israel não terminou, não é ainda chegado o fim dos tempos, pese embora a perseguição mortífera que o derradeiro *monstro da inquisição* prefigura, personificação última do *mal* como *Outro lado do mundo visível*; se não é o fim da história de Israel, mas apenas um capítulo, há que retomar a peregrinação em direção a um lugar que não é uma utopia, mas um topos bem definido, a *Terra Prometida* como referência da procura de um *Ethos* ou de uma busca de *um si mesmo*, de um *lugar* – uma *habitação* ou *casa do ser* – para os judeus da diáspora portuguesa. Nisto consiste,

[143] Pinharanda Gomes, «Filosofia e Teologia na Diáspora do Século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboah», *in* Pedro Calafate (direção), *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II – Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 254-255.

[144] Francisco Caramelo, «Consolaçam As Tribulaçoens De Israel, A reflexão de Samuel Usque em torno de uma interpretação da história», in *Identidade, Tradição e Memória*, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,* n.º 9*,* Lisboa, Edições Colibri*,* 1996, pp. 177-185.

[145] *Ibidem*, p. 177.

[146] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Vijv.

[147] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. iiir.

porventura, a aventura messiânica exemplar proposta por Samuel Usque e que será, então, protagonizada por esta diáspora.

A linha condutora do reconto desta narrativa global, onde os judeus portugueses acharão o seu lugar específico, encontra-se e joga-se numa tensão inicial genésica: a criação de *Adonai ex-nihilo* por amor; a recorrência do *pecado* como uma das formas que a relação entre criador e criatura assume. A esperança é o modo como se *nutrirá* essa relação: «pois sendo como se vê os trabalhos tantos e de tanto tempo há principiados e havendo envalecido, certo está que, se os pecados nossos não lhe dão *nutrimento* em que se sostenham, presto virão a fim e começará de mostrar-se aquela bonança que esperamos»[148].

E de que forma se nomeia *Adonai* no corpo do texto das *Consolações*? Esse Outro radical, transcendente e único que criou – nomeando – Israel, por um ato incondicional de amor, à sua imagem e semelhança – espelhando-se como num espelho de água? Segundo Pina Martins, Usque segue *o preceito do Decálogo*, *para não dizer em vão a palavra Dio ou Iddio*, exprimindo-O *pela simples letra D*[149]. É neste contexto em que se inscreve, também, a situação particular dos judeus portugueses no contexto mais vasto da história de Israel; as suas tribulações e consolações tomam lugar como instrumentos da manifestação de *Adonai* – da sua ira como voz e palavra escutada ou ignorada. Os pastores-lamentadores-profetas da *Consolação*, embora homólogos dos profetas bíblicos, estão também deles infinitamente distanciados. Entre uns e outros medeia o modo como a voz de *Adonai* ecoou e se manifestou ao longo da história, expressão de um distanciamento que revela a surdez ou a quebra de aliança, mas nunca de promessa. Já não se trata pois aqui de teofania, mas de teleologia ou de história como forma humana de atribuição de significado a uma voz – a de *Adonai* – que se escuta como um ruído assustador, ensurdecedor e crepitante – a inquisição como fogueira destruidora –, como se se tratasse de um código secreto do qual se perdeu a chave. É por esta razão que Usque reclama para si a condição da humildade, face à tradição, ou recuse mesmo em absoluto um caráter assumida e inspiradamente profético para a obra e peça, em toda a sua simplicidade, o favor de *Adonai*, para o ato da escrita.

A narração-recapitulação da história de Israel desenrola-se em três diálogos, correspondentes, os dois primeiros à rememoração de um passado remoto, a saber, até ao cativeiro na Babilónia; o segundo, até à destruição do templo e de Jerusalém por Tito, e, finalmente, o terceiro até à contemporaneidade de Samuel Usque. De e em todos os diálogos, não obstante,

[148] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. iiiir.

[149] Cf. José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 199-300.

se colhem ensinamentos que permitiram esclarecer a condição presente: ao longo dos tempos, o povo eleito padeceu de males e desgraças, estes acontecimentos não sucederam por acaso ou capricho, eles são fruto de uma punição intencional pela infidelidade então, como agora manifestada por Israel. Mas estes castigos são frutos do amor de *Adonai* e do desejo de reconduzir o *seu* povo ao lugar de promessa. Israel padece, mas não perde a sua condição o seu lugar de eleição; é mesmo por essa razão que deve padecer – os padecimentos revelam que *Adonai* inequívoca e incondicionalmente não desiste nem quebra a sua aliança e a sua promessa.

O *Diálogo Primeiro* desenrola-se num quadro bucólico – numa referência a Virgílio –, evocando o Jardim do Éden, e a uma Idade De Ouro de dupla leitura. Também no Livro do Génesis, *Adonai*, ingenuamente se recriava no cenário Edílico que criara, ombreando com as criaturas. É a este cenário pacífico que, momentaneamente, se podem acolher e conversar os protagonistas do livro, como se rememorar só aqui e assim fosse possível, no refúgio do jardim da natureza. Tudo se passa como se eles se vissem desse modo abrigados e regressados a uma fonte original onde, não por acaso, as suas próprias lágrimas e as águas de um rio próximo assumem um caráter catártico, purificador e salvífico. O choro amargo da dor, expressão da alma errante e atribulada, e as lágrimas redentoras e purificadoras da fé situarão o sujeito-destinatário do livro – os judeus portugueses no grau zero da leitura e do trilho. Ao lamento da alma atormentada de Icabo – «quando terá paz tanta guerra contra um fraco sujeito, temor, sospeita, receos de minhas entranhas, té quando gemerei, sospirarei, matarei a sede com lágrimas de meus olhos»[150] – responde a consolação ou o convite de Zicareo: que se *erga*, que abandone aquele lugar e o *siga* para um outro, onde corre «um claro ribeiro que perto daqui está», onde «lavarás os olhos, que de chorar tão húmidos e carregados os tens»[151]. Convida-o também a que depois o siga para uma morada – modesta de pastores – onde *descansará* e *beberá* «branco leite e fresca nata»[152], como símbolos da promessa dessa *Terra de leite e mel* onde poderá aportar a alma atormentada. A tensão interna interior entre cristão-novo, *pseudo*[153]-cristão-novo e ex-cristão-novo pode assim, arrependido e destroçado *por dentro* que está o sujeito desta tensão começar o seu processo de transmutação ou regresso ao *ser de si mesmo* judeu. Assim se inicia a predisposição e o processo da escuta das palavras proféticas de autocrítica e de consolação ou de explanação e de esperança. O diálogo prossegue, então, com a descrição do primeiro modo de vida dos pastores de Israel, sendo esta vida pastoril uma Idade de Oiro, análoga à de um paraíso terreal, num belíssimo texto

[150] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, Aiiiv.

[151] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. iiiir

[152] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. iiiir

[153] Designação que tomamos de empréstimo a Alexandre Herculano, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomo I, Lisboa, INCM, 1854.

onde se entrecruzam platonismo, referências ao Génesis e a Ezequiel, entre outras, onde a água clara das fontes e dos rios é como que o elo de ligação entre os vários planos convocados para o discurso: «Ó sagradas ágoas com que apagam os anjos sua sede (…)»[154]. Água que metaforicamente atesta a fluidez e a clareza de uma comunicação entre planos e entre seres, plantas, animais, homens, anjos e Criador.

A esta Idade De Oiro se segue, em oposição uma idade venatória, por introdução da morte pela caça neste paraíso edénico, atividade mortífera e violenta que não tem o favor de *Adonai*. A partir daqui decorrem toda uma série de desgraças, literalmente de faltas ou de quedas para fora da graça de *Adonai* que – passando pelas injustiças cometidas pelos reis, a soberba – culminará na perda da *primeira casa* ou do primeiro templo e na perda das *Dez Tribos.* Destruição, pois, por aculturação com outros povos, *mimésis* ou espelho não de *Adonai*, mas desse *Outro* estrangeiro que não o Único. Tanto a vida inocente de Adão e Eva no paraíso, como a Idade de Oiro pastoril de Israel são expressões de um *imenso bem* e de uma *suma glória* praticamente intraduzíveis «co estes baixos termos e terrestre língoa explicar se não pode: nem cabe no entendimento humano».[155] Mesmo depois da tentação e do pecado, Adão e Eva continuam mais próximos do favor de *Adonai* do que os caçadores da idade venatória e dos tempos posteriores.

Tanto na apanha e consumição do fruto proibido, como na perseguição da caça e consumo de carne estão, não obstante, presentes atitudes persecutórias violentas de apropriação – de conhecimento – pela soberba. Pecado significa então aqui o início do traçar de uma linha temporal que inaugura a história como processo narrativo de uma distância, de uma divisão, dissociação ou dualismo que afasta progressivamente humanidade e *Jardim do Paraíso*, ou presença e ausência divina, ou mais adiante, ainda Israel e Judá, tribo e tribo. Os lamentos que se seguem e as consolações correspondentes poderiam resumir-se deste modo: «De maneira que foi justiça divina que pois eu / não obedeci seu preceito (…) antes me peguei / com eles e as suas profanas obras imitei»[156]. Ou ainda com esta formulação, porventura mais explícita: «Não tens senão de ti de quem queixar-te, porque tu mesmo com tuas mãos te feriste, e pela vea da idolatria o sangue de todo teu corpo sangraste»[157]. Para se compreender o caráter cíclico do pecado de imitação gentílica – idolatria ou soberba –, a sua recorrência, é necessário ter presente o princípio, bem renascentista, pitagórico e platónico da metempsicose que se afirma, não apenas como repetição de erros e consequente admoestações e castigos, como, de igual modo, na abertura que consagra à possibilidade de aprendizagem, emenda e redenção. Assim se define a morte-sofrimento-repetição,

[154] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Civ.
[155] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl.Bviiir-v.
[156] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ciiiv.
[157] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Giiiiir.

num dos mais belos passos da *Consolação*, no *Diálogo Primeiro*, sob a forma de uma dura admoestação: «Ó fraqueza humana, ó covarde Israel, por que não abres os peitos, e rasgas as entranhas de dor e lástima? *Pois a morte não é mais que um passo que está entre vida e vida*»[158]. Cativos na Babilónia, como agora cativos em Portugal, devem os judeus confiar-se, então como agora, à misericórdia e à graça de *Adonai*, retomando o pacto de Aliança – «Levanta, de terra tua, cansada e descaída esperança / e arrima-a ao esteo da divina misericórdia / pera que te sostenha. / Abre pois tuas entranhas de par em par / e agasalha-a lá dentro no meo d'alma»[159] – *Adonai* e a sua promessa: «será tangida ũa trombeta grande / e virão aqueles que haviam perecido / (ou que era morta sua memória) / na terra assíria) e adorarão o Senhor em Jerusalaim / no monte santo»[160].

Através de um método dialógico (socrático-platónico) que se afirma pelo jogo dual entre pares de opostos vai-se cumprindo, página após página, o objetivo maior da obra: incutir nos judeus da diáspora a esperança messiânica. Este método a que Pina Martins chama «uma espécie de dialéctica da dor e da esperança»[161] põe em marcha e nutre um providencialismo histórico, cujas raízes e meta final se encerram numa teologia da esperança, num complexo e paradoxal circulo fechado sobre si mesmo e, simultaneamente aberto a todos os infinitos possíveis. A morte, bem como a dor, a tortura, o sofrimento, bem como o erro ou o pecado são apenas passagens ou veredas ásperas que fazem parte de um plano maior: a eternidade da vida. A transmigração das almas (pitagórica e platónica) é uma oportunidade de experiência, aprendizagem e redenção ou resgate. Possibilidade, também, para a afinação da atenção e escuta e visão ou conhecimento ou vivência plena da visitação divina.

A questão fundamental será então: não perder a alma, isto é, não se deixar aprisionar num dos polos da dialética morte (sofrimento, infidelidade ou vazio ou ausência do divino) *versus* vida (fruição, fidelidade ou plenitude ou presença do divino). Mesmo nos abismos de dor, não perder a esperança salvífica. Há um mar amargo de pecados e um deserto abrasador de lume e padecimentos cuja travessia se tem de empreender, durante a qual se terá de reconhecer a «meizinha»[162] ou o remédio, isto é, a cura na chaga, nos limites da dor insuportável e do grito indizível. O essencial será então, neste contexto, nunca deixar de procurar o caminho, o trilho ou o socorro divino.

---

[158] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ciiv-Ciiir.

[159] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Hviiiv.

[160] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Jiv-iir.

[161] Cf., por ex., José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 170.

[162] «Meizinha, Senhor, a chaga que nos deste/ que a cura dela/ em só tua mão está encerrada.» Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Hvir.

Contar as tribulações, cantar as consolações será como buscar uma voz, como se busca as *Dez Tribos Perdidas*, a *Palavra Perdida*, ou *Nome* inominável de D. Uma voz que é a voz das lamentações e das consolações, a voz do sujeito mesmo que busca: o Povo Judeu da Diáspora Portuguesa. Uma voz que é também a voz do objeto da demanda: a voz de *Adonai*. A identificação da escrita do livro da *Consolação* com a edificação do *Templo de Salomão* ou das *Casas* – ciclicamente destruídos e reconstruídos – corresponde, deste modo, à homologação final entre a Jerusalém *Terrestre* e a *Celeste*, objetivos últimos de uma peregrinação material e espiritual, interiores e exteriores da Diáspora.

À medida que o texto prossegue, descrevendo no *Diálogo Segundo* os acontecimentos que conduzem até à destruição pelos romanos do segundo templo, parece também adensar-se e adentrar-se a consciência do erro e a evocação saudosa dos bens passados.

Simultaneamente se desvalorizam os bens terrestres, como uma vã glória que em tudo se assemelha a um desfilar de sonhos numa realidade que tem uma consistência onírica. A justiça divina prevalece, mesmo perante as desgraças dos judeus, ela afirma-se na menção da destruição e desmembramento que o império romano sofrerá às mãos dos godos. Pois se é verdade que aqueles que massacrarão Israel ao longo da história são instrumentos da voz de *Adonai*, será igualmente verdade que padecerão, depois de usados, do poder da sua ira: «E pera te certificares todos averem sido punidos / por tua causa, ouve as palavras do Senhor que / o testemunham»[163] – verdades asseveradas pela Bíblia. O mesmo castigo virá a atingir D João II, na sua descendência, como se conta no *Diálogo Terceiro*[164]. Escrito na primeira pessoa – expressando a confissão dos erros de Israel como se da própria culpa se tratasse –, o *Diálogo Segundo* convida o leitor – leia-se o judeu português – à assunção redentora dos seus erros – a vida escondida de converso, o receio de intentar a fuga – e exorta-o à analogia com as alegorias descritas. Esse processo irá *preencher*, como uma oração, o vazio de referências que o habita e despertá-lo para uma nova vida.

As perdas sucessivas que os judeus sofrem (perdas simbólicas de *Aliança – a Arca, as Tábuas da Lei* – ou *Casa – os Templos*) metamorfoseiam-se em consciência dos seus erros e da sua perdição. Está consumada a quebra da *ligação* com Adonai que a segunda casa (ou templo) não resolve, mas antes agrava, precipitando uma nova queda, exacerbando ainda mais o caráter cíclico – ou mesmo de eterno retorno – de perda e despojamento que caracteriza a história judaica. A revisitação da história de Israel é construída a partir de uma anamnese gnósica (pitagórico platónica) alicerçada no aguilhão socrático da recordação dolorosa de perdas e perdições sucessivas. Mas esta repetição, este

[163] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Viiir.
[164] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ggiiiiir-v.

constante eterno retorno do recalcado, agora doloridamente desvelado não é entendido como um fatalismo, mas como a afirmação de uma liberdade de escolha. A presentificação e confissão de erros ou de vidas passadas no erro, racional e finalmente revividas e entendidas poderá torná-las, de igual modo, por fim, aceites. Este passo será o primeiro de uma interiorização plena do providencialismo histórico plasmado nas expressões Usquianas «não te lembra» e «a seu tempo», expressões recorrentes e estruturais da obra já sublinhadas por Pina Martins[165]. A libertação descobre-se assim numa escolha em que a fidelidade a *Adonai* se deve presentificar como uma fidelidade da consciência judaica a si mesma. Alcançada esta certeza, o *Diálogo Segundo* termina, à semelhança do *Primeiro* como uma écloga virgiliana, os pastores regressam a casa, onde os aguarda agora uma ceia frugal e austera de maçãs e queijo, pois falta ainda empreender a parte mais dolorosa do caminho[166].

O *Diálogo Terceiro*, situando a ação em pleno presente, representa o culminar apoteótico da obra, revelando com toda a inteligibilidade o sentido providencial e único do povo eleito – purificado pela dor e pelas lágrimas – personificado pela diáspora dos judeus portugueses, preenchido pelas orações e salmos, súplicas e preces e cânticos de louvor a *Adonai*. Todos os acontecimentos passados se presentificam na pessoa de Icabo: ele interiorizou a história de Israel, mais do que a fez sua, tornou-se nela, no seu sujeito. Pode pois rememorá-la e dar dela o seu *testemunho presencial*[167]. Em virtude do entendimento dos males passados, adquirem sentido os males presentes e até os futuros, interpretados à luz do *Deuterónimo* e de *Jeremias*, como seria o caso das conversões forçadas, contemporâneas, bem como do *pogrom* de Lisboa e do estabelecimento da inquisição que conhece, provavelmente em Usque a sua mais clássica mas sempre ainda mais terrífica, corajosa e autêntica descrição: «Fizeron vir de Roma um fero monstro, de forma tão estranha e tão espantosa catadura que só de sua fama toda Europa treme. Seu corpo é de áspero ferro com mortífero veneno amassado (…)»[168].

Todas as tensões dialécticas entre *Adonai* e o Povo Eleito tendem a uma reconciliação que não por acaso, o lamentador Icabo agora, depois de escutadas as palavras de Zicareo e Numeo, finalmente pode entoar.

---

[165] Cf., por ex., José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 199 e 201.

[166] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Viiiiv.

[167] Cf. José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 212.

[168] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Bbiiiv-iiiiiv.

> Quando nosso Senhor restetuir / a Ziom a sua antiga glória, / cuidaremos que o bem não e de siso / e que estamos sonhando entre dia. (…) / Com os males, de descontentes e tristes / dos males que fomos padecendo, / mui alegres já agora nos tornamos, / vitoriosos e cheos de louvor. / E sem dúvida fará nosso Senhor / restauração ao nosso cativeiro / como ele rega o árvore em secura / e os que vão em lágrimas semeando / com prazer segarão por derradeiro. / Choroso vai o bom semeador. / Mas ele tornará d'outra figura / trazendo molhos e feixes e cantando.[169]

Tudo se passa como se Usque houvesse seguido para a *Consolação* os passos de um processo iniciático, por exemplo, tal como Fernando Pessoa o define em *Átrio*[170]; como se o *Diálogo Primeiro* se dirigisse à *memória*, o *Segundo* à *inteligência* e o *Terceiro* à *imaginação.* O primeiro teria de ser *entendido*, o segundo *compreendido* e o terceiro *vivido*; isto é, *interpretado sem ser compreendido*. Memória ou anamnese, inteligência ou racionalidade e intuição, imaginação ou emoção são *faculdades*, chamemos-lhes assim, que se entrecruzam no decurso de todos os diálogos, entrelaçando-se, intensificando-se, até ao capítulo final que se materializa, literalmente, como um salmo apocalíptico e redentor da glória fantomática e corpórea da glória de Jerusalém. Nela revive e vive a história judaica e nela essa história se transcende e transmuta na fruição de um eterno momento da ordem do inefável. Aqui se consuma a posse de uma Jerusalém Celeste como um mundo novo prometido a Israel. Forma realizada da idealidade judaica onde, de acordo com Pessoa[171], se fundem o *patriotismo tradicionalista*, a especulação *cabalística* e o *idealismo social*. Manifestações e vivências sensíveis, expressões, pois, de uma sensibilidade e de uma sensualidade de metamorfose, dada essencialmente pelo sentido de uma visão, dita na primeira pessoa do singular do mesmo verbo ver. Confissão, pois, de pecados, castigos, tribulações, padecimentos e consolações sensíveis de uma fruição onde sujeito e objeto, material e espiritual se volvem finalmente em Um. Tal é o sentido messiânico – escatológico – de uma ressuscitação coletiva dos mártires da história judaica, da justiça apocalíptica dos inimigos perseguidores dos judeus (personificada na destruição de Gog e Magog) e da entronização final de um só Rei para a Jerusalém Celeste e Terreal.

Os acontecimentos narrados estão demasiado próximos do narrador, mas também dos leitores – muitos deles são contemporâneos. Eles referem-se às perseguições na Europa, na Ásia, em África *que com suas danosas bocas e mãos*

---

[169] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Nnir-v.

[170] Fernando Pessoa, *Rosea Cruz*, Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Lencastre, 1989, p. 165.

[171] Fernando Pessoa, *Rosea Cruz*, Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Lencastre, 1989, p. 58.

tragam, atropelam, vexam e perseguem[172]e, muito em particular, às perseguições em Portugal e à atitude dos cristãos-novos que apesar de convertidos «dado caso que o secreto de suas almas nunca o mudarom»[173]. Recordando-lhes, não obstante, que esse artifício em vez de os salvar momentaneamente que seja, os condena de facto a uma mesma pena de perdição: «e eu ignorante, escondido já no hábito cristão, parecia-me que com isso salvava a vida, e é pelo contrairo»[174]. Como já vimos, esta falsa "conversão" ao cristianismo é uma outra forma de infidelidade e de pecado que pode despertar a misericórdia divina, metamorfoseando o castigo em transmigração purgativa das almas[175] e concedendo, por esse meio, nova oportunidade de redenção e salvação, atestando mais uma vez o caráter gnósico, pitagórico-platónico, já o vimos, mas também cabalístico do texto de Usque, porventura também baseada no Zohar[176].

Mais uma vez Grácia Nasi, patrona da obra a que já aludimos no contexto do prólogo, é aqui evocada como uma «Fonte de ágoa clara onde beberom os sequiosos; Árvore cheo de fruto e sombrio de que comerom e onde os desemparados se abrigarom»[177] que estende as suas *azas* largas e protetoras sobre os Judeus fugitivos, como um *porto seguro* (numa alusão provavelmente a Ferrara e à Turquia). E assim se converte o máximo desespero, a morte, a noite infinita, o terror do nada, do aniquilamento total em possibilidade *ex-nihilo* de tudo ou de salvação[178].

A última consolação é, todavia, divina e realiza-se na posse prometida da Jerusalém Terrestre-Divina. Abraão franqueará as portas. Jacob providenciará as vestes. Sobre todos reinará David. Sobre todos se derramará o bem supremo: a ressurreição de todos os mortos, de todos os mártires da Diáspora de Jerusalém. De notar a metáfora das *vestes* ou do *hábito* ou *ethos*. O disfarce de cristão-novo, despido ou mesmo arrancado durante as perseguições e tribulações, expusera a nudez como penitência ou expiação pela tormenta que agora se recompensa pelas *vestes* verdadeiras concedidas: a e em glória. Metáfora que também o *barro*, como matéria prima da criação, reforça numa

---

[172] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Eeiiiiiv.

[173] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ccviv.

[174] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ccviiiiv.

[175] «Para esses outra grande misericórdia usa a majestade divina, passando aquelas almas de uns noutros corpos, té que neles se emendem e purguem aquela inconstância que usarom». Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ggiir.

[176] Sobre esta questão V. José V. de Pina Martins, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 246, nota 405.

[177] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Ggviiv – viiir.

[178] Parafraseamos Pessoa em *Cabala in Rosea Cruz*, Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Lencastre, 1989, p. 169.

afirmação da glória e do poder infinito do Altíssimo: «do vaso quebrado te há o Senhor de refazer, ó casa de Israel»[179]. Mais uma vez se justapõe o Povo da Diáspora, o Templo (a Casa de Israel) e a Jerusalém Terrestre e Celeste: a Terra Prometida e o Povo da Promessa. Desse deserto e nesse deserto que é a Terra Santa, Israel, o lugar e Israel, o Povo florirá a Jerusalém Celeste[180]: O vaso será refeito, o oásis paradisíaco edénico ressurgirá.

A única condição, mandamento ou *meizinha* é o amor: «nem façais mal nem penseis de fazê-lo nenhum de vós outros contra seu próximo, e juramento falso não ameis porque todas as cousas são as que mal quero, diz o Senhor; finalmente paz e verdade amai»[181].

Na Terra Santa se acharão, então os Judeus da Diáspora com tamanha segurança que *não terão muros as cidades, nem portas as suas casas.* Numa intensa e vergiliana metáfora vegetal, Israel florescerá como um *lírio*, as suas raízes serão transmutadas, *trocadas* de mal em bem, isto é, suas origens, seus fundamentos replantados, seu passado, presente e futuro mesclados num mesmo momento e já não renascidos, mas apenas nascidos:

> eu sararei a sua adversidade e amá-los-ei liberalissimamente porque já se afastou deles o meu furor, e serei a Israel como orvalho, e florecerá assi como lírio e suas raízes lançará assi como o Líbano, trocar-se-ão de mal em bem seus castigos e sua grandeza será como de oliveira e seu cheiro como o do encenço, e de certo tornarão aqueles que debaixo de sua sombra do Senhor moram e reviverão estes tais como trigo e florecerão como a parreira, e sua memória será como o vinho do Líbano.[182]

Aqui não há mediação possível, sequer simbólica, e o discurso de Usque já não quer fazer uso de metáforas como a das *ágoas derramadas* ou do *orvalho*, ele é agora o próprio sujeito e o objeto do discurso, aquele que *derrama* e se derrama, *espírito*, *ágoas sobela cousa sequiosa e rios sobre a secura*[183]*:* «Eu sou o primeiro, eu sou o derradeiro e sem mi não há D. pois quem é semelhável a mi (certo nenhũ); os formadores de imagens todos são vãos e delas inda as mais excelentes não aproveitam, e elas mesmas são disso testemunha, porque não vêem nem conhecem»[184].

---

[179] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Jjviiiv.
[180] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Kkir-v.
[181] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Kkvir.
[182] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Llviiiv.
[183] Samuel Usque, *Consolação, 1553*, fl. Llviiv.
[184] *Loc. cit.*

1.4. Os dois rostos de Jano, entre o passado e o futuro, lembrança e esperança no pensamento de Bernardim Ribeiro

Luísa Borges e Joaquim Pinto

Sensivelmente, entre os séculos XV e XVI portugueses, no princípio da Idade Moderna, portanto, inicia-se uma diáspora física e intelectual onde a par do apogeu dos 'Descobrimentos' ou 'Achamentos' segue também para a comunidade sefardita Ibérica um período feito de crises, conversões, arrependimentos e reconversões, fugas e regressos que o aperto da sombra das malhas persecutórias inquisitórias apressará e tornará mais efetivo. Este trânsito terá sido de capital importância para a construção de um pensamento profético, messiânico e escatológico que deitará fundas raízes na Cultura Portuguesa, vindo mesmo a deixar os seus traços em movimentos contemporâneos, aparentemente tão diversos, como o Saudosismo (em particular, Pascoaes) e o movimento da Renascença (notoriamente o caso de Teixeira Rego e Leonardo Coimbra), o Modernismo dos autores que gravitaram em torno do Orpheu (como Pessoa[185]), ou mesmo do movimento da *Filosofia Portuguesa* (de 1957)[186]. Aqui, tão só, procuraremos dar conta do pensamento – porventura, teológico, que não apenas literário – de Bernardim Ribeiro, na medida em que este fundamente contribuiu, com a sua obra, para o aprofundamento da temática tanto de cariz profético, como messiânico, como escatológico. Iremos, então, centrar-nos na obra de Bernardim Ribeiro, tendo em conta os temas referidos, conscientes que estamos de alguma controvérsia que ainda hoje pode colocar-se no que toca à atribuição desta filiação judaica – ou, mais exatamente, de cristão-novo – relativamente ao Autor em apreço, optaremos por passar ao lado da polémica e por nos circunscrever aos textos[187].

---

[185] Acerca da afinidade e da continuidade entre a obra de Pessoa, ortónimo, e Bernardim Ribeiro, V., por exemplo, Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 39, nota 19 e p. 47.

[186] Sobre a influência projetada pela obra de Bernardim Ribeiro sobre a Cultura Portuguesa, não apenas na poesia, mas também na filosofia, V. José Augusto Cardoso Bernardes, «Ribeiro (Bernardim)», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas e de Língua Portuguesa 4*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, p. 786. Este estudioso cita nomes como Diogo Bernardes e Camões, mas também, Frei Heitor Pinto e Frei Agostinho da Cruz, bem como Garrett, Pessoa, Pascoaes, Leonardo Coimbra ou Eduardo Lourenço, argumentando que com o Autor «Têm dialogado, também, obrigatoriamente, todos os pensadores que se ocupam da chamada "essência da alma portuguesa"»… Pascoaes irá mesmo incluí-lo no capítulo III «Período Henriquino ou Marítimo» no seu livro Os Poetas Lusíadas, como uma das manifestações ou epifanias da «alma portuguesa» ou «da Saudade». Cf. T. Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 91.

[187] Não obstante as reservas expressas por Eugenio Ascencio (Cf. Bernardim Ribeiro y los problemas de *Menina e Moça, Arquivos do Centro Cultural Português*, volume XIII, Paris, 1978), com-

A obra de Bernardim Ribeiro espelha a radiação do pensamento judaico na Cultura Portuguesa, fulgor que se funde sincreticamente na complexa teia intertextual das múltiplas influências caraterística das realizações literárias deste autor. A enorme aceitação das suas obras, bem como a sua popularidade, dá conta, não só da maestria e da subtileza do seu autor, como da integração e casamento dos seus principais motivos de cariz metafísico e salvífico na Cultura Portuguesa. Enquanto outros autores, como Samuel Usque, Emanuel Aboab ou Samuel da Silva, assumem a sua pertença ao universo e à mundividência sefardi de forma aberta e evidente, com explícitas referências à prevalência da Lei divina sobre a humana e à premência escatológica dos esclarecimentos teológicos acerca da sobrevivência da alma *post mortem* à luz da *Torah*, esta referência não se encontra expressa com idêntica claridade na obra de Bernardim Ribeiro. No Autor que nos ocupa, nutrir poeticamente a alma, escutá-la no seu íntimo dizer aquém e para além do que a imperfeita razão humana não alcança, conduzi-la no trânsito acidentado desta vida e, finalmente, conhecê-la nos seus recessos íntimos e prepará-la para o seu destino ou itinerário final, são os caminhos e a meta final, metaforicamente descritos, num trajeto onde se cruzam transversal e fundamente, mais do que sincreticamente, os referenciais matriciais da Cultura Portuguesa epocal, da qual faz parte a matriz hebraica, entre o acervo de muitas outras.

Como se sabe, não existe consenso absoluto acerca da biografia de Bernardim Ribeiro[188], nem tão pouco relativamente à interpretação da sua obra, aventa-se que terá nascido na vila alentejana do Torrão, ou que pelo menos lá terá vivido durante algum tempo. Terá também frequentado a corte de D. Manuel e terá sido alvo de reconhecimento oficial, pois assim parece atestar a inclusão de obra sua no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (1516), a saber, Doze *poesias* ditas *menores* (textos de juventude, ao que se crê). Pensa-se, assim, que terá nascido por volta de 1480 ou 1490 e que terá morrido cerca de 1536 ou de 1540-42. As suas obras – exceptuando as *poesias*

piladas e resumidas por Cardoso Bernardes (Cf. José Augusto Cardoso Bernardes, «Ribeiro (Bernardim)», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas e de Língua Portuguesa 4*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, pp. 781-787), não cremos que as linhas interpretativas que têm em essencial linha de conta o judaísmo do Autor possam ser descartadas, como parecem ainda atestar as iniciais considerações, acerca desta pertença judaica do Autor, feitas por Teixeira Rego (Cf. Teixeira Rego, *Estudos e Controvérsias*, 2.ª série, Porto, 1931); obviamente com as correções e atualizações introduzidas por Hélder Macedo (Cf. Macedo, *Do Significado Oculto da Menina e Moça,* Lisboa, Moraes, 1977), ainda mais substancialmente argumentadas por este estudioso numa breve introdução a uma recente (1989) reedição da obra maior de Bernardim Ribeiro (Cf. Macedo, «Introdução», in *Menina e Moça ou Saudades*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, pp. 25-40). Acreditamos, pois, que a questão continua em aberto. Esta circunstância e característica, de ser e permanecer, inequivocamente *obra aberta*, no sentido maior que Umberto Eco atribui a este termo, sublinha a riqueza e o lugar cimeiro e incontornável que a obra de Bernardim Ribeiro ocupa na Cultura Portuguesa.

[188] A este propósito Cf. Hélder Macedo, «Introdução», in *Menina e Moça ou Saudades*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, pp. 7-24.

menores incluídas no *Cancioneiro* de Resende e o *Romance* «Ao longo de ũa ribeira» – *Menina e Moça* (obra em prosa, incluindo três composições em verso: o *vilancete* «Pera tudo houve remédio», a *cantiga á maneira de solau* «pensando-vos estou, filha» e o *romance* de Avalor), cinco Éclogas, a *Sextina* «Ontem pôs-se o sol e a noute» e *Duas cantigas*, foram publicadas na edição de Ferrara de 1554 de Abraão Usque[189], crê-se que já depois do falecimento do Autor.

Este facto – a associação entre Ferrara, Abraão Usque e a editora ser a mesma que a das *Consolaçam às Tribulações de Israel* (de 1553) de Samuel Usque, possivelmente irmão ou familiar de Abraão Usque – não deve ter sido obra do acaso. Sublinhe-se que a tipografia de Ferrara apenas editou estas duas obras em língua portuguesa – o livro de Samuel Usque e o livro de Bernardim Ribeiro. É também um dado reconhecido que esta casa editora, pertença de judeu português fugido às perseguições ibéricas, publicava obras em hebreu, latim, espanhol e português, consideradas de interesse cultural, cultual e religioso para a comunidade judaica da diáspora[190]. A importância dada por esta casa editora a textos escritos em português (caso notório no que à preferência por versões da Bíblia em castelhano e português respeita) parece ter feito parte de um movimento sefardita, em certa medida oposto e corretivo, relativamente a edições alemãs ou transpirenaicas (mormente edições gregas e latinas da Bíblia), consideradas como já demasiado longínquas relativamente a uma ortodoxia mais fiel à tradição hebraica primeva. Interessa pois à casa de Ferrara, não apenas as traduções da Bíblia que estejam mais perto da *Torah* Hebraica original, mas – o que é de capital importância – a exegese que, afastando-se das línguas grega e latina, se afaste também da tradição racional filosófica clássica e permaneça, em consequência, humildemente, mais próxima da fé hebraica…

Como é sabido, o judaísmo dito mediterrânico e também Hispânico ou sefardita é mais fariseu e rabanita, enquanto o judaísmo alemão e polaco, dito *asquenazie* é mais saduceu e caraíta[191]. A tradição farisaica defendia a integralidade do todo bíblico e privilegiava o valor dado à tradição oral, no seu comentário, acentuando a importância de um saber comunitário herdado, conjugado com a importância de um legado consuetudinário relativamente à Lei, dois princípios fundamentais em tempos de nova diáspora,

[189] Sobre a temática das várias edições da obra de Bernardim Ribeiro, veja-se, por exemplo, o resumo desta problemática contido em Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, pp. 12-19.

[190] Considera., aliás, Pinharanda Gomes que «Difícil é justificar que uma novela pagã acedesse aos prelos judaicos (…)». Pinharanda Gomes, «Filosofia e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», in *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II – Renascimento e Contra-Reforma*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 258.

[191] Cf. Pinharanda Gomes, «Judaísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 136.

exílio e êxodo reatualizados pelas condições históricas vividas na Europa dos finais da Idade Média e início do Renascimento. O messianismo farisaico caracteriza-se assim por um duplo movimento de *Lembrança* que pretende transportar um legado cultural nacionalista, transmitido, até oralmente, de geração em geração, através de tempos e espaços adversos; e por um movimento de *Esperança*, enquanto sempre renovada Aliança de fé no advento da Promessa de aportar a um Reino de Deus que é, não apenas espiritual, mas também material, como pátria israelita. Esta espera é ativa e favorece a produção de textos de cariz profético, sapiencial e histórico onde avultam ideias contrárias à tradição dos saduceus, tais como o providencialismo, a crença na ressurreição dos mortos, a imortalidade individual da alma, o angelismo e um pietismo adverso ao hedonismo saduceu e, portanto, nos antípodas da influência grega do epicurismo e da crença numa felicidade terrena ligada a um certo imediatismo materialista.

O ambiente fechado dos guetos, característico dos países do Sul da Europa, bem como as práticas secretas judaizantes de parte considerável dos cristãos novos, notoriamente em Portugal, favoreceram um apego e uma fidelidade aos princípios primevos preponderantes – os farisaicos – e ao fechamento de uma tradição integralista sobre si mesma que, por exemplo, na Holanda, devido a um ambiente de maior tolerância e liberdade, mas também de maior indiferença relativamente aos credos, teve como consequência uma maior proliferação de seitas interpretativas mais abertas à influência de fatores estrangeiros à tradição judaica dominante[192]. Esta tensão entre as duas tradições interpretativas, a *asquenazie* nórdica, mais imanentista, pragmática e imediatista e a *sefardim* mediterrânica, mais transcendentalista e escatológica virá, precisamente, a esbater-se em Hamburgo, na Sinagoga Beth Israel, mas só a partir do século XVII. Estão, deste modo, criadas assim as condições para que, em Portugal estes aspetos marcadamente farisaicos da herança hebraica peninsular, não apenas sobrevivam, como frutifiquem nas produções culturais dos pensadores portugueses e dos movimentos que estes integraram, assumindo, porventura, aspetos mais direta ou reconhecivelmente 'sitematizantes' nas obras de Pascoaes – e na Renascença –, em Vieira e em Pessoa – não apenas no Orpheu, mas – na problemática dos heterónimos e da meditação acerca das formulações do V Império[193].

[192] Pinharanda Gomes, «Filosofia e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», in *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II* – Renascimento e Contra-Reforma, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 253-262.

[193] A este propósito Cf. Yvete Centeno, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética. Fragmentos do Espólio*, Lisboa, Editorial Presença, 1985; Fernando Pessoa, *Rosea Cruz*, textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Taborda, Lisboa, Edições Manuel Lencastre, 1989.

A ausência de documentação fidedigna acerca das circunstâncias particulares da vida de Bernardim Ribeiro[194], bem como o caráter único, singular e, de alguma forma, mistérico da sua obra mais conhecida e reconhecida como obra maior, *Menina e Moça ou Saudades* (provavelmente escrita entre 1530 e 1540), bem como o recurso a anagramas no texto, possível subterfúgio para fazer passar alguma temática confessional ou, por ventura, autobiográfica – artifício retórico, aliás, comum, na época na literatura cortesã –, bem como, até, algumas falsificações relativas a documentos sobre a sua vida[195], adensam algumas dúvidas interpretativas[196]. Não obstante, se bem que se possa duvidar da hipótese de Bernardim Ribeiro ter estudado Leis em Coimbra, sabe-se que, seguramente, foi amigo de Sá de Miranda (1481-1558), tendo, inclusive, redigido com ele sextinas (que constam do *Cancioneiro Geral*) e tendo feito figurar o amigo, pelo menos, numa écloga (de *Jano e Franco*) como *pastor*. Não existem, no entanto, provas fidedignas que corroborem a hipótese de ter acompanhado Sá de Miranda nas suas viagens literárias a Espanha e Itália (1521-c.1527) ou que tenha padecido de loucura no fim da sua vida. Crê-se também, fazendo fé a algumas alusões, por vezes crípticas feitas por Sá de Miranda, que Bernardim Ribeiro, a dada altura, se terá afastado ou terá sido afastado da vida na Corte Portuguesa. Não obstante, sabe-se que as suas obras gozavam de popularidade e que um exemplar manuscrito terá mesmo circulado pela Corte de D. João III …

A importância de Bernardim Ribeiro é imensa em Portugal, pois juntamente com o seu amigo Sá de Miranda, revolucionou a poesia em Portugal e o lirismo, em particular, introduzindo géneros renascentistas como a écloga e a sextina; juntando a auto e a heteroanálise de tipo sentimental com a reflexão filosófica de temática moral e existencial, onde se glosa a influência petrarquista e neoplatónica. De salientar o próprio caráter inacabado da obra, da problemática das versões, acrescentos e mesmo falsificações[197]

---

[194] Circunstância, aliás, que no entender de Teresa Amado não afeta apenas Bernardim Ribeiro, mas se estende a outros autores próximos ou cerca do mesmo enquadramento temporal, como Gil Vicente ou Camões, particularidade que a Autora faz resultar do contexto histórico, a saber, a ação da inquisição e depois, a ocupação espanhola. Cf. Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 21.

[195] Cf. Costa Pimpão, «Bernardim Ribeiro (Uma Fraude documental)», in *Biblos*, volume XVI, tomo I, Coimbra, 1940, pp. 239-254.

[196] A este propósito V., por exemplo, José Augusto Cardoso Bernardes, «Ribeiro (Bernardim)», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas e de Língua Portuguesa 4*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, pp. 781-782.

[197] Sobre a questão da autenticidade das várias edições e dos acrescentos e alterações e adulterações feitos ao texto 'original', V. Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, pp. 15-19. Segundo Pinharanda Gomes, na esteira de Teixeira Rego, algumas destas alterações ao texto visariam mesmo a sua 'cristianização' forçada; Cf. Pinharanda Gomes, «Filosofia

que terá sofrido, bem com a fixação do seu título oscilando entre *Tratado de Bernardim Ribeiro* (Manuscrito Real da Academia da História de Madrid, final do século XVI), *Saudades de Bernardim Ribeiro* (manuscrito de Eugenio Asencio, por este datado de 1543 ou 1546, supostamente a versão mais antiga da novela), *História de Menina e Moça* (edição de Ferrara, 1554), *Livro chamado as saudades de Bernardim Ribeiro*, primeira e segunda parte[198] (Edição de Évora, 1557), *História de Menina e Moça* (Edição de Colónia, 1559) e, *Menina e Moça ou Saudades de Bernardim Ribeiro* (edição de Lisboa, reproduzindo a edição de Évora, 1645) …

Se aqui nos alongamos acerca das variações em torno do título é para sublinharmos o seu caráter tríplice: enquanto história de personagens (que na verdade serão múltiplas e não 'apenas' ou, talvez, de modo nenhum somente duas); enquanto *Tratado* ou análise psico-analítica de um sentimento dado como universal, *a* ou *as saudades*; e enquanto confissão autobiográfica ou autoanálise d' *as saudades de* alguém, em particular do sujeito específico da enunciação ou o contador ou narrador da(s) história(s). Tudo isto num ambiente misto de novela pastoril e de cavalaria, tão ao gosto da época, o que explica a sua crescente popularidade, não apenas nos meios mais cultos ou eruditos (um gosto onde, na verdade, só se intensificará sobretudo do século XIX em diante), a que não será alheia, então, a possibilidade de diferentes níveis ou extratos de leitura e consequente adesão emocional e intelectiva por parte de diferenciados públicos[199].

Na novela, que principalmente nos ocupa, salientamos a importância da emoção, do sentimento ou da *fé*, como ponto de partida, meio e meta final (o caráter inacabado da novela corrobora esta ilação) para uma *intelecção emocional*, como modo privilegiado de aceder a uma *realidade* 'interior' que é revelada pelo 'exterior': o *grande livro da natureza*, descrito a partir ou como «Neste monte mais alto de todos que eu vim buscar pela soidade…»[200]. Este ponto de vista é, na verdade um *espelho líquido* onde, afirma a personagem da *Menina* que inaugura a narrativa de autoconhecimento,

---

e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», in *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II – Renascimento e Contra-Reforma*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 258-259.

[198] Segunda parte cuja autenticidade tem sido posta em causa pela crítica, veja-se, a título de exemplo, Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 15.

[199] Cf. A. Salgado Junior, «A menina e Moça e o Romance Sentimental no Renascimento», in *Labor*, Separata dos Volumes XII-XIV, Aveiro, 1940.

[200] Bernardim Ribeiro, «Introdução 1. Monólogo da Menina», in *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 60.

> determinei ir-me pêra o pé deste monte que de arvoredos grandes e verdes ervas e deleitosas sombras cheo é, por onde corre um pequeno ribeiro de ágoa de todo o ano, que nas noutes caladas o rogido dele faz no mais alto deste monte um saudoso tom que muitas vezes me tolheo o sono a mim, onde eu vou muitas vezes deixar as minhas lágrimas, onde também muitas infindas as torno a beber.[201]

Lugar que é outrossim espelho de águas ora quedas, ora rumorosas, onde se reflete e existe ou existem os vários sujeitos da ou das narrativas… Sujeito que é homologado em sucessivas metáforas que têm em comum o elemento líquido da água ardente, seja das lágrimas, seja do caudal dos rios ou, até do mar. Metáforas, pois, onde sujeito (a *Menina* que chora, desfilando suas memórias) e objeto (a Natureza no seu fluir contínuo) se indiferenciam, potenciam uma abertura gnósica heraclitiana e profundamente existencial.

Em acordo com a tradição judaica e cristã, a água simboliza a *origem da criação*, ela tem um caráter *hierofânico*, pois como elemento sensível e imanente ela é *mãe*, *matriz*, mas, também *meio* ou *veículo* para o transcendente. Na Bíblia, é junto dos poços e das fontes e, mesmo dos *mares* que ocorrem os *encontros* ou as revelações e epifanias *essenciais*. Neste contexto, assumem particular relevância as águas salgadas das lágrimas que pressupõem uma auto-gnose reveladora e purificadora e as águas salvíficas, regeneradoras e doces que, uma vez bebidas, ofertadas (já num contexto cristão) ou recebidas, proporcionam um batismo lustral ou um novo (re)nascimento. A água tem propriedades de origem, perfeição, fecundidade, simplicidade e transparência que, segundo o cristianismo primevo (Tertuliano, em particular, no *De Baptismo*, 3) a sagram como elemento, por excelência purificador, apagador e regenerador da alma. É preciso sublinhar, de igual modo, que a água, em Bernardim Ribeiro e, nesta novela, em particular, deve ser associada ao contexto específico peninsular como um dos elementos operativos fundamentais no contexto da poesia galaico-portuguesa. A água, no âmbito da tradição poética de matriz céltica – ou bárdica – é o elemento primordial que *simboliza a pureza passiva* e que, por essa razão, se constitui enquanto *meio e lugar de revelação*, como o *poder*, mesmo, de, literalmente, *ligar* ou *desligar* o fio da *inspiração* poética[202]. Neste contexto, o caráter iniciático da água assume particular relevância transversal, não apenas na obra de Bernardim Ribeiro, como também na de Camões e de Pessoa[203].

---

[201] Bernardim Ribeiro, *op. cit.*, p. 61.

[202] Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «Água», in *Dicionário dos Símbolos, Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, Tradução de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994, pp. 41-46.

[203] Fio condutor entre as obras de Camões e Pessoa, já assinalado por Y. K. Centeno, a que gostaríamos de acrescentar, inauguralmente, precisamente, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*. Cf. Y. K. Centeno, Literatura e Alquimia, Editorial Presença, p. 30.

Trata-se de *estar* e *ser* na natureza como modo do *dizer,* a várias vozes, ou do *logos* emocional *Saudoso* que assim *arde*, vendo-se ou *reconhecendo-se* na paisagem. Esta intelecção do mundo de caráter emocional coloca Bernardim Ribeiro no contexto de um romantismo português – quase – *avant la lettre* [204] e é um dos fatores que, a nosso ver, mais percetivelmente, contribui para esse *lugar entre Lembrança* de uma tradição sapiencial, amorosamente rememorada e *Esperança* no advento de um futuro salvífico a advir. O sujeito da enunciação sempre *feminino*, desdobrando-se em diversas *vozes* (da *Menina*, da *Dona*) constantemente do mesmo género feminino, entenda-se e sublinhe-se, pois coisa de pouca monta não é (contando histórias de personagens como *Belisa*, *Aónia* ou *Arima*), tem remetido alguma interpretação para a consideração da novela como uma espécie de amplificação, quase *ad infinitum*, de uma Cantiga de Amigo[205]. Dar a voz, não apenas a um Outro de si, não somente significa, mas, textual e literalmente, é *ser* ou *existir* sob a forma de um sujeito de enunciação feminino. Isto é, ser uma Outra de si e, como tal narrar a sua história ou o seu *logos*, o seu estar-aí, como um *pathos*, comunicando uma *mundivisão* como ser na natureza e no mundo onde, paradoxalmente, a cisão entre sujeito de enunciação e objeto ou Natureza não existe, pois são um só.

Tratar-se-á, pois, da antecipação de um processo de heteronímia que tem a sua matriz original nas Cantigas de Amigo e conhecerá atualizações românticas e tardo-românticas no Saudosismo de Pascoaes e na aventura modernista heterónima de Pessoa? Estaremos, porventura, em face de uma linha de continuidade entre passado ou tradição e futuro ou continuidade para uma mesma tradição? Será esta uma das fundamentais linhas de força da Cultura Portuguesa, como pretenderam Pascoaes ou Pessoa? Por outro lado ainda, este processo inicial que se inaugura pelo diálogo *empático* ou *dialógico* entre Menina e Dona continua a desdobrar-se, em outras personagens de outras tantas meninas e donas, repartindo-se, quase como num processo de divisão e multiplicação celular, ao logo de toda a novela, como que corroborando, à saciedade, o seu caráter de processo eminentemente natural, genésico, fértil e parturiente. Reitere-se que, mais do que de um processo de fragmentação, é de um processo de multiplicação de que se fala. Trata-se de uma narração que, não obstante se assemelhar a uma história que no seu conjunto parece

[204] Como estaríamos tentados a deduzir da interpretação de António José Saraiva (Saraiva, «Ensaio sobre a Poesia de Bernardim Ribeiro», in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, tomo VII, 1940-1941).

[205] Teresa Amado identifica esta continuidade do livro de Bernardim Ribeiro com as cantigas de amigo como sendo, precisamente, o traço de união entre a obra de Bernardim e a de Pessoa, particularmente, em relação ao *Marinheiro e à Mensagem* (Cf. Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 39, nota 19 e p. 47); relação indissociável de uma problemática da Saudade.

ser interminável, não é uma finalidade sem fim, apenas uma fruição, mas a busca de uma meta espiritual que, devido à sua própria natureza, é uma demanda infinita, à imagem de um labor feminino de cuidar, sempre por natureza circular, a que talvez a figura da espiral mais convenha. Com efeito, a narrativa obedece, continuamente, ao mesmo fio condutor da história inicial, mesmo com os desníveis das suas partes mais reconhecidamente apócrifas, como se mesmo essa falsificação não lograsse quebrar o seu ímpeto, intenção e tensão iniciais.

Não obstante, o modo *como*, o lugar *onde*, o tempo *em que* e *durante* o qual, o estado *emocional em* que tanto a *Menina* como a *Dona* se encontram, seja no início ou no fim da novela (se é que os termos 'princípio' e 'fim' se lhe aplicam…), permanecem sempre envoltos num denso mistério, parte aliás integrante do seu ambiente soteriológico e encantatório, que o desenrolar da narrativa nunca esclarece cabalmente. Provavelmente porque o seu objetivo, e concomitantes estratégias retóricas e trópicas, se prende mais com uma identificação empática de *reconhecimento* e menos com uma estratégia discursiva 'lógica', proporcionadora de um 'conhecimento' mais informativo do que formativo. O recurso, recuperação e reinvenção extremamente criativa de fórmulas que vêm da lírica galaico-portuguesa, bem como, de outra parte, a sua conjugação com as novas fórmulas do lirismo de Quatrocentos e Quinhentos, não só peninsular, como italiano, muito terão contribuído para a difusão e sucesso da obra de Bernardim Ribeiro, ao ponto de ainda hoje ser possível encontrar formas populares de citação de alguns dos seus excertos[206]…

A novela glosa, então, uma determinada conceção do *espaço*, femininamente entendida, como sendo um panteísmo onde a natureza permanece, simultaneamente como um *lugar* de revelação e mistério, de imanência e de transcendência ou *transfiguração*, portanto. Concomitantemente, o texto revela, de igual modo, um entendimento do *tempo*, onde o presente se converte no *momento* de entrecruzamento dos discursos ou das vozes femininas que, desse modo, se desdobram em melancólica nostalgia onde se *lembra* uma ventura passada e *ausente* e se antecipa uma *esperança* futura que não chega a ser mais do que, também ela, saudosa antecipação que tarda em *presentificar*-se.

A *mudança* ou alteração que sagra a impermanência dos tempos, espaços e sujeitos – que, igualmente Camões imortalizará – será marca de *fatalismo* e indício de quebra de aliança com um Bem passado, o que viabilizaria as

[206] A título de exemplo: «(…) o que parece que faz este vale de mais triste sombra que outro nenhum. Não sei este desconcerto do mundo d onde há d'ir ter» (Bernardim Ribeiro, «Introdução 2. Primeiro Diálogo», in *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 74); «Mas ao amor, quem lhe porá lei?» (Bernardim Ribeiro, «História de Binmarder e Aónia», *op. cit.*, p. 105.) Excertos onde a frase de sabor popular não se distingue do verbo que a popularizou…

interpretações judaizantes da obra? Nomes próprios como *Aquelísia* estariam assim simbolicamente cifrados no texto e poderiam ser entendidos como Ecclesia ou Igreja (Católica, entenda-se) e prefigurariam o abandono do amador (*Binmarder*) de uma fidelidade de circunstância (à Dama *Aquelísia*) e o seu 'regresso' a uma fidelidade amorosa genuína, porque desinteressada (*Aónia*), ou no entender de alguns, à fé hebraica, assim restaurada, reencontrada ou… reconvertida. Esta caraterística justificaria alguns dos anagramas presentes no texto, bem como as mudanças de nome a que as personagens se entregam, bem como as mudanças de objetos amorosos a que se votam e que, serão sinónimo e símbolo de maldição ou perseguição por parte das Damas assim abandonadas ou trocadas.

Fundamental parece ser o papel gnósico atribuído à memória ou à *anamnese* de gosto neo-platónico, como aquela reminiscência que reconstitui as várias narrativas das várias histórias melancólicas e trágico-amorosas das diferentes personagens, recriando um ambiente lírico denso que talvez também deva alguma coisa a Dante e a Boccaccio. O caminho gnoseológico assim aberto pela novela poderia, desse modo, ser lido no contexto do *Phedro* e, sobretudo das revelações finais do *Banquete*, através da personagem de *Diotima*.

De outra parte, o *fatalismo* que acima referimos, enquanto caraterístico do 'ambiente' literário e filosófico do paradigma cultural renascentista, importa dizê-lo, pode ter raízes não (apenas) hebraicas, mas também pagãs, e não apenas pagãs por via de uma revisitação humanista já cristianizada. Segundo a interpretação de Dalila Pereira da Costa, as raízes pagãs de Menina e Moça remontam a uma matriz celta primitiva e este é mesmo o tema que mais substancialmente avulta em Bernardim Ribeiro: «O *Livro das Saudades*, será o nosso romance negro. O mais sujeito à implacável força do Fado, do amor Fatal, da mulher-fada da morte. (…) Ele será assim o livro mais totalmente pagão, ou pré-cristão, da nossa cultura» [207].

Cardoso Bernardes refere mesmo uma «fenomenologia do enamoramento» como sendo uma das técnicas mais operativas em termos de fio condutor da obra, como processo de autoconhecimento e revelação, ou mesmo, como análise de um sentimento ou de uma patologia, até então ainda não identificada e descrita, nos termos em que o Autor o faz[208]. Mas, ao contrário do que defende este estudioso, cremos que «A visão dolente da Natureza, a concepção do Amor como força aniquiladora da liberdade humana, a interpretação negativa de um fluir temporal e a consequente mística de um Passado perdido»[209] estão muito longe de serem as caraterísticas que estabe-

[207] Dalila Pereira da Costa, «Dois Poetas do Amor Absoluto, Luís de Camões e Bernardim Ribeiro», in *A Nova Atlântida*, Porto, Lello e Irmão – Editores, 1977, p. 178.

[208] Cf. José Augusto Cardoso Bernardes, «Ribeiro (Bernardim)», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas e de Língua Portuguesa 4*, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, p. 785.

[209] Cf. José Augusto Cardoso Bernardes, «Ribeiro (Bernardim)», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das*

lecem a continuidade entre Bernardim Ribeiro e outros autores lusitanos, inserindo-o, assim, numa certa tradição lírica e amorosa. Entendemos, ao invés, que é a liberdade como expressão de uma vontade não convencional, ou mesmo anti-convencional que sagra o Amor como lugar e modo de libertação do sujeito e funciona, desse modo, como porta de acesso a um processo de redenção teleológico e escatológico que, na esteira da poesia trovadoresca provençal e ibérica[210], encontrará mais tarde familiaridade espiritual em autores – precisamente românticos – como Camilo, ou – tardo românticos – como Pascoaes. Capital nos parece, nesta ordem de ideias, a problemática da diáspora e do exílio, espiritualmente considerada que, cremos, se deverá entender, não apenas numa perspetiva aberta pelas interpretações de cariz judaizante, mas que esta particular conceção panteísta da natureza abre, como sublinha Hélder Macedo:

> (…) Bernardim lidou com os problemas fundamentais da consciência humana: a vida, o amor, a morte, o desejo da parte pelo todo, a reconciliação da vida e da morte através do amor. São esses também os problemas que o leitor moderno encontrará no livro como sendo seus (…)[211]…

Permitimo-nos sublinhar de novo: *o desejo da parte pelo todo*. Este nos parece um dos mais originais contributos de Bernardim Ribeiro para um pensamento português que persistirá e perguntamos se não achará mesmo a sua expressão teórica nesta conhecida formulação pessoana acerca do *panteísmo transcendentalista Português*, ou de uma *Weltsauschauung* (mais do que uma *visão do mundo*, uma *mundividência e uma vidência*) especificamente portuguesa[212]?

Reside, talvez aqui a estranheza e o mistério que, ainda hoje e talvez, até, mais do que nunca, a leitura de *Menina e Moça ou Saudades* de Bernardim Ribeiro evoca e convoca. Ao mistério da enunciação lírica – ou da sua anunciação – corresponde o mistério da *Voz*, por esse meio invocada. Sujeito e objeto da enunciação lírica são a *mesma* personagem ou são de idêntica *Natureza Saudosa*. Poderá *Esta* corresponder a uma invocação de Maria (de que

Literaturas e de Língua Portuguesa 4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, pp. 785-786.

[210] Nesta conjuntura ou 'caldo' cultural trovadoresco provençal e ibérico se deverão tomar em significativa linha de conta as heresias que tão fundamente lavraram o esteio da sua influência na poesia medieva e nas obras de Pascoaes e Pessoa, como notavelmente, a cátara. O que interessa aqui salientar é o papel atribuído à mulher no âmbito até de um entendimento do cristianismo onde esta assumia um lugar operativo e sacerdotal, equitativo, relativamente ao homem. A este propósito Cf. Anne Brenon, *Le Vrai Visage du Catharisme*, Éditions Loubatières, Toulouse, 1994.

[211] Hélder Macedo, «Introdução», in *Menina e Moça ou Saudades*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, p. 49.

[212] Cf. Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Ática, s/d.

Arima parece ser o evidente anagrama), numa interpretação cristianizada da obra?

Poderá tratar-se de uma evocação da *Chéquina* ou *Shekhinah*[213] judaica, literalmente entendida como a «Morada de Deus no mundo», tanto na literatura talmúdica como no judaísmo rabínico e, na *Bíblia* como o «rosto de Deus»? Tratar-se-á, então, porventura, do «elemento feminino em Deus» ou do terceiro *Sefirot* ou *número*, numa interpretação, não apenas judaica, mas, necessariamente cabalista, como pretende a interpretação mais chegada ao judaísmo cabalista e, mais concretamente ao *Zohar, O Livro do Resplendor* proposta por Hélder Macedo?[214] Proposta exegética acaso, talvez ainda mais abrangente, mas igualmente aliciante, intentada por Pinharanda Gomes, onde se cruzam tanto as 'noções' de *episkiásei* (espécie de sombra divina que vela sobre o trânsito dos entes), como de *Shekinah* (expressão da Graça divina), como de *Rouakh Hakodesh* (o Espírito Santo como resposta a um apelo…) ou da *Sophia* ou da *Menina e Moça* (como o último éon de uma cadeia), desta feita, no seio de uma interpretação gnóstica de cariz valentiniano…?[215]

Teresa Amado, não obstante, não ignorando a hipótese interpretativa mais chegada ao judaísmo, sugere uma possibilidade hermenêutica mais sincrética – ou transversal, acrescentaríamos nós – defendendo a coexistência de várias chaves interpretativas possíveis que implicariam catarismo, sufismo, gnosticismo, mas também franciscanismo e, por conseguinte, onde o cristianismo de mundividência franciscana marcaria presença[216].

Na pluralidade das aceções interpretativas que procurámos glosar de forma sintética, teríamos de considerar a noção de Natureza como sendo similar à de *mediadora*, imanente e, paradoxalmente, transcendente. Existe em Bernardim Ribeiro a afirmação de uma iniciação feminina ou pelo feminino, que convida o/a leitor/a para essa iniciação, logo na apresentação inicial das duas personagens que serão os sujeitos da enunciação da narrativa, que passa aliás, como já referimos, por ser um extenso monólogo, paradoxalmente dialogado entre a *Menina* e a *Dona*. O tom lamentoso e, mesmo, choroso, evoca

---

[213] Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, «*Schekina*», in *Dicionário dos Símbolos, Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, tradução de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994, p. 589. Na verdade, a Virgem-Mãe está também presente no primeiro ternário, como princípio que concebe e compreende, a par do Pai-Princípio ou do Verbo-pensamento criador, Cf. *op. cit.*, «Três», p. 656.

[214] Cf. Hélder Macedo, «Introdução», in *Menina e Moça ou Saudades*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989, p. 37.

[215] Cf. Pinharanda Gomes, «Filosofia e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», in *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II – Renascimento e Contra-Reforma*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 259-260.

[216] Cf. Teresa Amado, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, pp. 42 e 46-47.

a obra de Samuel Usque, enquanto se desenrolam as metáforas de sabor platónico e salvífico, para a evolução da alma humana. Esta rememora ou lembra o passado, que é dado, literalmente, sob a forma da narrativa de outras vidas e, projeta-se na esperança de um futuro que, também, literalmente se guarda e aguarda, no mais perfeito quietismo. Esta atitude quietista, propensa à meditação, opera uma suspensão do tempo: para que a natureza do próprio tempo possa, não só ser pensada e vivida como *fruída*. A alma expõe, desse modo, a sua natureza dúplice que é, na verdade, a ou da essência mesma do tempo e, como este, se revela na divisão entre passado e futuro. Revelação apenas passível de ser experienciada na quietude de um momento. Por esta razão, a *Dona* é descrita pela *Menina* como «o rosto de senhora, dona de tempo antigo. Vestida toda de preto»[217]. A condição do iniciado ou da iniciada é, assim, paradoxalmente também, a da metamorfose ou da *mudança de estado* ou a da ascensão da alma. Daqui que a busca da quietude aparente da Natureza seja o horto da solidão ou da tristeza melancólica como a escolha privilegiada da vontade para o lugar da metamorfose espiritual. Pois a demanda desta condição não é acessível a todos, o seu caráter secreto e iniciático acha-se na escolha da vontade do neófito ou da neófita: «Ainda que a mim igualmente me doem uns e outros, elas, porque eram molheres, eles, porque não eram como outros homens»[218]. Nesta passagem se sublinha a excecionalidade das almas no seu processo de ascensão. Nelas se glosa e harmonizam princípios contrários e paradoxais: o recolhimento no horto da natureza, versus o bulício da corte; o modo de vida dos pastores versus o ideário bélico dos cavaleiros; o amor cortês – com as suas métricas e formas convencionais – versus o amor incondicional que tem o amor divino como modelo e meta teleológica.

Os pares *Lamentor* e *Belisa*, *Binmarder* e *Aónia*, *Avalor* e *Arima* prefiguram a reconstrução regeneradora de uma unidade ou de uma totalidade andrógina e dão corpo transfigurado à metamorfose da alma, como microcosmos da Natureza ou da Mãe que gera a evolução metamórfica: ou são gotas no *espelho de água* do mundo ou partículas de *lágrima*, porquanto forem merecedores ou não da Graça de 'serem' *rosto de Deus* ou 'habitantes' da *morada de Deus no mun*do, de que podem, assim, participar?

As personagens (cavaleiros/pastores e suas Damas, Donas ou Senhoras), as duas narradoras (*Menina e Dona*), mas, também, os leitores da novela são *as partes que aspiram amorosamente ao todo*, são tudo o que interessa – nesta vida e para além dela. São expressões de Promessa de projeto humano

[217] Bernardim Ribeiro, «Introdução 1. Monólogo da Menina», in *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 64.

[218] Bernardim Ribeiro, «Introdução 2. Primeiro Diálogo», in *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa Amado, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984, p. 74.

consumado ou *comunidade de Israel*, ou Reino Espiritual inefável, ou de realização plena, transfigurada e *transfiguradora* de… *alma?* São espelho de horto edénico, não tão só da natureza, mas da Natureza do Jardim genésico primordial? Jardim esse que buscam não re-fazer mas fazer brotar de si mesmos *de novo*? Isto é, de uma *lembrança* feita de memória ou ascese e de uma *esperança* messiânica feita de Amor, de amorosa Saudade na sua aspiração de regresso a uma Totalidade sagrada perdida e reencontrada?

Dalila Pereira da Costa compara e opõe a expressão da Saudade em Camões e Bernardim Ribeiro deste modo: «Se em Camões a saudade partirá desta terra e subirá à terra celeste, como à transcendência, em Bernardim Ribeiro ela persistirá só e unicamente presa a esta terra e unida com ela, nas suas águas, árvores, aves»[219]. Para esta estudiosa, o amor cavaleiresco está apenas presente na novela, na sua forma aparente, pois nesta o que se constata não é a submissão do homem à mulher amada, mas uma vivência do amor que aspira e vive na partilha, complementaridade e igualdade plena de género, caraterística da vivência amorosa que a autora radica na cultura celta[220], pré-cristã e, por essa razão, anterior no seu processo de reminiscência, ao ciclo bretão arturiano.

Estamos, então, face a uma obra que inegavelmente tem possibilitado várias e, por vezes, antagónicas interpretações, mas todas tendo como ponto de partida a Mulher – e a sua Voz – ou o feminino como expressão de um culto da Saudade de sabor tanto popular, como erudito. Uma diversidade de interpretações que não esgota, antes potencia, a estranheza e o mistério que continuam a envolver, como num renovado encantamento, a obra de Bernardim Ribeiro. Outras tantas razões para a popularidade de uma obra num país de consolidação de forte prática de tradição Mariana que tem achado na expressão popular a sua máxima radiação…

As teologias da Diáspora, do Cativeiro, do Exílio, do Êxodo, da Fuga, da Viagem e do Regresso a uma Terra Prometida, como Projeto de uma Promessa Messiânica Providencial e Profética, encontram por meio da obra de Bernardim Ribeiro expressão particular e única no seio da Cultura Portuguesa, Ibérica e Universal. A Demanda de uma unidade andrógina perdida situa-se no lugar atemporal e genésico de um jardim edênico que é paisagem emocional e natural portuguesa, na tessitura complexa das vozes da Tradição que a dizem. Espiritualização de um desejo feito da matéria do corpo imanente da Terra, da Água e das Árvores na sua aspiração transcendente de regresso ao Divino ou Origem primeva.

---

[219] Dalila Pereira da Costa, «Dois Poetas do Amor Absoluto, Luís de Camões e Bernardim Ribeiro», in *A Nova Atlântida*, Porto, Lello & Irmão, 1977, p. 170.

[220] Dalila Pereira da Costa, *op. cit.*, pp. 177-178.

1.5. A *Nomologia* de Emanuel Aboab ou a Lei que rege todas as coisas

Luísa Borges e Joaquim Pinto

Emanuel Aboab (bisneto de Isaac Aboab de Castela) terá nascido no Porto, cerca de 1555, oriundo das famílias notáveis judaicas que vindas de Espanha, foram mais tarde forçadas a converter-se ao cristianismo. Tendo ficado órfão muito cedo, terá sido criado pelo seu avô, Abraão Aboab. Com cerca de trinta anos, em 1585, Aboab terá sido um dos primeiros portugueses a partir para Itália, praticando abertamente a fé hebraica. Por lá deambulou, tendo vivido em Pisa e Veneza, onde finalmente se fixou, na sequência de um convite para aí permanecer como rabi da comunidade espanhola e portuguesa residente. Por volta de 1628 terá partido para a Terra Santa, com alguns discípulos e terá morrido em Jerusalém, nesse mesmo ano (dado contestado por alguns estudiosos, como Pinharanda Gomes, que defendem a sua permanência em Veneza, onde terá falecido). Ter-se-á também correspondido com Horácio del Monte[221], sobrinho do duque Urbino (que terá conhecido na ilha de Corfu, em 1607,) acerca da Cabala e das polémicas que, ao tempo, ocupavam não só a comunidade judaica da Diáspora[222], como também os intelectuais da época. A sua mais conhecida e principal obra, a *Nomologia o Discursos Legales,* foi publicada postumamente, no ano seguinte, em 1629, pelos seus herdeiros.

Este livro assumiu capital importância, em particular no século XVII, no contexto dos conflitos que resultaram da diáspora sefardi, no que respeita ao digladiar das perspetivas interpretativas do judaísmo resultantes da tensão entre as diferentes comunidades dispersas pela Europa Ocidental. Tensão que entre os ex-cristãos-novos reconvertidos ou retornados ao judaísmo assumia, porventura, um caráter dramático que poderia resultar do espírito crítico que haviam desenvolvido durante a sua resistência ou resiliência contra o cristianismo, podendo este criticismo agora resultar num criptojudaísmo.

---

[221] Referências explícitas, citações e comentários a esta correspondência surgem no livro de Aboab, mais exatamente, na segunda parte, no capítulo V, no contexto de uma comparação entre «os homens virtuosos e pios» e os «anjos», cuja hierarquia é minuciosamente descrita. Cf. Emanuel Aboab, *Nomologia O Discursos Legales, compuestos por el virtuoso Aham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, 5389 [1629], pp. 144-145 (disponível no site HebrewBooks.org.).

[222] Cf. Pinharanda Gomes, «Filosofia e teologia na diáspora do século XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», in *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II – Renascimento e Contra-Reforma*, direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 260; V. ainda Ram Ben-Shalom, «Moisés Orfali Review by: Ram Ben-Shalom, Discursos Legales: The Struggle over the Authority of the Law», in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 91, No. 3/4 (Jan.-Apr., 2001), pp. 433-437 Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1455558. Acedido em: 06/03/2013 14:34.

Apesar da qualidade poética que o próprio Aboab reconhece aos judeus oriundos da Península Ibérica[223], a sua obra é mais a de um historiador. Este livro foi muito apreciado e conheceu várias reedições, provavelmente por se tratar de um texto que segue dogmática e ortodoxamente a tradição judaica e fazer uma apologia do tradicionalismo ou preconizar, mesmo, um sionismo. Talvez a sua ventura se deva, de igual modo, à conciliação sugerida pelo título entre a Lei e as condições materiais da vida, particularmente difíceis, da comunidade judaica da diáspora, em particular dos judeus sefarditas.

Logo no prólogo ao seu livro, Emanuel Aboab adverte e, simultaneamente, exorta o leitor para que se atenha na consideração de uma dupla prática necessária para que a verdade possa ser alcançada: a aplicação do próprio entendimento que cada um recebeu do seu Criador e, também, a busca da confirmação deste entendimento que a Bíblia pode aportar. Escreve Aboab: «Verdade es aueriguada (beneuolo y prudéte lector) recebida de nuestro mismo entendimiento, y confirmada de las sagradas letras, que la mayor excelência que el hombre virtuoso puede en esta vida alcançar por sus obras, es imitar las que su criador Soberano, cumplir Su divina voluntad, y obedecer a sus santos preceptos»[224] . A chave para a prática esclarecida desta *imitação* deve buscar-se no e pelo exemplo do concurso dos Sábios de Israel, como mestres de uma tradição primeva, cuja importância, necessidade imperiosa e histórica se deve buscar, recontar e presentificar, para que possa ser, de novo, correta e verdadeiramente seguida. Em Aboab a gnoseologia – que é entendida como uma autognose identitária judaica – está pois indissoluvelmente ligada a uma hermenêutica bíblica e a uma conduta ética que devem todas três ser incansavelmente buscadas e praticadas.

O texto inaugural do prólogo do livro de Aboab é rico em citações da Escritura, profusão esta que, aliás, caracteriza todos capítulos que o constituem. As questões são apresentadas sob a forma de problemas para os quais são apresentadas várias soluções ou respostas, sempre secundadas por citações do texto sagrado, numa dialéctica complexa entre dilemas, contradições, situações problemáticas glosadas, invariavelmente a partir das Escrituras, mas em proximidade estreita com o dramatismo adivinhado de situações e escolhas constantes que aos judeus da diáspora se colocam. As soluções propostas sublinham a necessidade de um entendimento humano que pressupõe uma imitação ou espelhamento do Criador, o livre arbítrio ou capacidade de escolha humana, mas que deve e pode apoiar-se numa Lei Mental e na sapiência dos Sábios de Israel. Por meio do seu livro Aboab parece demandar, não apenas as respostas para os problemas existenciais que aos judeus do seu tempo

[223] Cf. Pinharanda Gomes, «Poesia», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa,* Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 181.

[224] Emanuel Aboab, *Nomologia O Discursos Legales, compuestos por el virtuoso Aham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, 5389 [1629], p. 1 (*fac símile* disponível no site HebrewBooks.org.).

se colocavam de forma vívida, como o seu próprio lugar de pertença no seio dessa tradição de sapiência interpretativa hebraica.

Aboab faz um comentário da Lei judaica e da história de Israel a partir da *Torah*. O criacionismo hebraico implica a dupla criação do mundo e do ser humano que se distingue deste pela alma intelectiva (a lei mental), condição de possibilidade de espelhamento do Criador na criatura, que lhe é concedida por amor e graça divina. A Lei é o modo único através do qual o ser humano pode acercar-se, pelo intelecto, da Sabedoria que só a Deus pertence, dividida que está a condição humana entre a lei natural (e positiva) e a Lei divina (ou a *Torah*). Há assim uma gradação que distingue a natureza, nível em que permanecem presos os caraítas e os 'heresiarcas' (como, notoriamente, mais tarde, Uriel da Costa?[225]), do ser humano que se encontra num plano superior, tal como Deus relativamente a ele. A lei mental e o intelecto humano, assim conduzido, pode ajudar a ultrapassar erros e obstáculos, que esta ilumina e vence, guiando, desse modo, o ser humano em direção à Lei divina. Esses obstáculos a vencer são: as contradições textuais, só aparentemente contidas na Bíblia, as dificuldades interpretativas causadas por essas contradições, o consequente enfraquecimento da tradição, a que se opõem a aplicação da Lei Mental e a sapiência daqueles que, por esse meio vão ultrapassando as dificuldades, numa estrita fidelidade à *Torah* que implica uma fidelidade à língua Hebraica da Aliança[226].

Deste modo, na primeira parte da *Nomologia*, Aboab discorre, longamente (XXV capítulos) sobre os fundamentos que provam a necessidade da Lei Mental e a verdade da sua doutrina; e na segunda parte (ao longo de XVIII capítulos) conta Aboab a história da forma como o povo ou o Reino de Israel recebeu esta doutrina, que Mestres – notavelmente Moisés, no deserto do Sinai – a receberam e a ensinaram e como se operou e opera o dom da profecia e como se distinguem os verdadeiros e autênticos profetas dos falsos. Moisés é, pois, o modelo exemplar e, ao mesmo tempo irrepetível e incomparável no que ao dom da profecia toca. Só ele possui realmente todos os requisitos necessários para que haja obediência por parte dos que escutam a sua voz e verdade nas suas palavras. Ele é, pois, o iniciador de uma longa genealogia de profetas e de santos que dão continuidade e constantemente atualizam o

[225] Uriel da Costa, n. Porto: 1575/1585 ou 1590, m. Amesterdão: 1640 ou 1647, notável adversário da ideia da imortalidade da alma e contraditor da lei oral que teve como principais opositores Samuel da Silva, Moisés de Aguillar, Isaac Aboab ou Menasseh Ben Israel; Cf. Pinharanda Gomes, «Judaísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 138.

[226] Aboab é particularmente crítico das traduções latinas das escrituras no capítulo XVII da segunda parte da *Nomologia*, alegando, neste passo, que os erros de tradução originam erros de interpretação. Cf. Emanuel Aboab, *Nomologia O Discursos Legales*, *compuestos por el virtuoso Aham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, 5389 [1629], pp. 213-214 (fac símile disponível no site HebrewBooks.org.). Estas críticas às traduções latinas são retomadas e alargadas às traduções gregas mais à frente. Cf. *op. cit*., segunda parte, cap. XIX.

constructo interpretativo e referencial da Lei Mental. Nesta segunda parte se refere o Autor, de igual modo, à forma como o povo ou o Reino de Israel se organizou no deserto à imagem e semelhança exemplares ou imitação da hierarquia divina dos anjos celestes.

O comentário de Aboab assume a forma de um diálogo no capítulo XIX da segunda parte da *Nomologia*, um recurso neo-platónico bem característico do Renascimento. Aqui, duas personagens – *Deyen* e *Emanuel* – entregam-se a uma argumentaria que tem por objeto crítico as traduções da Bíblia em grego, latim e a sua relação com o texto Hebraico[227]. Segundo o Autor, as traduções e correções das Bíblias gregas e latinas estavam em discordância, em muitos passos fundamentais, com o Texto Sagrado Hebraico, sendo, assim, fonte de erros e de interpretações distorcidas. Este tema interessava sobremaneira à comunidade da Diáspora Ibérica ou Sefardita. Para Aboab, os judeus – que não dominarem o hebraico – devem preferir às bíblias de proveniência nórdica e mesmo às traduções latinas e gregas, as traduções castelhanas e portuguesas.

O livro prossegue com enumerações sucessivas de todos os mestres da tradição hebraica que integram, segundo o autor a tradição sapiencial que legou ao Reino de Israel a Lei Mental e a sua correta apreensão e aplicação, notavelmente pelos rabanitas[228], dos quais se traça a história, até à contemporaneidade do Autor, a saber até ao momento traumático do desterro dos judeus de Castela, logo seguido pelo dos judeus portugueses. Caraterística esta do pensamento de Emanuel Aboab que se acorda bem com a tendência, marcadamente farisaica e rabanita que o judaísmo mediterrânico tão marcadamente corporizou, como é sabido, em clara oposição ao judaísmo nórdico, saduceu e caraíta.

A partir do capítulo XXVI da segunda parte da *Nomologia*, Aboab ocupa-se do terrível desterro dos judeus dos reinos de Castela e de Portugal. Tal como Samuel Usque, Aboab integra os atuais padecimentos na perspetiva e no contexto, necessariamente mais alargado, de uma História Hebraica entendida a uma escala planetária universal. Nesta trama globalizante, Aboab considera que as tribulações e sofrimentos padecidos pelo povo de Israel resultam da quebra original de Aliança, mas revelam, paradoxalmente, a persistência dessa Aliança perene que deve agora ser entendida, na adversidade das perseguições ibéricas, como preocupação amorosa e contínua de Deus para com o povo eleito. Neste tramito providencialista se deve entender a tragédia

[227] É possível que a inspiração para este diálogo, cuja ação decorre numa livraria, se baseie num episódio real da vida do Autor. Sobre esta possibilidade v. Ram Ben-Shalom «Moisés Orfali Review by: Ram Ben-Shalom, Discursos Legales: The Struggle over the Authority of the Law», in The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 91, n.º 3/4 (Jan.-Apr., 2001), pp. 433-437 Published by: University of Pennsylvania Press Stable URL: http://www.jstor.org/stable/1455558. Acedido em 06/03/2013 14:34.

[228] Cf. Emanuel Aboab, *Nomologia O Discursos Legales, compuestos por el virtuoso Aham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, 5389 [1629], capítulo XXIIII e XXV, pp. 271-272 e seguintes (*fac símile* disponível no site HebrewBooks.org.).

da derrota dos portugueses, enquanto nação persecutória dos judeus, em Alcácer Quibir. Só o temor e o amor de e a Deus permitem uma correta exegese histórica e mesmo a concessão do dom de profecia.

Os capítulos finais da *Nomologia* dão conta ainda do destino messiânico e contínuo do povo ou do Reino de Israel, narrando a história dos Sábios de Israel que perpetuam a aventura da tradição na diáspora, como o rabi Isaac Aboab, entre outros, que são enumerados em listas e genealogias sucessivas. Finalmente, o livro termina com a relação exaustiva do número de anos transcorridos desde a criação do mundo e de Adão, o primeiro Pai, passando por todos os momentos marcantes da história hebraica, o Dilúvio, o nascimento do patriarca Abraão, de Isaac, seu filho, o nascimento de Jacob, o cativeiro no Egipto, a saída o Egipto, o Templo de Salomão, a sua destruição, o cativeiro da Babilónia, a instauração do Templo, a sua destruição pelos romanos, … Todo o esplendor e ruína do Reino de Israel revisitados desde o início dos tempos, até ao ano presente, de que a narrativa de Aboab dá testemunho, narrativa do Reino a que dá, assim, continuidade. Evocação do passado e projetada Esperança de um futuro que o Autor corporiza na prece com que encerra o volume, apelando à infinita piedade do Senhor Deus de Israel, e às promessas e juramentos que Este fez aos santos pais fundadores de (re) instaurar a Sua Santa Casa, voltando a congregar os judeus dispersos pelas diásporas numa mesma Terra Prometida de verdadeiro conhecimento da Lei, para que as suas criaturas possam, então, pelos séculos infinitos ou por toda a eternidade entoar o Seu Nome.

O trânsito de Aboab, como Judeu errante do Exílio e da Diáspora, até ao Êxodo derradeiro, em demanda da Terra Prometida, a que, segundo alguns, teria mesmo chegado a aportar no final da sua vida, presta-se à analogia simbólica ou mesmo à alegoria lendária, como que num paralelo refluir da condição da tristeza saudosa para a Alegria do (re) Encontro ou da (re) Edificação, tanto física como metafísica, Comunitária de um Reino de Israel *num ano que há-de advir*, em Jerusalém…

1.6. A crítica dos sábios fariseus para a escritura: a religião e a filosofia da liberdade em Uriel da Costa

Alexandre Teixeira Mendes

O objetivo último deste trabalho é de propor (com precisão) uma interpretação para os escritos de Uriel da Costa[229] que assinalam uma rutura

[229] A exposição teórica sóbria e polémica (seria melhor dizer: especulativa) de *Exame das tradições phariseas*, distingue-se nitidamente da análise autobiográfica e confessional *de Exemplar Vitae Humanae*, Exemplo da Vida Humana. A interpretação de Uriel da Costa a partir dos seus escritos

na experiência da tradição judaica. Mais ou menos erudito, mais ou menos versado na *Toráh*, enquanto convertido ao judaísmo, foi uma consciência aberta e livre, pela profundidade da preocupação que manifesta de que só pela convicção e liberdade se pode tentar ver claro e propor algumas linhas de demarcação para um pensamento e ação religiosa coerentes. Em Uriel da Costa esboça-se, a este respeito, um caminho de uma rutura, continuado em grande parte por Juan de Prado e Baruch Espinosa, no repensar as formulações da fé judaica, e em consequência dos ataques ao judaísmo tradicional ou, na melhor das hipóteses, ao judaísmo oficial. Ainda que precisamente estes pensadores não tenham oferecido alternativas ideológicas judias aos seus compatriotas (na dimensão terreno-político ou político-religiosa). Os que se abstiveram de congregar na sinagoga conformaram-se, sem hesitações, a manifestar tacitamente a sua oposição ao judaísmo rabínico (cujo conteúdo deve precisar-se). Chegados a Prado e a Espinosa já nos começa a aparecer o problema religioso em toda a complexidade dos seus aspetos. Eles são casos extremos de dissidência: ambos foram mais além de toda a religião revelada. Outros se mantiveram na revelação mas dando interpretações novas. Ou melhor impugnaram detalhes, combinaram elementos das revelações de Cristo e Moisés (como Uriel da Costa). Procuraram reformar a instituição rabínica à luz dos ideais provenientes da sua fase cristã. A isso corresponde a obrigação de se desenvencilharem dos facciosismos teológicos. Lembramos que a trajetória dual de Espinosa repete uma conhecida matriz muito marrana: ainda que não tenha deixado o judaísmo pelo cristianismo, abandonou os dois pela religião da razão. A rutura não é, de facto, uma ilusão. Lembremos ainda que desde o começo século XVII, em Amesterdão, infunde-se um certo tipo de judaísmo não rabínico denominado *caraíta* que se foi expandido – duma maneira irreprimível – pela leitura de Richard Simon, muito na moda

incentivou-se pela edição fac-similada da obra *Exame das Tradições Farisaicas* de Uriel da Costa, acrescentado com *Tratado da Imortalidade da Alma* de Samuel da Silva, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, Braga, Edições APPACDM, 1995. Queria assinalar que o livro de Uriel da Costa, *Exame das tradições phariseas*, de 1624, não se conhecia mais que o título e as partes citadas por Samuel da Silva, dado que os exemplares impressos, ainda sem distribuição, foram entregues às autoridades religiosas e civis e queimados. Milagrosamente, um desses exemplares salvou-se das chamas e foi encontrado em 1990, na Biblioteca Real de Copenhague, por H. P. Salomon e I. D. Sassoon, dentro da encadernação de outro libro. Queria mencionar ainda a consulta de *Exemplo da Vida Humana*: Textos filosóficos, tradução e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Seara Nova, 1937, e, como é efetivamente o caso, o *Tratado da imortalidade da alma* / Samuel da Silva / Uriel da Costa / Moseh Refael de Aguillar]; fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. Ora, todos sabemos a importância extraordinária que, nestes últimas décadas, foi tomando o estudo de Uriel da Costa, filósofo e figura dramática de interesse atual. Citamos, por exemplo, o livrinho de ficção de Agustina Bessa Luís "Um Bicho da Terra", editado em 1984, na Guimarães Editores, e a dissertação de doutoramento de Rogério Paulo Madeira, *Ficção e História – A figura de Uriel da Costa na Obra de Karl Gutzkow*, Coimbra, Minerva, 2012.

na República dos Países Baixos do Norte de finais do século XVII. Vede um exemplo. Este nosso autor caracterizou os caraítas como *juifs épurez* – judeus puros –, chamando a atenção – concedemos – no quadro geral da problemática de conjunto – para a sua atitude crítica (onde se retém a dimensão respeitosa) em relação à tradição. Negam assim a autoridade do Talmude, desprezam também, como tudo o mais, as superstições, impugnam particularmente a *kaballah*, não usam filactérias nem *mezuzot*, nem guardam a *cashrut*.

1.6.1. O marranismo e a dissimulação

Vejamos, então, um pouco mais de perto o que apresenta a visão de Uriel da Costa (Porto, 1584/5 – Amsterdão, 1640). Ele queria libertar o homem, devolver dignidade à pessoa humana, reafirmar os seus direitos, destruir, desde início, todas as forças de «opressão» e «escravização» religiosa (o conservantismo dogmático e formal – o conjunto de observâncias artificiais – sobre caminhos de liberdade sempre a conquistar) . Liberdade absoluta, integral, em todas as direções, negando tudo o que é obstáculo ou limite para a liberdade, o *sacrificium intellectus*[230]. Por isto, não é difícil observar que, como base destas posições, Uriel da Costa tratou de elaborar, a partir da mensagem mosaica primigénia, novas respostas para os tempos novos. É preciso explicar por que buscou a conexão entre verdade e veracidade que dá a chave do uso hebraico da palavra: como *emet* do Pentateuco, também a palavra grega *aletheia* significa por sua vez verdade e veracidade: aquilo que cada um se pode fiar. Neste assentimento, porém, criticou o modelo de judaísmo amortalhado em fórmulas e práticas despojadas de espírito. Demolidor inegável da instituição religiosa judaica – «deformada» e «prevertida» pelos fariseus que projetaram propósitos antagónicos com a própria essência da *Toráh* – e das observâncias mosaicas –, Uriel da Costa surge igualmente como um inconformista que assume essa atitude de objeção de consciência – enquanto cismático e separatista, campeão impertérrito da liberdade (herético, o homem da escolha). Ele acaba por desmistificar a religião; razão porque não teme a

[230] Sejamos claros: o devotamento e coragem na crítica da religião é bem certa, na história do pensamento teórico de Uriel da Costa, de algo como a crítica à religião pelo motivo epicurista, pelo temor da condenação, incluindo pela *sua dúvida acerca da racionalidade dos dogmas e da sua conformidade à Escritura*. Não é excessivo afirmar que o seu pensamento manifesta uma grande coerência, para lhe conferir a unidade de um pensamento (a)sistemático, uma vez admitidos os seus postulados de base. Precisemos: sobretudo na sua autobiografia é precisamente a exaltação da vida de um homem que à priori já não quer seguir a via marrana da dissimulação e do segredo, nem fixar-se ante as normas e as superstições religiosas contrárias à felicidade e dignidade. Será necessário acrescentar que as suas deambulações teológicas se convertem em assunto político já o dissemos e repetimo-lo: a liberdade de pensamento (*a libertas philosophandi*) está unida à tácita demanda da moderna política da imanência (e onde não se poderá negar ser o digno precursor do *Tratado Teológico-Político* do marrano Bento Espinosa).

sua (des)ocultação. Sublinhemos, no entanto, um ponto importante: em lugar da religião do *status quo* – da «mentira» organizada – dos rituais rígidos, «fectiches», «reificados» – enfardado de pseudo-transcendência – luta pela rutura na experiência da tradição, a autodeterminação total. Quando se fala de Uriel da Costa não se pode deixar de pensar no primeiro homem moderno que – segundo Richard Popkin – abandonou a tradição judaico-cristã[231] e em concreto o farisaísmo.

Adivinha-se a dificuldade que há em caracterizar, de maneira justa, os fariseus (hebraico: *perushim*). A grande maioria tinha a profissão de «sofer» (escriba), ou seja, a pessoa responsável pela transmissão escrita dos manuscritos e da interpretação dos mesmos. Sabendo que desenvolveram-se duas escolas de interpretação religiosa no seio dos *perushim*: a escola de Hillel (considerada mais «liberal») e a escola de *Shammai* (que era somente mais estrita). Foi sem dúvida um dos elementos mais importantes da sua síntese espiritual a aceitação, por excelência, da Toráh escrita e das tradições da Toráh oral; a crença na unicidade do Criador; na ressurreição dos mortos, nos anjos e nos demônios, no julgamento futuro e na vinda do rei Messias. Os saduceus (grego: s*addoukaios*; hebraico: *bnê Sadôq*, sadoquitas) são, também, desde a primeira hora uma outra escola filosófica. É necessário falar do diferendo com os fariseus por considerarem apenas a Palavra Escrita como sendo de Deus e que vai consistir em preservar a autoridade da Palavra escrita de Deus, especialmente os livros de Moisés (Génesis até Deuteronómio). Estas posições reconduzem-nos às ideias de negação da ressurreição dos mortos; da vida depois da morte; defendendo que a alma perecia com a morte e em verdade de que não havia qualquer tipo de penalidade ou de recompensa depois da vida terrena ou simplesmente a existência de um mundo espiritual, ou seja, composto de anjos e de demónios. É preciso, pois, dizer que a maioria dos mandamentos nunca foi bem explicada na Toráh escrita. A *mitzvá* (prescrição, mandamento) da guarda do *shabat*, por exemplo, é um dos dez mandamentos sobre o qual não há nenhuma instrução na Toráh escrita sobre os significados de sua guarda. Todo esse universo de práticas quotidianas, religiosas, sociais e culturais tem origem ou é o resultado de uma interpretação do texto bíblico. As instruções, discussões e explicações desenvolvidas pelos fariseus são encontradas na chamada Toráh oral, o relato talmúdico.

Assim, podemos enquadrar, em definitivo, o pensamento de Uriel da Costa dentro da complexidade do marranismo: da dissimulação à crítica pública da religião. Chegamos assim, posto que rapidamente, à questão da sua influência real, profunda, incontestável, mas que convém aferir os atributos intrínsecos e específicos que lhe assinalam um posto singular no contexto português. Analisemos e procedamos lentamente.

---

[231] Cf. Richard Popkin, «Epicureanism and scepticism in the early seventeenth century», in *Philomathes*, ed. de R. B. Palmey e R. Hamerton-Kelly, La Haya, Nijhoff, 1971, p. 353.

No *Pantagruel*, escrito em 1522, assinalava Rabelais que todos os originários da Península Ibérica eram mais ou menos marranos. Aquilo que se convencionou chamar cristão-novo praticou o que se pode chamar – para usar o vocabulário de I. S. Révah – a religião marrana: 1) rejeitando o catolicismo considerado como uma infidelidade idolátrica; 2) o sentimento de pertencer, na mesma situação de todos os judeus da diáspora, à Comunidade de Israel que é a única a adorar o Deus único, criador e governador do Universo. Em que, portanto, o acento dominante cai aqui sobre uma religião do coração, da conversão interior pessoal, numa simbiose críptica, para se *transformar tout court* na «*fé da lembrança*». Contudo, não nos equivoquemos: essa religião move-se em atmosfera transfigurada por um judaísmo dissimulado – necessariamente em cisão – com os ensinamentos rabínicos tradicionais e as práticas religiosas visíveis (e os esquemas da rigidez dogmática credencial). Onde se pode extrair a lição da *métissage* (por exemplo a linguagem dúplice) e, na verdade, como último recurso, a valorização do segredo.

Podemos admitir – como o faz Cecil Roth – que a religião dos marranos é um judaísmo potencial que a entrada na comunidade judaica transforma em judaísmo real Poderíamos indagar sobre o tipo específico do *substractum* converso 1) dos que desejavam ser cristãos e nada ter a ver com o judaísmo; 2) dos que desejavam ser judeus e nada ter a ver com o cristianismo; 3) dos que desejavam ser cristãos e judeus; 4) dos que não desejavam ser nem uma nem outra coisa (Uriel da Costa, Juan do Prado, Francisco Sanches ou Espinosa). Em tanta variedade de aceções, a liberdade e a opção encontram os seus super-significados[232].

O marranismo na Europa dos séculos XVI a XVIII manteve, segundo I.S.Révah, a negação judaica do cristianismo nas regiões da Europa católica, Espanha e Portugal, donde o judaísmo estava proibido. Seria lícito, pois, argumentar que a literatura propriamente marrana é uma literatura de dissimulação. Na relação do vínculo do marranismo com o segredo ou a dissimulação, Gershom Scholen sublinha a afinidade do marranismo com o sabbatianismo, com o movimento religioso que tem sua origem em Sabbatai Zevi (1625-1676), o judeu de Esmirna que se apresentava como o Messias, e que mais tarde se tornou apóstata da sua religião. O relevante para nós neste episódio radica em que o marrano Abraham Miguel Cardozo chegará a justificar a apostasia de Sabbbatai Zevi «como a glorificação religiosa do ato que de contínuo atormentava a própria consciência». Em realidade, a apostasia não é mais que uma via para entrar no marranismo, no culto secreto. Pois, certamente, os marranos, que pensam a dissimulação como um ato legítimo de fé, elevaram-na à dimensão de categoria religiosa. Scholen chega inclusive a declarar que «a verdadeira fé deve ser necessariamente oculta e

[232] Cita-se aqui mais uma vez o livro de Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Meredian Books, inc. and The Jewish Publication Society of America, Ocotober, 1959.

secreta» porque «as formas exteriores de toda a religião são falsas». Poder-se-ia ver aqui uma certa proximidade com a tendência reformada com vista à religião interior e com as soluções proto-liberais dadas aos conflitos religiosos (pensemos em Hobbes ou em Espinosa). Tampouco devemos esquecer que outro judeu, Leo Strauss, faz da dissimulação – debaixo do nome de moderação – um dos signos distintivos do sábio, que em todo o momento deve ser prudente e não expressar abertamente a verdade do filósofo[233].

1.6.2. Posição do problema: saduceísmo e epicureísmo

Nosso questionamento remete-se ao ponto em que Benzion Netayahu – autor de *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* – distingue, como indicadores da evidência nos finais do século XV: os conversos que são cripto-judeus e inimigos dos cristãos; os conversos que pretendem seguir um cristianismo autêntico, e um sem número de conversos que não se integram na religião católica nem na ortodoxia judia, forjando uma nova religião sincrética (não estruturada), em que o culto católico no foro externo se conciliava com o culto judaico no foro interno[234]. Este ponto coincide com o marranismo de que procede Uriel da Costa. Verdade é que o marrano-judeu no mundo católico-hispânico fez-se marrano-laico ou judeu herético nas províncias liberais do Norte (o próprio cosmopolitismo é a consequência de uma identidade mascarada). Porque sabe-se que durante mais de dois séculos uma parte importante dos marranos portugueses praticava o judaísmo em segredo. Nesse sentido aproximamo-nos dos enfoques de I. S. Révah e de Yirmiyahu Yovel que constatam – dando prosseguimento a um trabalho hermenêutico já amplamente feito – a curiosa confluência de duas correntes que, de maneira intuitiva e abertamente inconsciente, Uriel da Costa incorpora: saduceísmo e epicurismo. Melhor se há-de esclarecer o que são os *tzedukim* ou saduceus, servidores oficiais do Templo, que estavam em conflito permanente com os *hassidin*, os amantes de Deus, também conhecidos como *haverim* (companheiros, amigos) e logo designados como fariseus.

---

[233] Ver o desenvolvimento destas ideias em Leo Strauss, *Le Testament de Spinoza*, Collection La Nuit Surveillée, Paris, Cerf, 1991.

[234] Não é nosso propósito determinar o significado do judeu converso. Como ainda no-lo lembra J. Caro Baroja existiam diversos tipos de conversos: os que se converteram em bons católicos, chegando inclusive a satirizar os judeus ou a denunciar e perseguir os cripto-judeus; os que acabam sendo católicos heterodoxos; os conversos que no foro interno e em privado permanecem fiéis à religião dos seus pais; os que, ainda permanecendo fiéis à antiga religião, se convertem em heterodoxos com respeito à lei mosaica; e os que no fundo são incrédulos e criticam diretamente tanto o Antigo como o Novo Testamento. Recordemos as análises de *Des Marranes a Spinoza* par I.S. Révah, Textes reúnis par Henry Mechoulan, Pierre-François Moreau et Carsten Lorenz Wilke, Paris, Vrin, 1995. Em Yirmiyahu Yovel o marranismo volta como um leit-motiv em quase todas as suas obras. Merece ser particularmente mencionada: *L 'aventure Marrane – Judaísme et Modernité*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Desse saduceísmo latente – espontâneo, difuso e, desde logo, ignorante de si mesmo – que nega a verdade da Lei Oral, como acabamos de verificar, Uriel da Costa desemboca na negação de toda a Lei Divina remetendo a uma espécie de Religião natural que reduz toda a religião positiva ao plano da superstição. Não se deve fechar os olhos às consequências desta atitude. A questão da negação da lei Oral – se se admite que as comunidades tradicionais regiam-se de acordo como a Halaka, a lei talmúdica e rabínica – é paralela à da negação saduceia da imortalidade da alma. Uriel da Costa permanece como um exemplo dramático do que acontece quando a liberdade de pensamento e de culto são obliteradas. A afirmação da mortalidade da alma ocasiona o anátema tópico da época, epicurismo.

A impressão final que se colhe dos factos é que em Amesterdão, Hamburgo e Londres surgiu – segundo refere Yosef Kaplan – uma nova categoria social judia: a dos «judeus sem sinagoga», ou talvez seria mais preciso defini-los como «judeus sem *Halaka*», sem apego à lei talmúdica e rabínica, «judeus sem judaísmo». Para alguns deles o judaísmo definia-se em termos espirituais e universalistas; outros preferiam adjudicar-lhe os mesmos conteúdos que lhe foram conferidos pelos cripto-judeus em Espanha e Portugal, e se conformavam com um cumprimento mínimo de certos preceitos; para outros todo o judaísmo não podia expressar-se senão como cripto-judaísmo, e para tanto preferiam seguir a vida dupla que conheceram na Península Ibérica, ainda quando a observância franca e aberta do judaísmo lhes estava permitida. A partir, pois, desses núcleos de marranos, conversos cripto-judeus hispânicos, corporificam-se as tendências racionalistas e epicuristas. Revela-se, assim, de importância fundamental o averroísmo, definido como um tipo de filosofia que tende a substituir a revelação bíblica por um deísmo filosófico. A heterodoxia desta corrente surgida dentro do marranismo, a dos deístas vinculados inicialmente ao saduceísmo e ao ceticismo de corte averroísta, chega a adquirir, sem dúvida, no século XVII rasgos de modernidade alheios à teoria da dissimulação e da dupla verdade. Pois, como mostra a vida de Uriel da Costa, lutaram por tornar públicas as mentiras das religiões reveladas, ainda que isto suponha sofrer numerosas penas.

1.6.3. O problema dos livros canónicos

Seria agradável pôr aqui muitas interrogações sobre outros pressupostos do pensamento do pensador judeo-portuense. Mau grado a sua formação católica, inicial, a conversão à sagesse mosaica, o nosso autor revelou-se, na sequência, um crítico acérrimo das teses dos fariseus[235].

[235] Os fariseus, *sensu* latu e numa primeira aproximação, foram os sábios rabínicos, intérpretes da palavra de Deus. A palavra fariseus em hebraico, *perushim*, literalmente significa "separados ou separadores" e pode ser entendido como "intérpretes ou comentadores", isto é, aqueles que distinguem, separam e expõem a Lei. *Perush* é uma interpretação, uma consideração sábia, e nem

Estas notações preliminares eram indispensáveis para poder caracterizar as bases críticas da religião em Uriel da Costa. Notemos bem: o precursor de Espinosa escreve, pouco antes do suicídio, uma das mais emocionantes autobiografias que pode ler-se *Exemplar humnae vitae* (um modelo – ou espelho – da vida humana), onde relata o seu combate contra as duas grandes ortodoxias da sua época, a cristã – católica – e a judia. Já vigorosamente chamamos a atenção de que as dúvidas experimentadas por Uriel durante os anos de formação em Portugal influíram no seu marranismo, no regresso à religião dos seus ancestrais, e, antes do mais, na aceitação da superioridade da Lei de Moisés. A crença na verdade da Toráh por cima de todos os demais livros da Bíblia é o facto decisivo que vai impulsionar a sua crítica da religião. Falamos do seu afastamento, de forma paradoxal, primeiro, do cristianismo, e logo, mais tarde, do judaísmo. Acrescentemos tão-somente que a sua posição parece-se com a dos *saduceus,* que não só recusavam a crença nas sanções depois da morte e na Lei oral, mas que se limitavam a aceitar os livros incluídos na Torá e recusavam toda uma série de tradições que os fariseus tinham imposto com o passar do tempo.

Segundo o eminente historiador judeu Flávio Josefo, os judeus estavam divididos em fariseus e saduceus. Historicamente e teologicamente, os saduceus – cujos aspetos e os requisitos da sua fé teremos o cuidado de não esquecer – reusavam uma série de observâncias religiosas muito queridas dos fariseus. E além de não perfilharem as práticas estabelecidas pelos fariseus, os saduceus não acreditavam na vida para além da morte, digamos que, ao modo de que alguns filósofos gregos, os saduceus sustentavam que a alma morria com o corpo, o que os fazia ser uma espécie de materialistas antropológicos. Outro ponto de divergência entre saduceus e fariseus era a interpretação da Lei. Dever-se-á dizer, em expressão sintética, que o cripto-saduceísmo, um saduceísmo oculto e clandestino, aflorou, de novo, – triunfal e agressivamente, nas judiarias das Províncias Unidas, onde se tinham refugiado os judeus sefarditas de Portugal e de Espanha. Notemos bem: os saduceus (do hebreu *Tseduqim*) recusavam a tradição oral e a exegese intelectualista dos fariseus. Por princípio eram os saduceus os mais conservadores e literalistas. Flávio Josefo – recordemos que Josefo era fariseu – apresenta-nos os membros do

sempre evidente, de algum texto, situação ou atitude humana. Durante vinte séculos colocaram sobremaneira o estudo da Toráh e sua interpretação entre suas primeiras preocupações – sofrendo posteriores represálias. Mas seria profundamente errado forçar um "preconceito" que fez sua época – e que herdámos relacionado com os fariseus e o farisaísmo – reduzindo-o drasticamente à oposição a Jesus, Iehoshua ben Iossef, e que, parece em larga medida, ser um movimento supostamente representativo de tudo aquilo que Jesus condenou. No cristianismo primitivo (p. exemplo o evangelho de Mateus) assinala-se a figura do farisaísmo à hipocrisia (no sentido atual dessa palavra à falsidade, à duplicidade e à exterioridade fútil). Mas também aqui um movimento religioso responsável, entre outras façanhas, pela sobrevivência do judaísmo, durante e após os terríveis episódios dos primeiros séculos da era cristã na Palestina e no Mediterrâneo.

saduceísmo como ricos e poderosos, o Sumo Sacerdote Caifás era saduceu, Anás também. E eram os saduceus os que não acreditavam na imortalidade da alma, nem na ressurreição dos corpos. Esta crença saduceia – ou, para dizer melhor, a não-crença – que consiste na negação da imortalidade da alma – vai ser a que aflora na judiaria holandesa do século XVII.

1.6.4. O texto fundacional e o infinito do sentido

Assim, se bem se considera, o pensamento judaico, no seu filão central – avesso à ideia de dar origem a um sistema explicativo, a uma escola filosófica ou religiosa particular – que culmina no ideal da vida segundo a *Toráh* –, julgou construir a cidade de Deus no tempo, neste mundo (*Olam Hazé*), sem se perguntar quando o tempo vai atingir seu fim escatológico no mundo por vir (*Olam Habá*). Tratava-se do regresso à escritura, a poética da «língua sagrada» e do «texto sagrado», a busca da linguagem bíblica. No caso de Uriel da Costa tratava-se de uma abordagem de um texto fundacional, indo até à crítica dos sábios fariseus para encontrar o quadro interpretativo. Na sua busca do sentido, e da verdade. Veremos isso mais adiante. Seguramente, não é coincidência que a hermenêutica cristã na sua integridade se compreenda na prefiguração, o paradigma cristã do signo: um significante (o Antigo Testamento) cujo sentido íntegro está no significado (o Novo Testamento). Também não é por acaso que a hermenêutica judaica, por sua parte, abarque na sua integral exegese explicativa, prescritiva e narrativa, a dialética do infinito do sentido, relatos e ética. *Hermeneuein* significa em grego «ver em torno» (*circunspectare*, em latim), explicar, expressar. Heidegger indica claramente que a cada interpretação acha-se já espreitando uma interpretação. Esta é o desenvolvimento de possibilidades já projetadas na compreensão. E tendo sempre em vista que a «compreensão» e a «interpretação» acham-se «imbrincadas».

Mas estaria a reflexão de Uriel da Costa isenta de defeitos? Ao lado de pesquisas e de notações de profunda verdade, não teria alguns pesados pré-juízos, não somente no plano das tradições e comentários ainda hoje designados pela expressão de *Toráh oral* que são anteriores em muitos séculos ao estabelecimento dos documentos que as transmitem, mas também os métodos da exegese rabínica, geralmente desconcertantes para o leigo, e que são muitas vezes o meio de expressão de uma verdadeira teologia? Não terá ele minimizado, ou antes, não terá ele desconhecido a especificidade da literatura rabínica, uma vez admitida que a *Toráh* é evidentemente o fundamento da religião de Israel? Não terá ele próprio caído no dogmatismo que queria evitar?

1.6.5. A dificuldade da peregrinação nostálgica às fontes

Uriel da Costa colocou-se fora da *recta opinio*, ousa e leva a cabo uma peregrinação nostálgica às fontes. No fundo, porém, tenderá a redescobrir o «edifício invisível» do judaísmo. Vemos que, de facto, quer se queira quer não, somos conduzidos à questão da linguagem, único destino do homem, que os rabis dividiam em duas espécies: a «conversação mundana» e as «palavras da Toráh» (*divrêi Toráh*), a palavra vazia e a palavra plena, o «papo» e o Verbo, a casca e o fruto. Gérard Haddad, no seu magistral trabalho *L'enfant illegitime*, mostrou bem que a especulação sobre a letra e a escritura é provavelmente o principal eixo do pensamento judaico e o seu traço mais original [236]. Não há, pois, que duvidar.

A *Toráh*, desde a época de *Esdras*, polariza a consciência e a vida do povo eleito e um certo thoracentrismo surge a partir dos escritos bíblicos e se manifestará com insistência na versão grega antes mesmo da era cristã. Israel torna-se o «povo do Livro», como o chamará Maomé. A supremacia da Escritura é também comprovada pelos documentos do *Qumran*, que revelam uma atividade exegética extraordinária.

Para o judaísmo – especialmente o judaísmo antigo – a Escritura era lida no âmbito de uma tradição. Aqui seria preciso falar da estreita união entre o oral e o escrito nas civilizações antigas e particularmente em Israel. Se a Bíblia nos diz que Moisés recebeu no Sinai as tábuas contendo os 10 mandamentos, a lei é primeiramente Palavra (*debarin*), manifestação de um pensamento vivo e atual. A tradição oral era incontestável (ela o será cada vez mais no judaísmo fariseu) e se chamará também Toráh, mas *she be'al peh*. Não posso aqui entrar na célebre controvérsia entre fariseus e saduceus, que dividia essa questão da aceitação da tradição oral. Observo, entretanto, que muitos exegetas, demasiado apegados a um texto divorciado da sua tradição, na verdade são, a esse respeito, saduceus sem o saber. É necessário pôr em relevo que uma parte significativa de judeus tinha acesso aos textos sagrados: eles os conheciam com sua interpretação, e para muitos era impossível diferenciar a Bíblia de seu comentário, *midrash* (o *midrash* pode ser *haláquico*, quando quer extrair da Escritura normas jurídicas, ou *agádico* nos outros casos).

Acrescentemos simplesmente que é o uso litúrgico da Bíblia que constitui o vínculo entre a Escritura e a tradição oral: na sinagoga, a Escritura é proclamada e imediatamente interpretada pelo *targum* (paráfrase popular do texto bíblico em aramaico, refletindo provavelmente o estilo antigo da pregação sinagogal). Leo Strauss sublinha com suficiente acuidade a conexão de Uriel da Costa com Miguel Servet, o autor de *Restitución de la religion cristiana*. Relacionava, assim, muito naturalmente, a evolução de Uriel da Costa com

[236] Gérard Haddad, *O filho ilegítimo, As fontes talmúdicas da psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

a exaltada defesa de alguns reformadores radicais da «restituição», «restauração» ou «renascimento», todas elas diversas terminologias do mesmo fenómeno religioso caracterizado pela busca da verdade no começo (*restitutio* ou o *millenium*). Já referimos a tendência restauracionista para compreender a dimensão moderna do marranismo de Uriel da Costa que adota uma mentalidade dialética-crítica de toda a tradição e, portanto, da instituição eclesiástica. Teremos também dado conta que esta crítica da tradição em nome de uma mítica e universal origem perfeita acaba por se tornar uma constante da modernidade. Aí está, com efeito, o mito do homem originariamente bom que reaparece tanto no republicanismo como nos socialistas ou anarquistas do estilo de Phoudhon. O restauracionismo milenarista obriga-nos a tomar em consideração a teoria, mantida por diversos autores, desde Eric Voegelin a Michael Walzer, que a modernidade e, por suposto, esses grandes acontecimentos históricos ou acontecimentos fundamentais que são as revoluções – estão unidas às tendências mais gnósticas, sectárias e radicais da reforma.

Podemos assim dizer que a discussão, o enfrentamento de ideias e formas de pensamento estão autorizadas no texto bíblico. Uma das instituições principais dos rabinos é a *derasha* («interpretação», «exposição») das Escrituras. O objetivo da *derasha* é traduzir o significado do texto. Em relação às Escrituras, os rabinos ensinaram que há setenta faces na Toráh, o mesmo é dizer, que a Toráh se pode interpretar de setenta maneiras. Estas setenta maneiras correspondem às setenta nações ou setenta línguas.

1.6.6. Despojamento da fé e livre-pensador

O erro de Uriel da Costa foi imaginar que o judaísmo da dispersão se predispunha a uma reforma purificadora que permitiria redescobrir as suas origens bíblicas. Ninguém negará – prestando ouvidos a determinados autores, que Uriel da Costa representa o tipo do espírito contestatário que pré-anunciou o livre-pensador e reconheceu, com diligência, os erros do «farisaísmo» e a quase impossibilidade de se instituir um poder que – na sua observância estrita – não acarrete abusos. Uriel da Costa é muitas vezes objeto de confusão. Ele é considerado *last but not least* como um dos mentores da incredulidade moderna. Na realidade, Uriel da Costa nunca foi, de forma alguma, desprovido de fé – estava muito longe disso. Concluindo: opôs-se às convenções sociais e religiosas e enfrentou as amargas consequências dessa atitude. Mas retomemos aqui a questão desde a sua origem. A crítica religiosa deste marrano, vamos vê-lo, tem como principal tarefa purificar a revelação divina das desfigurações humanas. Denuncia assim como apócrifo ou como invenção dos fariseus os livros canónicos da Bíblia que contradizem os enunciados da «lei de Moisés», começando pelo primeiro livro de Samuel e o livro de Daniel que, contra a Lei, afirma a imortalidade da alma.

Desejamos compreender a questionação da legitimidade da religião institucional – que acabou levando ao questionamento sobre o direito divino à

monarquia – de Uriel da Costa. E com esta questionação inesperada levantou questões que nos remetem à interpretação da Escritura na Tradição viva do mosaísmo – em que se considera o fulcro da fé subjacente às religiões positivas e os posicionamentos da tradição rabínica – às práticas rituais e sacramentais que sustentam a religião judaica. Compreende-se então que esta abordagem tenha questionado (mesmo forçando a nota) as esferas da norma e da tradição – os rituais esclerosados – e sobretudo a tradição oral ou a lei de boca e sua «deturpação». Poderíamos multiplicar as questões. Não é excessivo afirmar a categoria central de que a religião é uma invenção humana, uma superstição. A nossa hipótese é de que existe uma singularidade personalizada através dos cripto-saduceus: o de construtores e de salvaguarda do mundo moderno e liberal. Uma tese que conheceu nestes últimos anos um grande sucesso pretende que a origem de certas ideias que formaram parte do património liberal nas suas linhas clássicas (Locke, p. ex.) é de rigor remontar-se a pensadores judeus dos séculos XVI e XVII, quase todos eles sefarditas de Portugal e de Espanha emigrados nas Províncias Unidas: Uriel (Gabriel) da Costa, Juan Prado (ou García de Prados) e Baruch de Espinosa. Precisemos: o deísmo, o racionalismo naturalista, a recusa da imortalidade da alma – defendida por marranos – tornou-se um valor supremo e vai tomando dimensões de escândalo. Uriel da Costa caba por sucumbir ao «herem» («anátema», «maldição») e cometer suicídio com um tiro de pistola.

1.6.7. Um judaísmo liberto da ortodoxia e a decepção

Sabe-se, com efeito, que Uriel da Costa desconhecia a língua hebraica[237]. Após as esperanças ilusórias da conversão ao judaísmo, a deceção face ao

[237] As opiniões divergem sobre o conhecimento e o papel do hebreu na exegética de Uriel da Costa. Ele tinha sobre a sua mesa de trabalho três versões do Antigo Testamento: 1) A célebre versão espanhola de Ferrara, que lhe era mais acessível na edição de Amesterdão de 1611. Foi, porém, usada assiduamente, o que é compreensivo e normal, dado que era a versão de que serviam os marranos regressados ao judaísmo, seja para tentar decifrar o texto original, seja simplesmente para tomar conhecimento dos ensinamentos bíblicos; é de notar que, na refutação das teses de Uriel da Costa, Samuel da Silva cita constantemente a bíblia espanhola de Ferrara; 2) A *Vulgata latina* que o nosso autor bem conhecia enquanto estudante de direito canónico na Universidade de Coimbra e após ser tesoureiro, no Porto, na Igreja colegial de Cedofeita; 3) A tradução espanhola do Antigo Testamento publicada no século XVI pelo protestante Cipriano de Valera e reimpressa em 1602, em Amesterdão, por um outro protestante, Casiodoro de Reina: Cipriano de Valera confessou a sua dívida em relação à Bíblia de Ferrara, donde ele foi, entretanto, sistematicamente modificando a sintaxe hebraizante e o vocabulário arcaico ou particular, por outras modificações, ele recorreu ao texto hebraico original, como à Vulgata. Inegavelmente a chamada *Biblia de Ferrara* ou *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad hebrayca*, tradução da Bíblia para o ladino ou língua dos judeus sefarditas – publicada em 1553 – exerceu uma acção multiforme. Foi publicada por sefarditas da diáspora expulsos de Espanha e acolhidos pelo duque de Ferrara numa comunidade com influência social, real poder político, marranos generosos, sensíveis à palavra para além do que está expresso, entre os quais não se deve esquecer o *español* Jerónimo de Vargas e o

campo doutrinal e disciplinar rabínica, a «visão nova», preconizada por Uriel da Costa, baseia-se num judaísmo liberto da ortodoxia: parte constantemente de um impulso de revisão da exegese tradicional da Escritura e dos princípios estruturais do farisaísmo: não é novidade de estranhar. As suas divergências inevitáveis com as doutrinas e as premissas dogmáticas ostensivamente perfilhados pelos rabinos levam-no – na sua aceção mais ampla – a fazer uma crítica de tudo o que se encontra circunscrito e limitado, como tal, a uma hierarquia e um ritual. Justamente, tal posição crítica não foi isenta de consequências. Ora não se trata de algumas fórmulas que suscitaram a atenção de Uriel da Costa, mas de uma exigência que engloba a lição do texto da Escritura, resumindo-lhe a complexidade na concisão de uma fórmula compreensiva (afim de um aparato conceitual). Ele preconiza um retorno aos princípios da *Toráh*, a Lei de Moisés. Poderemos assim dizer que o seu pretendido *Exame das tradições Farisaicas* – que aspirava ao exame crítico da lei da tradição judaica – não resistiu ao embate dos factos? Que – sob certos aspetos talvez – o exagero – do libelo – é manifesto? Não lhe faltou, na base, o método «histórico-crítico», a gravidade do hermeneuta (na valorização do imanentismo, o nosso «ser-no-mundo»)? Para nada serviu ter denunciado a alienação (a dogmática) religiosa (enquanto representação projetiva e ilusão única)?

1.7. Samuel da Silva: (In)conciliações

Luísa Borges e Joaquim Pinto

Samuel da Silva nasceu no Porto, em 1571 e morreu em 1631, crê-se que foi médico, para além de tradutor e escritor reputado. Foi reconvertido, não sendo certo quando terá voltado a professar o judaísmo, se ainda em Portugal, se já na Holanda. Terá saído de Portugal e terá residido em Hamburgo, sensivelmente, a partir de 1616. Em 1613 já publicara uma tradução de Maimónides para castelhano. Em 1623 publica, em Amesterdão, um livro em português intitulado *Tratado da Immortalidade da Alma*, livro que ataca de forma sistemática as teses de Uriel da Costa (n. Porto: c.1585 ou 1590 – m. Amesterdão:1640 ou 1647) que afirmam, precisamente o contrário.

Tanto quanto se sabe, Samuel da Silva e Uriel tinham sido amigos, no Porto, cidade de onde ambos eram oriundos; Samuel da Silva ter-lhe-ia até ensinado o hebraico… Uriel da Costa, nas suas *Propostas Contra a Tradição* (Amesterdão, 1622), apresenta dez propostas, a saber, acerca dos *Thephilim* (filactérios ou *touras*), da circuncisão, datação da Páscoa, morte pelo fogo,

portugués Duarte Pinel, o Yom Tob Atías e Abraham Usque respetivamente, segundo os seus nomes judaicos. A primeira edição foi impressa em Ferrara em 1553.

casuística do roubo, lei de Moisés, contra a lei de boca (tradição oral), sobre controvérsias teológicas, acerca dos juramentos e sobre os reparos ou valados[238]. Provavelmente no mesmo ano, terá redigido *Exame das Tradições Farisaicas*, onde expõe, demoradamente, a sua teoria acerca da mortalidade da alma. Tanto neste livro, como no anterior, avultam as teorias próximas do saduceísmo e as críticas a uma espiritualidade farisaica. Samuel da Silva terá tido acesso ao manuscrito, ainda antes de este ter sido publicado, provavelmente por ação seja do impressor Paulo Aersten de Ravesteyn, seja pela de rabinos censores, o que lhe permitiu publicar, em 1623, uma refutação, ponto por ponto, da doutrina de Uriel e ainda admoestá-lo a retratar-se das opiniões exaradas. Neste contexto se entende o extenso e sugestivo subtítulo programático do livro de Samuel da Silva, que lhe granjeou grande reconhecimento e prestígio na comunidade farisaica: *Tratado da Immortalidade da Alma (…) em que também se mostra a ignorancia de certo doutor contrariador de nosso tempo que entre outros muytos erros se deu neste delírio de ter para si e publicar que a alma do homem acaba juntamente com o corpo*. A esta refutação terá Uriel da Costa respondido em 1624 com um texto com o mesmo título do anterior, *Exame das tradiçoens pharisaicas*, que, entrementes se terá perdido…

Afirma Pinharanda Gomes sobre este recontro polémico e o seu desfecho trágico, relacionando as teses defendida por Uriel da Costa e as de Espinosa:

> Uriel da Costa, opositor à tese da imortalidade da alma e à lei oral. Escreveu vários livros (de que só restam fragmentos) e provocou a oposição dos clássicos – Samuel da Silva, Moisés de Aguillar, Isaac Aboab e, mais tarde, Menasseh ben Israel. Excomungado, morreu com um tiro. A sua doutrina transitou, se bem que reformulada e exposta com geométrico rigor, para Bento de Espinosa [1632-1677], da mesma comunidade judaico-portuguesa de Uriel, que era criança quando se deram estes graves acontecimentos.[239]

A saber, da ou das excomunhões (*herem)* de Uriel, a sua abjuração, o seu martírio (29 vergastadas), o seu espezinhamento na porta da Sinagoga, a sua concomitante reintegração na comunidade sinagogal e ulterior suicídio[240]. Uriel ter-se-á suicidado em casa, no seguimento destes acontecimentos trágicos, junto do seu manuscrito intitulado *Exemplar vitae humanae*,

---

[238] Cf. Uriel da Costa, «I – Propostas Contra a Tradição», in *Samuel da Silva, Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, INCM, 1982, pp. 169-173.

[239] Pinharanda Gomes, «Judaísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990, p. 138.

[240] Cf. *idem*, «Prefácio», in *Tratado Da Imortalidade da Alma*, Lisboa, INCM, 1982, p. LI.

provavelmente de c. 1640, misto de autobiografia e de pungente escrito acusatório contra os fariseus que termina lembrando o seu nome de baptismo cristão (Gabriel), deplorando a sua vinda de Portugal para a Holanda e recordando com amargura: «entre os judeus para o meio dos quais oxalá eu nunca tivera vindo, fui, com leve alteração, chamado Uriel»[241].

Interessa atardar-nos no derradeiro libelo acusatório de Uriel da Costa, não apenas pela argumentação em torno da defesa dos princípios saduceus, entre os quais, os da mortalidade da alma, mas sobretudo, também para aquilatarmos dos limites da tolerância da comunidade judaica holandesa relativa às 'heresias', circunstância de que foi vítima, não só Uriel como, mais tarde, Espinosa, se bem que com não tão trágico e final desfecho. Na verdade, se Uriel procurou a 'reconciliação' com a comunidade sinagogal e terá sido, por essa razão, levado a abjurar publicamente, é provável que não o tenha feito de modo próprio, mas instado ou sob pressão de outros (talvez por sua mãe), como deve ter acontecido com Espinosa. É preciso sublinhá-lo, a pena de excomunhão implica um exílio ou desterro em vida no seio da própria comunidade em que se habita, peso de uma exclusão e de uma vergonha insustentáveis, não apenas para o indivíduo, como para a sua família. A prová-lo estão, seguramente, senão a totalidade do manuscrito de Uriel da Costa, do menos, estas impressionantes e irónicas linhas:

> Uma cousa entre muitas outras me maravilha, e é certamente para maravilhar; vem a ser, como é que os fariseus, vivendo no meio de cristãos, podem gozar de tanta liberdade que até julgam em tribunal; e na verdade posso dizer que, se Jesus Nazareno a quem os cristãos rendem tanto culto, discursasse hoje em Amesterdão, e aos fariseus aprovasse açoutá-lo novamente por ele impugnar as tradições dos fariseus e lhes lançar em rosto a hipocrisia, poderiam fazê-lo muito à vontade. Tal cousa é seguramente uma vergonha que não devia tolerar-se em uma cidade livre, que faz profissão de manter as pessoas em liberdade e paz e todavia, não as defende dos agravos dos fariseus; ora quando um indivíduo não tem quem o defenda ou vingue, não é de estranhar que procure por si mesmo defender-se e vingar os agravos recebidos.[242]

Para Agustina Bessa Luís o clima intelectual e filosófico holandês deve ter constituído uma desilusão para Uriel da Costa; a escritora imagina-o deste modo no seu romance dedicado à vida de Uriel da Costa, *Um Bicho da Terra* (epíteto com que o terá brindado Samuel da Silva, durante a polémica):

---

[241] Uriel da Costa, «Exemplar vitae humanae», in *Samuel da Silva, Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, INCM, 1982, p. 247.

[242] Uriel da Costa, *op. cit.*, pp. 246-247.

> A decadência do nervo peninsular que se iniciara com a expulsão dos judeus de Espanha, quando havia de facto uma inteligente adaptação intelectual e operacional entre cristãos, árabes e judeus, provocou um fenómeno de ortodoxia extremamente vigilante entre o povo da diáspora. Os homens mais profundamente situados no terreno dos negócios, os banqueiros e os armadores, a gente do trato colonial, ouviam modestamente o parecer dos doutores e deixavam que ele ficasse registado nas actas. Havia entre eles, tanto dentro como fora de Amesterdão, um policiamento da ortodoxia que se assemelhava a outra Inquisição. A prática da lei era tão observada e tão atentamente medida com olho implacável, como o faziam os católicos no mundo cristão Isso foi o que mais impressionou Gabriel da Costa…[243]

Terá sido Levi Morteira da sinagoga Beth Jacob que terá estado na origem do processo urdido contra Uriel da Costa e que teve como consequência duas excomunhões (em 1618 e 1633). Segundo Agustina Bessa Luís este processo e as consequentes excomunhões sofridas por Uriel da Costa devem ser lidos no contexto particular de suspeição sob que viviam os judeus sefarditas portugueses na Holanda. Clima de suspeição que se revestia de contornos políticos, para além dos estritamente religiosos:

> Começou por proibir a organização de qualquer outra congregação (…) De resto, as leis promulgadas e pelas quais seria governada a comunidade de Amesterdão, eram directamente dirigidas aos dissidentes, heréticos, barulhentos, marranos portugueses, a saber: os que levantavam a voz na sinagoga em uso abusivo de contestação e diálogo sectário; os que traziam armas de fogo (…); os que imprimiam, na cidade ou fora dela, livros de língua ladina ou hebraica, sem licença, revisão e emenda, caso o necessitassem. Estas medidas tinham também significado político e defendiam a comunidade dos receios dos holandeses, que duvidavam das intenções dos sefarditas, tão numerosos como modelares na qualidade. Tantos doutores e ricos mercadores deixavam no ar avisos contrários ao culto da liberdade que se fizera o carácter étnico dum povo. Não haveria espiões pagos por Espanha no meio dos foragidos? O seu comportamento era alvo das maiores preocupações, e por isso impunha o rigor nos costumes e a prudência nas leis.[244]

O *Tratado da Imortalidade da Alma*[245] de Samuel da Silva organiza-se em três partes e, embora refute todos os temas abordados por Uriel da Costa,

[243] Agustina Bessa Luís, *Um Bicho da Terra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984, pp. 116-117.
[244] Agustina Bessa Luís, *Um Bicho da Terra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984, p. 270.
[245] Samuel da Silva, *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de

centra-se sobretudo na problemática em torno da imortalidade da alma. Assim, a primeira parte é constituída pelo Prólogo, dedicado ao *benigno leitor* e pelos capítulos I a VII, onde o autor explana a sua própria tese defensora da imortalidade da alma. Cada um destes capítulos corresponde à exposição de um argumento. O primeiro é o argumento da criação e da perfeição da criatura, de acordo com um modelo criacionista em que se defende a criação dos céus e da terra e de tudo *o que há neles, incluindo os anjos*, isto é, tanto o *visível como o invisível*. A criação organizar-se-ia, então, em três mundos: angélico, celeste e terreno. O ser humano é o elo de comunicação entre estes três mundos, pois é dotado de um espírito angélico, subtil e divino que lhe permite contemplar o que está *sobre os céus, e o que se esconde debaixo da terra*. Pode passar por todas as partes do mundo terrestre, chegar à hierarquia dos anjos e ainda, para além dela, chegar á Primeira Causa. O argumento é, pois, Bíblico e genésico: o ser humano é feito de duas partes muito distantes entre si: uma tomada da terra, o corpo; e outra tomada, mais do que do céu, do próprio Deus, por meio do sopro vital diretamente insuflada por Deus. O ser Humano é a realização plena, a perfeição e o objetivo da criação: o seu *remate e fim*. Ele possui todas as perfeições possíveis à criação, pois reúne em si mesmo a faculdade vegetativa das plantas, a virtude sensitiva e motiva dos animais e a alma intelectiva que o assemelha aos anjos, esta última é imortal e incorruptível.

No segundo capítulo, Samuel da Silva introduz o argumento da imortalidade da alma e a sua sobrevivência depois da separação do corpo segundo a opinião dos filósofos, mormente de Platão (provavelmente a metáfora empregue *do piloto de uma nau*, corresponde à metáfora platónica do *auriga* do *Phedro*) e opõe esta perspetiva à daqueles que defendem o fim da alma juntamente com o falecimento do corpo, identificando, desde logo os seus defensores – Epicuro, Sadoc, fundador da corrente dos saduceus – criticando-os duramente.

No terceiro capítulo expõe, com mais detalhe, as opiniões filosóficas já delineadas no capítulo anterior e que reputa, categoricamente, como inaceitáveis. Defende assim uma doutrina do termo médio ou de uma terceira possibilidade argumentativa. Opõe à doutrina platónica uma conceção mais substancialista de união entre a alma e o corpo (talvez mais próxima de Aristóteles ou de algum aristotelismo medieval) que concebe o homem como *um composto de corpo e alma*. Não obstante, este substancialismo não invalida, contrariamente ao que defendem os saduceus, a sobrevivência da alma, após o trepasse do corpo. Para atestar os seus argumentos, antecipa os capítulos seguintes, afirmando que há obras da alma, obras do *entendimento* e da *vontade* que são de cariz, exclusivamente espiritual, que não corporal.

Pinharanda Gomes, Lisboa, INCM, 1982.

Nos capítulos quarto e quinto, desenvolve os argumentos do *entendimento* e da *vontade*. O *entendimento* é o princípio intelectivo, a faculdade através da qual *a alma racional não tem limite e se assemelha a Deus.* O conhecimento é descrito como um processo complexo e duplo que resulta do entendimento entre os sentidos externos (os cinco sentidos) e os sentidos interiores (ou do entendimento). O mecanismo gnoseológico do conhecimento *debuxa* com a representação, por via dos sentidos (literalmente chamados *portas*) por onde *aportam* as perceções dos objetos ou imagens exteriores e prossegue pela alma que organiza essas representações a partir de um processo intelectivo interior de identificação (pelos chamados *sentidos interiores*) das suas semelhanças. Interessante é a distinção operada por Samuel da Silva entre as coisas (ditas corpóreas) e as suas representações (ditas espirituais), aderindo, desse modo à noção de 'ideia' platónica. O conhecimento é, assim, um processo de identificação que se vai constituindo a partir do reconhecimento das *semelhanças* entre as coisas, que só em Deus está completamente realizado e cuja imitação ou modelo a seguir, é o principal fim teleológico do ser humano. A relação da alma com o corpo é, deste modo, entendida: «(…) diz o Filósofo que nenhuma cousa está no entendimento, que não estivesse primeiro no sentido mas a necessidade que a alma tem deste serviço do corpo não lhe tira poder ela entender todo criado e incriado como entendem os anjos, e no modo em que pode ser como o mesmo Deus»[246].

Afirmação de sabor, clara e textualmente aristotélico que radica, então, a gnoseologia de Samuel da Silva numa teoria da procura de *imagens e semelhanças espirituais e universais*, mas que defende, de igual modo, a possibilidade de a alma prosseguir a sua procura, depois de abandonar o corpo à morte, de forma independente e, por conseguinte, imortal. A *vontade* é o *apetite intelectual*, exprime um desejo que é o *querer* a *bem-aventurança, a sabedoria, a honra* que deve ser contrária e antitética aos *apetites corporais*. Este desejo ou aspiração espiritual, expressão de uma curiosidade intelectual, pode ser separado do corpo, e buscar ou prosseguir a sua demanda para além dele.

Na perspetiva de Samuel da Silva, só um «miserável e infeliz bicho da terra» – leia-se, Uriel da Costa – poderia negar, seja por cegueira, seja por soberba, a existência de uma alma independente do corpo, no que toca à vontade e ao entendimento, pois são estas caraterísticas que diferenciam o racional do animal. Nesta perspetiva, negar a imortalidade da alma poderá ser entendido como negar a própria existência de Deus, na medida em que será negar a *semelhança* mesma, entre o homem e Deus e deixar de querer ou desejar Dele se acercar pela imitação ou exemplaridade da vida. Desejar, amar e temer Deus, são então pedras de toque de uma gnoseologia que implica, então uma disciplina da procura de *semelhança* que deve espelhar-se numa prática ética de exemplaridade e reconhecimento humilde do lugar do

[246] Samuel da Silva, *op. cit.*, p. 27.

ser humano no teatro da Criação: «(…) quem nada teme nem espera doutra vida não tem temor de Deus, porque o temor de Deus é a porta da sabedoria e conhecimento de Deus»[247]. Eis o que nos aporta ao argumento da justiça do sexto capítulo, onde se afirma, em consequência, a providência divina que premeia e castiga, segundo o merecimento, o favor e o desfavor, os homens, senão neste mundo, no outro, onde Deus *tomará satisfação*, donde conclui o Autor se segue que, por esta necessidade de justiça se comprova, de igual modo, a imortalidade individual da alma humana, em *corpo glorificado*.

Finalmente, o sétimo capítulo glosa passagens das Escrituras que, na perspetiva de Samuel da Silva, atestam de forma cabal a imortalidade da alma, com destaque para o *sopro Divino criador da vida humana*, a *ressurreição* entendida como *semelhança* entre Deus e os homens e forma de franquear a distância entre Criador ou *ato puro* e criatura que, sem a possibilidade de acesso a Ele seria, tão só, *pura privação*, isto é morte. A atestá-lo estariam todas as profecias e sonhos descritos na Bíblia que Samuel da Silva enumera.

Posto isto, na segunda parte *Do tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Samuel da Silva passa a refutar, uma por uma as teses de Uriel da Costa, respondendo-lhes, contrapondo-lhes as suas objeções e teses alternativas. Na terceira e última parte da obra, o Autor faz a defesa da lei oral, refutando sempre as teses de Uriel e, finalmente encerrando a polémica, discorrendo, contra Uriel acerca da fixação das datas da Páscoa.

A passagem do tempo não apagou as marcas, nem a radiação trágica da polémica entre saduceus e fariseus, exemplarmente plasmada aqui pelo confronto entre a afirmação da imortalidade da alma e a sua negação, teorias opostas protagonizadas por dois judeus portugueses da Diáspora. Ela espelha, em certa medida, a dialética, aqui inconciliável, entre o judaísmo *asquenazie* e o mediterrânico e permite-nos, de igual modo aquilatar a dimensão e importância das controvérsias teológicas, bem como as gradações, amplidão e limites das condições de possibilidade de uma prática de livre pensamento e sua livre e aberta expressão na Europa do Renascimento, em particular, na Holanda de Quinhentos e Seiscentos.

Esta polémica atesta bem a importância e a preponderância da comunidade judaica da Diáspora sefardi nas cidades holandesas e no seio da *intelligentsia* hebraica universal. Estas controvérsias conflituosas de contornos não apenas teológicos, mas também políticos entre as tendências nórdica e mediterrânica e mesmo no seio desta última acharam, porventura, maior ou, do menos, algum entendimento, reconciliação e união mais tarde, precisamente em Hamburgo, na Sinagoga Beth Israel, do século XVII em diante.

A discussão no seio das teologias da Diáspora, do Messianismo e do Regresso a uma Terra Prometida, tanto na sua dimensão imanente, como transcendente, marcaram fundamente o percurso existencial da Comunidade

[247] Samuel da Silva, *op. cit.*, p. 29.

reconvertida Ibérica, em terras holandesas. Se em Samuel da Silva se demandou a linha de continuidade com uma tradição farisaica e rabínica, numa tentativa de conciliação entre uma condição imanente e uma aspiração transcendente, tema que tão profundamente marcou o pensamento sefardita; em Uriel da Costa se antecipou a angústia existencial de um exílio radical que não logrou achar na fé lugar ou Terra Prometida que se pudesse converter em esperança salvífica.

1.8. Liberdade, condição humana e doutrina da salvação em Menasseh ben Israel

Alexandre Teixeira Mendes

1.8.1. A fénix saindo das cinzas

O século XVII traz o povo judaico para o centro da história (porquanto tinha sido até aí relegado para as periferias da Europa). Se, em 1604, aos marranos, refugiados sobre as margens do rio Amstel (Amsterdão), é-lhes permitido praticar o seu culto, em 1648, a independência das «Províncias-Unidas» dos Países-Baixos – reconhecida pelo Tratado de Westfália – seguindo-se a irrefutável derrota do sonho castelhano de monarquia universal – representa (em face de determinado quadro circunstancial) o efetivo triunfo da liberdade e da tolerância. Os judeus-marranos (nos mais variados campos) passaram a viver à luz do dia sem estarem sujeitos às vicissitudes do gueto da clandestinidade ou da dissimulação.

Amsterdão converteu-se no século XVII na nova Veneza do Norte[248]. É imperioso reconhecer que a comunidade judaica – a numerosa e importante colónia de comerciantes portugueses – acaba por participar no desenvolvimento da cidade[249]. Seria oportuno discutir aqui o alcance do selo da «nação» portuguesa – uma fénix saindo das cinzas – que simboliza, na verdade, a vontade de vencer todas as adversidades, é a evocação da brutal realidade

[248] Cf. H. R. Trever-Roper, «La crisis general del siglo XVII», in *Crisis en Europa 1560-1660 Compilación de Trevor Aston Introducción de Christopher Hill*, Madrid, Alianxa Editorial, 1983, p. 101.

[249] Cf. Nicolás Broens, *Monarquia y capital: Filipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627--1635)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid,1989, pp. 39-40. A sua comunidade – apesar do que foi propalado – nunca foi muito numerosa. E, efetivamente, no auge do seu poder, nos finais do século XVII, redundava a apenas 2500 pessoas. Ainda aqui repartidas por várias famílias – algumas dos quais são, em regra, riquíssimas, poderosas e influentes – e que assumiram à sua escala uma influência decisiva na formação do mercantilismo moderno.

dos autos-de-fé[250]. Uma cidade contudo, em contínuo desenvolvimento, que se converte na «Jerusalém do Ocidente»[251], e que inspira Rembrandt em alguns dos seus quadros. A sua vinculação a uma demiurgia burguesa civil – a compleição urbana, mercantil e pacifista – passa, diríamos, a assentar no dinheiro e na liberdade[252].

1.8.2. Síntese de humanismo e judaísmo

Adotando o nome de Menasseh ben Israël (1604-1657), o português Manuel Dias Soeiro foi um mestre-rabino – profundamente versado no estudo do Tanak. Fala-se de uma inteligência estratégica e tática – de arcaboiço especulativo – que tornou-se capaz de coragem e audácia (engajamento político). Mas é necessário insistir, como já o dissemos várias vezes, no legado que deixou (de inestimável valor literário e doutrinário). Este insigne homem de letras ligado aos «conversos» – os portugueses da nação hebraica – converte-se num dos seus mais destacados protetores. Alguns hermeneutas julgaram perceber no pensamento de Menasseh ben Israël uma das mais interessantes tentativas de síntese entre o humanismo e o judaísmo. Se Francisco Vieira Jordão tem razão a obra de Menasseh é a tomada de partido pela liberdade de consciência e pela dignificação do indivíduo e não hesitava em propor a redução da Religião ao mínimo de imperativos morais necessários e suficientes para a salvação de todos os homens[253]. Com efeito, a tradição judaica do pensamento (Toráh,Talmude, Zohar, Kaballah) constituiu um modo e um método de interrogação dos «objetos» Deus-Mundo-Homem, que são igualmente da teologia, da cosmologia e da antropologia filosófica.

1.8.3. «Peregrinando procuramos»

A este propósito é muito interessante notar a singularidade e o carisma de Menasseh ben Israel que cultiva (nos parámos nomeadamente de uma intelectiva consideração dos tópicos da fé hebraica a partir das categorias histórico-salvíficas e escatológicas) todo um feixe de direções que uma época, incansável e febricitante, literariamente haveria de percorrer. Ele aparece

---

[250] Cf. António Carlos Carvalho, *Os Judeus do Desterro de Portugal*, Lisboa, Quetzal Editores,1999, p. 83.

[251] Cecil Roth referiu-se a Amsterdão como a "Jerusalém Holandesa". Saliente-se, para darmos apenas um exemplo, o capítulo IX de *História dos Marranos, Os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Livraria Civilização Editora, 2001. Uma cidade onde as oportunidades comerciais e a liberdade da perseguição, se assim nos podemos exprimir, torna-se, por seu turno, expressão de uma nova configuração cultural que não podemos, bem entendido, analisar aqui nos seus pormenores.

[252] Cf. Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza, Argent et Liberté*, Paris, Presses Universitaire de France, 1990.

[253] Cf. Francisco Vieira Jordão, *Espinosa História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 98.

antes de tudo como uma personagem ilustre do judaísmo e como um escritor religioso emerso num espaço de verdadeira liberdade religiosa e política. Só assim se explica, quanto a nós, que respeitando a excecional hospitalidade do mundo calvinista, vai tomar resolutamente partido na crise religiosa e política que ameaça a unidade da jovem Republica das Províncias-Unidas. A querela surgida sobre o livre arbítrio do homem, a fé e as obras, a salvação. Poderíamos, volvendo um olhar retrospetivo, referir-nos ao rabino-impressor – no contexto de um centro editorial em que não é tolhida a liberdade de imprensa – que escolheu, desde o início, como selo tipográfico a figura do viandante – que mormente é a do judeu errante (daí o seu mote: «Peregrinando Quaerimus» – «Peregrinando Procuramos»)[254]. Mas também do pensador eclético de ampla erudição e de interesses seculares – para o comum – do mesmo passo que o escritor das amplas travessias tematológicas numa época de esperança messiânica e de obsessão com a salvação da alma que caracteriza todo século XVII.

1.8.4. Arqui-sinagogo e «tradição interpretativa»

A visão de Menasseh ben Israel está estreitamente ligada ao conhecimento bem mais amplo do homem hodierno onde tomou em consideração o nascente mercantilismo de Amsterdão. Ele detinha uma informação crucial sobre os relatos etnográficos que chegavam do Novo Mundo (a que tem a ver com o colonialismo, as missões e os viajantes jesuítas, a exploração dos nativos no Novo Mundo e o intenso tráfico de escravos). A sua casa era o ponto de encontro de estudiosos e de judeus cultos que passavam por Amsterdão. Torna-se de todo o ponto evidente que Menasseh ben Israel, nas antípodas de um judeu ortodoxo convencional, conservou a sua imagem de uma autoridade incontestada e incontestável: valorizando a dimensão histórica e existencial, na compreensão da ação humana. Pura compleição de arqui-sinagogo – como lhe chamavam os inquisidores – é, a título exemplar, o máximo exemplo de um educador tolerante. Muito se tem acentuado a sua ligação a uma «tradição interpretativa» (em que a presença de Deus filtra-se através de um compromisso com as palavras da Toráh).

1.8.5. Hibridismo e sincretismo

Sigamos, passo a passo, o pensamento de Menasseh ben Israel, que se associa aos cristãos-novos, marranos ou anussim[255]. Ora o marrano, qualquer

[254] Para a compreensão da questão refira-se o texto – do capítulo I – «Menasseh ben Israel e as primícias da tipografia judaico-portuguesa em Amsterdão no século XVII», pp. 11-19, in *Os judeus Portugueses em Amsterdão*, David Franco Mendes – J. Mendes dos Remédios, Edição (fac-simile das edições de 1911 e 1975) e estudo introdutório de Manuel Cadafaz de Matos e Herman Prints Salomon, Lisboa, Edições Távola Redonda, 1990.

[255] O termo mais utilizado na historiografia é "cristão-novo". Essa foi a expressão pela qual foram

que seja a posição que se tome, só pode só pode referir-se aos membros da «nação» (daí falar-se de uma fé comum: a fé da lembrança[256]. No sentido em aqui consideramos a lógica de «hibridações, de mesclas e de combinações sincréticas que constituem uma forma original de mestiçagem, própria do marranismo»[257]. Impõe-se-nos, neste preciso sentido, o estudo da religião marrana. Cecil Rooth referiu-se-lhe como «uma tradição ininterrupta»[258]. Também aqui a convivência do heteróclito mundo do hibridismo e do sincretismo coincidem. Menasseh ben Israel é o elo mais importante que nos liga a Espinosa: a distinção radical da teologia (enquanto obediência e submissão intelectual) e da filosofia (exercício livre do pensamento).

1.8.6. Livre-escolha e (ir)reversibilidade do pecado?

Desde muito cedo é possível rastrear nos seus escritos dois temas-chave: a liberdade humana e a condição humana e universalidade da salvação (sob a conduta do povo judaico). Saliente-se que um dos fundamentos do judaísmo reporta-se à livre escolha que o homem pode fazer entre o bem e o mal, o que mostra a importância das obras para a salvação da alma. É inútil relembrar ainda que a salvação constrói-se sobre a possibilidade da redenção. Sem pretensões à originalidade, *De la Fragilidad Humana y Inclinacion del hombre al pecado*[259] é um livro sério que propõe refletir sobre a luta contra a irreversibilidade do pecado – a dimensão do intolerável – enaltecendo a tarefa humana que consiste em converter as circunstâncias (sob o signo da (re)conciliação). Neste texto Menasseh ben Israel passa em revista – antes de expor a sua opinião – as teses e as premissas de uma série de rabinos sefarditas sobre o

designados os judeus convertidos ao catolicismo, ao final do século XV, na Espanha e em Portugal, por imposição de suas monarquias, contrapondo-se ao cristão velho, sem antecedentes judaicos. Cristão-novo era, com frequência, substituída por converso e, na Espanha, por "marrano", vocábulo de origem polêmica uma vez que, para alguns, significa "porco" e as religiões judaica e muçulmana proibiam a ingestão da carne desse animal. "Anussim", palavra de origem hebraica, quer significar exatamente a categoria daqueles que foram "forçados" a abdicar de sua identidade ancestral. Os cristãos-novos também eram denominados de "gente da nação".

[256] Cf. Nathan Wachtel, *A Fé da Lembrança*, Labirintos Marranos, Lisboa, Editorial Caminho, 2002, p. 32.

[257] *Ibidem*, p. 354.

[258] Cecil Roth desenvolve estas ideias no capítulo VII, sobre «A Religião dos Marranos» (a citação é da p. 119). A questão colocou-se a Israel Salvador Révah: «De 1497 a 1536 não se fez nenhum grande esforço em Portugal para converter realmente ao Catolicismo os cristãos-novos. É durante estes quarenta anos, de uma importância espiritual decisiva, que serão lançados os alicerces da religião marrana propriamente dita.» (Ver I. S. Révah, «Os Marranos», in, Nachman Falbel, Jacó Guinsburg, *Os Marranos*, São Paulo, Centro de Estudos Judaicos, 1977, p. 100.)

[259] «De la Fragilidad…» sai da tipografia em fins de Maio de 1642 numa versão castelhana e a 1 de Setembro em latim, Menasseh recorre a um dos seus amigos, Vossius filho (Isaac) para traduzir o seu próprio trabalho em latim. Para o nosso estudo consultamos a Collection Menasseh Ben Israel university library Amsterdam, cf.uba.uva.nl/en/collections/rosenthaliana/menasseh/books.html.

problema da fragilidade do homem face ao (trágico do) pecado, o mesmo é dizer sobre a margem de liberdade do homem. Seja como for Menasseh ben Israel influenciado por Abravanel começa por revisitar os antigos antes de nos dar a sua própria opinião – esquematicamente – sobre o tema escolhido. O ambiente intelectual, propriamente filosófico-espiritual, corresponde ao período da Reforma, isto é, da luta de católicos de uma parte, luteranos e calvinistas de outra, que se opõem entre si sobre o problema da graça divina e sobre a liberdade do homem.

1.8.7. Pecaminosidade humana

Uma das hipóteses da presente leitura foi interpretar alguns textos de Menasseh ben Israel e, em particular, os que se referem às questões filosóficas-teológicas do mistério da liberdade humana e da condição humana (onde aflora lógica e metafisicamente uma outra interrogação: a que se relaciona com a pecaminosidade humana). Reconhecida a singularidade e a excecionalidade do ser humano enquanto sujeito e co-participante (expressão) da criação. E todavia a experiência moral dos homens: a fragilidade dos negócios humanos. O valor maior para o judaísmo – para ir ao âmago do assunto – já se vê – é o indivíduo singular e concreto. Do que acabamos de dizer torna-se claro que o homem (melhor diria: nenhum de nós) está indeme de violência, de desejo mimético com as formas conhecidas do orgulho, da cólera, da inveja, do ciúme. E não admira que a desordem na ação voluntária seja o mal próprio do homem.

1.8.8. Resgate da atividade humana

Impõe-se conceber *De la Fragilidad Humana y Inclinacion del hombre al pecado* como aquilo que o autor quis que ele constituísse – um tratado teológico sobre a fragilidade humana e sobre a nossa existência que se vê intrinsecamente ameaçada pelo pecado (ele não poderá ser senão o advento da «alienação» que está implícita nas narrativas e descrições da condição humana). Pode ser considerado, por exemplo, um resumo feliz de toda a sua filosofia moral numa formulação moderna. Ele parte da noção constitucional do homem – ser viator – enquanto arquiteto do seu próprio destino – mas onde se afirma como valor e realidade suprema e absoluta o princípio da fragilidade humana. Avulta também o tema da responsabilidade pessoal (como também em diversa escala a questão por demais substantiva: o resgate da atividade humana corrompida pelo pecado). Porque seria de inquirir: pecado pressupõe – é afinal este o caso a aduzir à questão – a infração que se comete contra o próximo e não fazer o que a lei de Deus manda (e eis porque o judaísmo coloca/concebe a moralidade social acima das práticas rituais). A tese que se condensa em *De la Fragilidad Humana y Inclinacion del hombre al pecado* é a de que o pecado é um ato e não um estado de ser. A humanidade

encontra-se, portanto, num estado de inclinação para fazer o mal (Gen 8:21) e de incapacidade para escolher o bem em vez do mal (Salmos 37: 21). O judaísmo usa, pois, o termo «pecado» para incluir violações da lei judaica que não são necessariamente uma falta moral. Convém contatar que o homem é, precisamente, responsável pelo pecado, porque é dotado de uma vontade livre («behirah»); contudo ele tem uma tendência fraca e uma tendência para o mal. Por isso, Deus na sua misericórdia permitiu ao homem arrepender-se e ser perdoado. O judaísmo defende, em termos relativos, que todo o homem nasce sem pecado, pois a culpa de Adão não recai sobre os outros homens.

1.8.9. Fragilidade e dependência

Temos debatido a questão da vulnerabilidade, ou melhor, da fragilidade humana em Menasseh ben Israel. E, efetivamente, da familiaridade do homem com o pecado. Falámos, como se vê, da própria falta, do agir vil, da fragilidade, da insuficiência do animal humano, da necessidade constante, que o persegue, de socorro e de aliança, da lição de Job. Não hesitamos aqui, seguindo o ponto de vista de Alasdair MacIntyre, em referir-nos ao facto de que a fragilidade e a dependência é algo que todos os indivíduos experimentam em algum momento da sua vida[260]. Dir-se-ia que o homem não aprendeu a distinguir especulativamente o bem e o mal, senão para melhor, na prática, os confundir. É de resto por esta razão que o judaísmo ensina a fidelidade à ideia de universalismo da salvação. Não estará fora de lugar relembrar aqui, de modo insistente, a justiça como capacidade de viver na verdade «com o próximo» O homem bom é, na Toráh, em princípio justo.

1.8.10. Transformar a criação e construir a história

No Princípio (Génesis) declara-se inequivocamente que não considera o homem bom ou mau, mas dotado de ambas as tendências. Não é por acaso que se fala da desobediência de Adão (que por conseguinte «ingeriu» o livro proibido do conhecimento). Se a desobediência é pecado, então, certamente, Adão e Eva pecaram. Mas quando falamos de pecado, devemos considerar, na conformidade da posição bíblica, que a vontade do homem é livre, e que Deus não o faz bom ou mau[261]. O homem da Bíblia deve,

---

[260] Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependentes, Porqué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 154.

[261] Cf. André Chouraqui, *No Princípio (Gênesis)*, Rio de Janeiro, Imago, 1995. É evidentemente impossível reproduzir aqui todos os aspetos negativos da natureza ou da experiência humana. Paul Ricoeur dá relevo ao mito adâmico da origem do mal. A maneira de ver e de compreender esta estrutura está ligada a este fato: somos pecadores. Chegamos assim aos dois contextos em que o tema do pecado nos surge, são o problema do mal e o problema da ação humana. O primeiro insere-se no esquema mais geral da criação. Só depois é que devemos acrescentar o fim último e a ação da criatura: o modo concreto da liberdade humana, aberta à possibilidade do bem e do mal. É compreen-

segundo o desejo mesmo do seu criador, transformar a criação e construir a história. Observemos que a Bíblia não se abstêm de reconhecer o mal que há no homem. Nesse sentido é livre (ou independente ainda de Deus). Para escolher o bem e o mal. Certamente, e insiste-se nisso, a problemática do mal parece envolver múltiplas questões. A presença indiscutível do mal – as figurações do mal – reportam-se a quatro formas-tipo: 1) a primeira revela-se sob a forma do mal moral, ou seja, do mal decorrente das ações ou omissões humanas, definidas, no contexto religioso, como expressões de pecado; 2) a segunda revela-se sob a forma somatizada, exprimindo-se através da angústia e do sentimento de culpa, experiências que normalmente acompanham as faltas cometidas; 3) a terceira, ainda expressando-se em termos físicos, revela-se como resultado de acontecimentos naturais não controlados ou não controláveis pela ação humana e que podem produzir a sua destruição; 4) finalmente, a quarta decorre da finitude e da contingência do homem. Na história humana, o bem e o mal não se separam – crescem juntos. É preciso ter em conta os conceitos centrais de pecado e de arrependimento. Definir o que é pecado não é simples. A raiz da palavra na língua hebraica é errar[262]. O termo remete-nos a iniquidade, a culpa, e, ainda, castigo (que significa mais propriamente desviar-se do caminho). Ainda nos endereça àquilo que se traduz como transgressão, usada como sentido de rebelião. O significado de pecado como errar o bom caminho corresponde ao termo hebraico que designa o arrependimento (significa regressar). Um homem que se arrepende é um homem que «regressa». Regressa ao bom caminho, a Deus, a si mesmo[263].

---

sível a relação triádica: criação, pecado, redenção. Numa linguagem que se inspira em S. Tomás de Aquino, podemos distinguir a lista de sete pecados capitais: o orgulho ou soberba, a inveja, a ira, a preguiça, a avareza, a gula e a luxúria. A ideia dual de vícios e virtudes torna-se nuclear na "Suma Teológica". Assim se o lermos hoje apercebemo-nos de que o pecado, como mal, situa-se dentro do problema do ser; mas o pecado é mal da ação. E o mal da ação diz referência ao fim. Em S. Tomás de Aquino o pecado original é um pecado da natureza; o pecado atual é o pecado da pessoa. Para Kant o homem é moralmente responsável pela sua conduta; a tendência ao mal não é inata ou inevitável, mas o resultado da própria falta do homem. O mal é radical, mas não é absoluto. E também Marx chama "alienação" ao que o judaísmo apelida de "pecado".

[262] Nas páginas *De la Fragilidad Humana y Inclinacion del hombre al pecado* retoma-se a noção de que a natureza humana permanece, mesmo depois do pecado original, boa no fundo do seu ser e capaz do bem, enquanto o homem, por sua livre vontade, não se decidir pelo mal. Eis-nos novamente às voltas com o nome originário de pecado que é *hata'á*, cuja ideia fundamental é «a de errar, desviar-se do recto caminho»; em `abar que expressa a ideia de «ultrapassar o limite»: em *avon* (derivado de avá, estar curvado) a falta à retidão da ordem. Expressões mais fortes representam o pecado como rutura de pacto, infidelidade, revolta: são *passa*, *marade* (revoltar-se), *parar* (romper), *zaná* (fomentar amores ilícitos). A noção de falta, de "culpa", é acentuada em palavras como *`asam* e *resa* (delito), *aven* (perversidade querida, injustiça). Em oposição ao bem, o pecado é *rá* (o mal), *`aven* (nulidade, estado desesperado, desgraça); significação análoga se encontra nas palavras *sau*, *`amal*, *belija`al*.

[263] No fundo poder-se-ia dizer que o pecado está vinculado à ideia de culpa. Não estará fora de lugar relembrar aqui algumas objeções à doutrina do pecado original:1) a objeção moral (como

1.8.11. Resgate e redenção

Poderemos nós perguntar: deste clima de pecamosidade universal escapará o futuro que há-de vir? A análise ou interpretação da história e da natureza humana são movidos por um *ethos* religioso que suscita compromisso com a noção de resgate e de redenção. Remete-nos, portanto, a uma dialética da purificação e da elevação: a curiosidade do futuro. Na verdade não é exagero dizer que a doutrina da salvação (*iesha*) mais do que libertação do indivíduo significa relações justas na comunidade. O maior interesse de Menasseh ben Israel está talvez em ter reconhecido que a mensagem da salvação não significa somente conversão interior do indivíduo, mas transformação das estruturas de toda a sociedade. Pois, como Menasseh ben Israel sabiamente observou o homem é naturalmente livre[264].

1.8.12. Exílio e dispersão

O que se verificou foi que os conversos que durante os séculos XVI e XVII abandonaram Espanha ou Portugal – supervisionando o mundo social nascente – hão-de configurar uma literatura isolada, por muito tempo desconhecida, a dos sefarditas de Bordéus, Ruão, Amesterdão e outras cidades europeias onde acharam refúgio[265]. O tema central do exílio e da dispersão ao longo dos séculos tendo em conta o pensamento teológico e filosófico de Menasseh ben Israël – é matricial. Falámos dos condicionamentos históricos que se abatem sobre os judeus ou da colocação à prova (nem que seja de modo indireto) que contribui – segundo ele – para a sua purificação. Temos portanto de convir em que a história é ela própria, recorrendo às tribulações de Israel, uma sucessão de pecados e de expiações. Bem vemos que o exílio – *galut* – é também o resultado de uma série de fracassos políticos. Menasseh bem Israel retomará a tese de Maimónides que em todas as nações do mundo existem homens justos e piedosos e que eles participarão, ao lado dos israelitas, das recompensas prometidas na volta do messias para reunir as dez tribos da dispersão. Ele insiste muito fortemente sobre o caminho do

---

pode ser pecado algo no qual está comprometida a responsabilidade pessoal); 2) a objeção física (como pode o pecado do primeiro homem deteriorar a natureza humana, de forma que tal deterioração se propague a todos por meio da geração); 3) a objeção epistemológica (como pode chegar até nós a notícia de uma queda primordial, acontecida num remotíssimo passado). Aí se redescobre a tendência do homem para o pecado; a sua existência precária, marcada pelo sofrimento e a morte: a co-responsabilidade coletiva que advém da própria ideia da existência como solidariedade do pecado.

[264] Os filósofos, segundo Leibniz, costumam distinguir três espécies de males: o mal metafísico, o mal físico e o mal moral. O mal metafísico é a contingência ou qualidade finita do ser criado; o mal físico é a "privação" de qualquer bem; o mal moral é a violação voluntária da lei moral. Ora, nesse sentido, a limitação a que chamamos mal, como termo genérico de privação do bem, objetivamente falando, não é senão uma propriedade da realidade, uma modalidade do ser, um seu aspeto relativo.

[265] Cf. Claudio Guillén, *O Sol dos Desterrados; Literatura e Exílio*, Lisboa, Teorema, 2005, p. 94.

homem para a salvação (que inclui a promessa, o profetismo e a escatologia). É nesta linha que se situa a redenção temporal e espiritual da humanidade.

1.8.13. Sionista *avant-la-lettre* ou um santificador da diáspora

Daniel Lindenberg sugere (como atesta o seu livro *Destin Marranes, L 'Identité Juive en question*) que Menasseh ben Israël é um autor de um período de transição que desenvolveu um esforço válido para apresentar a mensagem da salvação aos homens daquele tempo[266]. Basta este ponto para colocar o acento na defesa e na ilustração do judaísmo (onde coloca suficientemente em relevo a proclamação da restauração dos judeus nos seus direitos). Poderíamos ser tentados em a ver nele um sionista avant-la-lettre ou um santificador da diáspora, negociando infatigavelmente com as grandes potências, para concretizar a restauração nacional[267]. Creio que Menasseh bem Israël está bem nesta tradição quando faz convergir no seu pensamento as esperanças messiânicas. E Daniel Lindenberg certamente tem razão quando sugere que o autor do «Conciliador» estabelece a via a todos os movimentos que tentarão, depois dele, a aliança da Emancipação dos Judeus e o projeto global de Emancipação humana, no qual os Judeus têm um papel fulcral que manifesta, de novo, e em formas novas, a sua «eleição»[268]. Cabe aqui referir que Menasseh – inspirado no livro de Daniel – acreditava na dialética da dispersão-redenção: quanto mais amplo fosse o espectro do exílio mais cedo viria a libertação e a salvação.

---

[266] Cf. Destin Marranes, *L `Identité Juive en question*, Hachette Litttératures, 1997, pp. 47-93.

[267] Como escreveu Shmuel Trigano: «A sua acção foi, com efeito, uma prefiguração intempestiva do surgimento do sionismo, três séculos mais tarde. Se em Menasseh ben Israël a acção neste sentido foi simbólica e ideológica, em Joseph de Nassi (e Gracia Mendes) conheceu um começo de realização na Galileia com a reconstrução das cidades de Tiberíade e Safed, capitais de uma possessão obtida da Sublime Porta.» (Shmuel Trigano, *L 'Invention sépharade de la modernité juive in Le Monde Sépharad I Histoire,* Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 262.)

[268] *Ibidem*, p. 67.

1.9. As tribulações da verdade e da fiel esperança no caminho de Israel para a universal redenção: uma abordagem a partir de Isaac Oróbio de Castro

Ana Macedo Lima

> «Diole la Ley tan Perfecta tan Santa, tan recta en todas sus partes, tan irreprehensible como el Principio de adonde emano, que es el entendimento y voluntad Divina, contenida en los cinco Libros que dicto a Moseh en Sinai para eterno archivo a Israel de los preceptos y leyes a que quiso el Supremo Legislador que viviese sujeto entre todas las gentes del Universo».
>
> *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías*, f. 7[269].

Dos diferentes cristais da sagrada Lei, ajustados na moldura da mais perfeita razão[270], se enreda o pensamento de Isaac Oróbio de Castro, disperso por manuscritos onde mãos outras deixaram o seu traço, num emaranhado textual que junta instantes da modernidade e desagua nas disputas anticlericais do Iluminismo. Nesse devir da palavra, moldada pelo espírito do tempo às exigências da inquietação, o risco de Oróbio de Castro mantém a sua agudeza, sem que os excessos humanos logrem desfigurá-lo[271]. A passada de Oróbio neste mundo de penumbra e vício reflete, nas veredas do pensar, um trilho que lhe é simetricamente oposto. Se a Isaac foi destinado um silencioso leito em terra holandesa, no íntimo ruminar das entranhas da terra que sobre si e dentro de si labora vida e morte incessantes, à sua obra foi possível galgar espaços e tempos díspares, preservando Texto e racionalidade, mas também algo da poeira de um caminhante que viveu e pensou a sua contingência. Essa poeira do existir projeta, ao exame da oblíqua luz, configurações de saber que o andarilho conheceu no agreste da lonjura das paisagens ibéricas em que vagou, quando a identidade lhe ditou a errância e não lhe poupou o aconchego do sombrio cárcere. Em Amesterdão, ergueu coluna e voz e labutou palavras que os tentáculos do medo fracassaram em alcançar.

Da intrincada relação entre o autor e a obra surgem pontos de fuga que possibilitam plurais leituras. Parafraseando Joaquim de Carvalho, num considerando a Bento de Espinosa, «diferenças não são antagonismos, como a

---

[269] Isaac Oróbio de Castro, *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías*, s/d, Amesterdão, Biblioteca Ets Haim – Libraria Montezinos, Ms EH 48 D 16, f. 7.

[270] Expressões de Isaac Oróbio de Castro que colhemos no prefácio que o autor dedica à obra de Abraham Pereyra, *Espejo de la vanidad del mundo*, Amesterdão, 1671.

[271] Cf. *loc. cit.*

diversidade de pontos de vista não é contradição»[272]. Yosef Kaplan diz-nos que é mister distinguir entre o judeu e o filósofo, quando nos envolvemos com os escritos orobianos[273]. Será esta uma distinção de personagens ou de discurso? De discurso, certamente. Mas apenas? E com que consequências? E será o autor do *Certamen* ou dos libelos contra o Llull de Alonso de Zepeda um filósofo com um contributo indubitavelmente original neste desfile de intelectuais renomados que bafeja de abundância a profícua modernidade? E, ainda, em que medida a sua génese criptojudaica lhe cinde a pena e o seu legado importa ao estudioso? «Meu Deus, meu Deus, a quem assisto? Quantos sou? O que é este intervalo que há em mim?», escrevia Fernando Pessoa no *Livro do Desassossego*, fragmento 21. Mergulhados na dúvida não metódica, de pronto constatamos que, se o texto constitui o vínculo ao autor, ele é opaco se almejarmos tatear a silhueta e sentir o ímpeto que presidiu à arquitetura do pensamento que ali jaz. Somos interlocutores reféns da nossa temporalidade e da nossa subjetividade inevitavelmente fluída. Estamos submetidos ao labor dos copistas, ao seu manuseamento do verbo, ao critério dos editores também. Por isso, o texto de Isaac Oróbio de Castro permanecerá, cremos, em aberto, pois é de sua natureza e da nossa que assim seja. E esta abertura foi-nos ensinada pela tradição judaica, a propósito do seu corpus textual, que autores como George Steiner ou Harold Bloom lograram com minúcia elucidar.

O primeiro grande estudo a realizar-se em torno da figura de Isaac Oróbio de Castro foi a detalhada investigação empreendida pelo mencionado Yosef Kaplan, na composição da dissertação doutoral em Filosofia, que apresentou à instituição à qual se encontra ligado, a Universidade Hebraica de Jerusalém, em 1978, com o tema «Isaac Oróbio e o seu círculo». Seguiu-se-lhe a publicação de um livro[274] ampliado por fontes que o autor incorporou, daí resultando uma completa biografia, prenhe de referências que Kaplan teve o inestimável mérito de reunir num período em que este tipo de documentação carecia do acesso, catalogação e estudo que, entretanto, lhes tem vindo a ser copiosamente dedicado. Kaplan é, neste âmbito, um investigador pioneiro, entre outros que os estudos judaicos jamais poderão olvidar, como aqueles seus coevos colegas e amigos que destaca no prefácio ao volume da edição inglesa: Jonathan Israel; David Katz; Henry Méchoulan; Gérard Nahon; Richard Popkin; Herman P. Salomon; Daniel Swetchinski e Yosef H. Yerushalmi.

A saga dos judeus da Diáspora Ibérica perpassa a modernidade e embrenha-se nas suas mutações para nos doar um rico acervo intelectual, que combina, separa e engendra novos olhares sobre um orbe mais extenso e heterogéneo.

---

[272] Joaquim de Carvalho, *Oróbio de Castro e o espinosismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940, p. 42.

[273] Cf. Yosef Kaplan, *Do Cristianismo ao Judaísmo, a história de Isaac Oróbio de Castro*, Rio de Janeiro, Imago, 2000, p. 285.

[274] Indicado na nota anterior, na sua tradução portuguesa.

Joaquim de Carvalho, entre os de lusa origem, dedica um opúsculo ao autor que aqui nos ocupa, intitulado *Oróbio de Castro e o espinosismo*, publicado em Lisboa, corria o ano de 1940. O contraste é a tonalidade dominante deste retrato filosófico e literário, onde o pensamento de Bento de Espinosa é protagonista na singularidade que lhe é própria, nascida de um solitário modo, um «refluir sobre si próprio», que não é «solidão intelectual, antes reflexão autónoma, sem apoio de autoridades extrínsecas (…)»[275]. Da segregação ditada pelo anátema, mas sobretudo da ambiência holandesa, se entretecia o engenhoso modo de refluir. Escreve: «A Holanda é o país da energia, onde o homem não é filho da terra, mas criador dela. (…) o holandês não tem a mentalidade do herdeiro; cada um tem de ser o artífice da sua vida e do seu destino. (…) Por isso, a Holanda do século XVII foi, como nenhuma outra região, o solo fértil da inquietude religiosa e das dissidências e controvérsias teológicas»[276]. Poderia dar-se o caso de uma tal figura resplandecer assim em Portugal, questiona. Um rotundo não cala, secamente, o devaneio, pois «o pensamento criador vive do ar puro da altitude, e no Portugal do seu tempo, assim a gente de nação como a de sangue limpo pelos quatro costados, todos respiravam o bafio da clausura»[277].

Joaquim de Carvalho principia com um breve confronto entre Espinosa e Pascal, dois génios da modernidade, «filhos do mesmo século», «o século do Génio», «a despeito da distância imensa que os separa», escreve, assim pincelando de contrastantes tons as páginas do escrito. Trata-se de uma frondosa árvore cujas ramificações se multiplicam em opostas direções. As problemáticas aparentam-se, pela afinidade metafísica e ética do esquiçar do pensamento – logo, também do fundo indagar do filósofo –, mas as respostas diferem: «Por isso, a mente de um e de outro cingiu o mesmo problema metafísico; ambos cogitaram a síntese da vida teorética com a vida religiosa, do conhecimento que explica com o conhecimento que salva, da evidência clara e distinta com a beatitude»[278].

Na página 87, Oróbio de Castro emerge como «o famoso controversista» nascido em Bragança, de marrana cepa ou cristã-nova, termos que nesta passagem se equivalem para definir um certo estatuto criptojudaico: o do judeu no «recato familiar», onde a tenaz convicção era acalentada pela «íntima convivência» que a esperança na «Terra da Promissão» sustinha. Generoso nas afirmações valorativas, condena veementemente a perseguição tolerada aos judeus portugueses e conclui: «Por isso, não é de surpreender que o criptojudaísmo houvesse sido a um tempo escola de dissimulação, de revolta, de ignávia, a qual tudo contaminou e perverteu, costumes e atividades, ideias

[275] Joaquim de Carvalho, *op. cit.*, p. 14.
[276] *Ibidem*, pp. 5-7.
[277] *Ibidem*, p. 15.
[278] *Ibidem*, p. 2.

e sentimentos»[279]. Porém, quando evoca os burgos medievais portugueses, adita: «(…) salta à vista que as judiarias foram grémios de gente inassimilável pelos sentimentos, pelas ideias e pelo labor», e mais escreve: «parecem corpos estranhos, desligados do organismo da Nação, vivendo na desconfiança permanente e no exercício arteiro e sugadoiro de mesteres que não radicavam no solo nem nos interesses profundos da grei»[280]. «O judeu é, sem dúvida, um indivíduo inassimilável», mas a judiaria, ou seja, «o regime legal e social da segregação», com os perniciosos efeitos que lhe estão associados – «isolamento moral de Israel», a «lide parasitária», a «ambição do ouro, expressão da riqueza facilmente transportável e de universal valia» – são fruto da régia política. De outra forma, também o judaísmo «refluiu sobre si próprio», após o édito manuelino de expulsão. «Recatou-se» nos istmos fronteiriços para «degenerar numa espécie de religião bifronte, misto de Lei e do Evangelho, a qual, se vindicou altivamente a insensatez de todas as violências contra a consciência religiosa e moral, também nos ensina como se transformam sociologicamente as religiões», finaliza, remetendo para o emblemático escrito de Cecil Roth, *The religion of the Marranos*[281], e depois para os trabalhos inaugurais de vultos como Wolff, Mayer Kayserling ou Carl Gebhardt, que lhe emprestam os dados biográficos daquele que agora entra em cena e que arrisca caracterizar. Da conversão de Oróbio em Amesterdão, afirma que foi ato de sinceridade, pois a sua situação em França era próspera. E do desvelo da reprimida fé nasce o mais acutilante polemista e opositor da religião cristã: «zelote vigilante, polemista arrebatado»[282]. Partindo da homenagem poética que Daniel Levi de Barrios dedica a Isaac Oróbio de Castro, adverte para o necessário entendimento do «denodo farisaico» do autor, a fim de que o auscultemos na controvérsia contra o «libertino heterodoxo Juan de Prado e contra o espinosismo, em defesa da Lei e da tradição»[283]. A sinagoga de Amesterdão representa, na argumentação de Joaquim de Carvalho, a resiliência dos de nação, mas também a sentinela da ortodoxia rabínica, que se quer depurada do ameaçador ruído criptojudaico, portanto, da dissidência e heterodoxia que advêm da «cissura moral, quando não duplicidade[284]» potencialmente desagregadoras da argamassa que ali reuniu os eleitos de entre todos os povos. Na dianteira dos mais ferozes vigias, aparece Oróbio de Castro, cuja obra se urdiu «com o rancor próprio do converso»[285]. E, num balanço ao cinzelado antiespinosista de Oróbio, que o *Certamen* ilustra, na tentativa de cercear a ameaça ateísta sem prejuízo das imposições do anátema, Joaquim

[279] *Ibidem*, p. 88.
[280] *Ibidem*, pp. 88-89.
[281] Cf. Cecil Roth, «The Religion of the Marranos», *JQR* 22, n.º 1 (Jul. 1931), pp. 1-33.
[282] *Ibidem*, p. 94.
[283] *Ibidem*, p. 96.
[284] *Ibidem*, p. 99.
[285] *Loc. cit.*

de Carvalho encontra ainda uma «cogitação dos conceitos fundamentais da Ética», que colocam Oróbio de Castro na senda de autores como Leibniz, Malebranche, Lami, Fénelon e Boulainvilliers[286].

Num registo de cariz historiográfico, distante no tempo como nas ideias do retrato de Joaquim de Carvalho, se situa a meticulosa investigação de Yosef Kaplan. A estrutura que o volume publicado apresenta organiza-se em função dessa mutação fulcral que a adesão plena ao judaísmo constituiu, como marco edificativo que permite situar Oróbio de Castro no mapa milenar da judeidade, e como chave para um abeiramento da sua herança. O fio condutor é claro na intitulação da obra: *Do Cristianismo ao Judaísmo*, com o subtítulo: *a história de Isaac Oróbio de Castro*. A persistência, não obstante a adversidade e a luta pela afirmação do direito de um certo estado de ser no mundo, que mais não é do que viver segundo uma condição que aqui é determinada pela raiz sanguínea e pela observância religiosa mosaica, resgatam Oróbio ao oblívio para o colocar na prateleira dos que com arte pugnaram pelo reconhecimento póstumo.

Mergulhar na imensidão do tempo ido para reencontrar Isaac Oróbio de Castro – tarefa vã mas suculenta – exige abordar um vasto conjunto de manuscritos, recopiados e dispersos, assim como edições adaptadas, acrescentadas ou rasuradas, de acordo com o critério do editor. Esta vasta galeria de espelhos da pena de Oróbio de Castro, de multíplices mãos e caligrafias, encontra-se listada no Apêndice E da obra de Yosef Kaplan, constituindo uma ferramenta indispensável para o estudioso. Percorrendo as rotas do texto, somos impelidos ao resgate da memória e à divulgação que compete àquele que sentiu o seu chamamento. Esta empatia, quase incontornável, permite entender a razão pela qual substancial parte da biografia sobre o círculo judaico de Amesterdão se vem fiando no núcleo dos investigadores judeus da judeidade. A metamorfose do critpojudeu, de cristão-novo e judeu oculto em judeu-novo, ocorre a um ritmo estonteante na agitada cidade de Amesterdão, onde os desterrados da Ibéria se juntaram, para daí se dilatarem pelos portos do comércio ultramarino, da ciência e do saber, como do debate e da controvérsia, que a difusão do livro possibilitou, ligando, finalmente, duas grandes tradições culturais judaicas: a sefardita e a asquenazita, conforme atesta a obra fundamental de David Ruderman[287], que expõe uma interpretação transcultural da história judaica desde finais do século XV ao crepúsculo do XVIII, a partir de cinco fatores exuberantes ou elementos da experiência judaica moderna cuja intensidade mais se salienta neste intervalo cronológico. São eles a mobilidade; a coesão comunal; a explosão do conhecimento;

[286] Cf. *ibidem*, p. 131.

[287] Cf. David B. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton University Press, 2010.

a crise da autoridade rabínica, e as identidades mescladas ou miscigenadas (e aqui inclui a figura do converso).

O livro, cerzido com afã nas oficinas e tipografias familiares, oferece séculos de saber transmitido, vertido de idioma para idioma e enriquecido nas suas margens com os ditos dos comentadores de referência de ambas as tradições que, neste inédito murmúrio de sábios, entabulam conversas que abrem ao pensamento judaico da modernidade inusitados horizontes. Paralelamente, os manuscritos que a censura vetaria pelo teor ímpio rodopiam na penumbra da clandestinidade. Neste encontro que a contrariedade combatida com vigor conseguiu operar, assoma uma prolífica e heterogénea obra, com traços particulares que a apartam das problemáticas, géneros e estilos do legado medieval, afirma Julius Guttmann, historiador da filosofia judaica, mas também Ari Ackerman ou, num quadro ao converso circunscrito, o próprio Israel Salvator Révah[288]. O sujeito em situação enforma um pensar num tempo contado ao ritmo do vendaval. A terra principiava a estreitar e o diverso era a constante a integrar, a bem ou a mal. Construir um sentido – mas um sentido além, no indefinível transcendente – para o devir louco e incendido do mundo parecia crucial à sobrevivência de uma identidade em errática deambulação. Como explicar a tragédia do Desterro de Portugal[289]? Como aceitar o dolo da perda e fragmentação da rica Sefarad medieval, cuja história precede e é indestrinçável daquela dos reinos ibéricos?

Como uma pele que sob outra aflora, o converso fazia-se judeu pleno na Amesterdão do século XVII. Das cinzas tenebrosas das fogueiras ibéricas à luz da verdade do verbo criador que tomará sem hesitação ou pejo, Baltazar volve Isaac. Compreender a natureza desta mutação, perscrutando o palpitar da alma irrequieta, implica abordar a problemática da identidade judaica no exílio. O que é, afinal, um judeu? A que contaminação está sujeita a identidade desta minoria confrontada com os perigos da assimilação? É a contaminação a coordenada capital para entender ônticamente o polimorfismo que o marrano em si representa, qual elo perdido entre duas margens? Mas não são os processos culturais, espontaneamente, um imparável cruzamento de influências estrangeiras que se misturam, deglutem e cospem segundo a proporção que as circunstâncias possibilitam ou impõem? A alotropia marrana baralha e seduz o investigador. Enquanto molde elusivo, onde a diversidade não raro culmina em paroxismo, o marranismo – fenómeno, estado de ser, praxis, insistência do questionar, qualidade, caraterística, ou estatuto – assume formas disformes face a uma aparente constância de um judaísmo que corre sereno; uma espécie de fado que ensandece pelo afastamento da fonte mosaica, e algo que, um pouco tragicamente, remete para a obstinada construção de uma

[288] Cf. Israel Salvator Révah, *Des Marranes a Spinoza*, Paris, Vrin, 1995.

[289] Expressão de Emanuel Aboab, na sua *Nomologia o Discursos Legales*, Amesterdão, 1629, Segunda Parte, p. 292.

identidade que teima em escapar à retenção dos seus carateres, pois brota da contingência e não tem irmão na memória nem casa no incerto futuro. Inesperadamente, o investigador acha-se preso na teia que o processo relacional que engendra com o objeto de estudo foi compondo, lembrando as palavras de Reiner Maria Rilke na *Oitava Elegia*.

A temática marrana desdobra-se num caudal de dilacerantes dúvidas a que a biografia de Uriel da Costa dá feição e desfecho exemplares: educado na doutrina cristã, onde aprende, enviesados, os fundamentos da judaica, abandona a portuense Rua de São Miguel, antiga judiaria encomendada por D. João I aos da cidade, ora desmantelada pela extinção da figura do judeu por força da transmudação que deu sopro ao cristão-novo – portador da infame mácula no sangue –, para vir a ser o que achava ser, na cidade onde lhe era permitido ser, discretamente, mas sem o medo. Voltando a Pessoa: «Afinal, deste dia o que de ontem ficou e ficará de amanhã: a ânsia insaciável e inúmera de ser sempre o mesmo e o outro» (*ibidem*, frag. 24). E Uriel, desta feita, judeu-novo, desencontra-se de si nos outros que da Sinagoga de Amesterdão o repudiaram e do convívio o baniram. Na terceira margem sem nome, certo dia, Uriel suicida-se. Ser e não ser isto ou aquilo, ser outro, ser isto e aquilo também e algo mais ainda, num pulsar que dista, descompassado, do metrónomo da milenar tradição, eis o desafio aberto pela reflexão em torno do marranismo, sob uma perspetiva histórica, filosófica ou literária. Mas não ter referência de si nem lugar de referência ou passagem escrita que lhe decifre a génese pode, teoricamente, suceder a qualquer um. Escrevia Pessoa: «Tudo quanto sou, ou quanto fui, ou quanto penso do que sou ou fui, – tudo isso se perde de repente – nestes meus pensamentos e na perda súbita de luz da nuvem alta – o segredo, a verdade, a ventura talvez, que houvesse em não sei quê que tem por baixo a vida» (*ibidem*, frag. 178).

Da nostalgia marrana partiria, tantos séculos volvidos, o renascimento judaico a Norte de Portugal, com a Obra de Resgate do Capitão Barros Basto, empreendida em soturnos anos de suásticas hasteadas. Neste tempo que é o de hoje, de musealização dos cenários do impensável, que se desnuda a um olhar saturado de imagens de horror, o que da marrana melancolia remanesce – esgotada a veia filosófica ou literária de outrora – e converge no retorno dos *bnei anussim* ao judaísmo normativo, dificilmente entronca numa biografia como a de Uriel da Costa, pois o pó dos séculos raramente preserva cabais continuidades. Mas, ainda assim, o que há que possa retornar? O que ficou do que foi que não chegámos a conhecer? A nostalgia do desencontro? «Caute!» – advertiria o historiador. É preciso circunscrever, analisar, comparar, procurar o documento e dentro do documento, esmiuçar pragmaticamente a coisa – o corpo no anfiteatro renascentista –, mas também interrogar o paradigma, as lentes que se interpõem entre o olhar e a coisa, que penetram no olhar e são com ele, e com tudo o que emana dele, antes de formular infundadas conclusões. E Oróbio?

Oróbio não se sabe marrano. Não encontrou destrinça entre o judeu velho e o novo e aquele do meio, esquecido no cárcere, perdido na fuga ou queimado na fogueira. A todos designa por israelitas. É de si que fala, quando o afirma? Inevitavelmente. É-se judeu de sangue, e o sangue corre desde o pacto, e pela observância. A observância norteia o mundo do acidente e permite vislumbrar para além dele. A observância é ato de reverência, entrega, fidelidade e amor à Lei. O que implica esta adesão? Uma conduta eticamente firmada na transcendência da autoridade que a limita. Uma contenção do eu face ao «sei», «posso», «quero», «tenho»; enfim, face ao «sou», que desaparece no subentendido da conjugação do presente em hebraico. E o incondicional do amor ao Texto que situa o homem no espaço e no tempo, fora de si, na ladeira ululante de vozes e vultos em movimento, e no âmago mudo do desejo. O Texto, pátria do judeu na Diáspora, guardado no coração e na boca, rememorado de geração em geração, conforme nos ensina Steiner. Oróbio regressa ao Texto para alcançar a verdade que a razão, entregue a si, não alcança. Toma o verbo com o bisturi, «recolocando a passagem literalmente no seu contexto, atendendo ao antecedente e ao subsequente»[290] e dirige-se aos esparzidos. Tem algo a transmitir: o sentido da provação e a esperança na redenção. Contudo, este cuidadoso manusear do verbo busca ademais esclarecer o erro que conduz à heresia e ao ateísmo, dando coesão ao que estava disperso; corpo robusto ao Israel que espera a redenção. Oróbio de Castro procurou sempre o sentido e acreditou tê-lo encontrado, conservando-o no coração e na boca. É de dentro do judaísmo rabínico que elabora os seus escritos, polémicos e apologéticos, pejados de argumentos contra a doutrina cristã, aquela que lhe ditou o segredo e a fuga, e as marcas que levou, quiçá, no corpo dos interrogatórios do santificado ofício. E do acolhimento desta verdade depende a salvação. O que posso ser? O que me é permitido conhecer? O que posso livremente fazer? O que me é dado ambicionar? Um círculo inefável une cada uma destas questões no redondo do inominável Deus do Antigo Testamento, envolvendo a totalidade do mundo criado. Mas Oróbio não tem do homem uma visão igualitária, diríamos hoje. A verdade tem andado de doutrina em doutrina, encetando visões de mundo que erguem muros face ao outro que lhe é estranho; e esse pode surgir em qualquer ponto do espaço, dentro da redoma ou fora dela. A eleição de Israel, nota Kaplan como Méchoulan, vem cunhada dos ornatos do século de Ouro Espanhol. Assim em Oróbio de Castro como em Isaac Cardoso, autor da *Philosophia Libera* e da obra *Las Excelencias de los Hebreos*, homem da meridional Veneza seiscentista. Deve, por isso, recolocar-se também o autor no contexto de produção da obra. A História não pode descartar-se e também ela reflui sobre

[290] Isaac Orobio de Castro, *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías, op. cit.*, f. 9.

si própria. Compete-nos questioná-la deste aqui e agora que recorta corpo e alma no espaço-tempo em que devimos e cruamente desaparecemos.

Em *La observancia de la divina Ley de Mosseh*[291], Oróbio de Castro trava um monólogo que se quer debate com um huguenote, onde contrapõe ao cristianismo o judaísmo – tarefa que lhe concedeu reputação dentro e fora do meio judaico –, para aferir da validade deste enquanto hermenêutica única para o desvendar (não o desvelar, por certo) da Palavra. A refutação do pecado original, assunto da Primeira Parte da obra, restitui, incorrupto, o livre arbítrio ao homem dotado de vontade para eleger entre o bem ou o mal, isto é, abraçar a verdade da Lei ou perder-se no erro que conduz à danação. O reto exercício da vontade, da razão e do crer confluem na observância ao sacro texto, com o qual podem apenas harmonizar-se e em nada contradizer-se: este é o sumo horizonte de liberdade, o mais elevado e perfeito, naquilo que seria o cogitar de Oróbio de Castro. Neste árduo, porém possível, encargo que a cada dia deve cuidar-se, cada ato encerra em si uma certa acentuação que a Palavra lhe determina, donde a inalienável responsabilidade do estar de cada um no mundo. Esta responsabilidade funde o homem e o ritmo silábico do Texto, apontando-lhe um caminho. A teleologia do israelita é, no entanto, de outra estirpe. A eleição que o pacto consubstancia requer a sujeição aos 613 preceitos, positivos e negativos, que a Lei institui e que o homem comum, o gentio não seleto, está isento de cumprir, resumindo-se a sua boa prestação à obediência aos sete preceitos noemitas. E a História desenha-se com as letras do alfabeto hebraico e nelas se pressentem outras combinações, ultrassons viajando na criação, como se uma estratigrafia viva da Palavra enredasse o homem no mistério insondável do verbo divino por meio da malha da transmissão, cujos desígnios permanecem no mais cavado e obscuro *naos*, que disciplinas como a Cabala ou a Guemátria procurarão, com os seus métodos, tentear. Mas Oróbio de Castro não é um cabalista nem consta que fosse versado na Guemátria. Isaac Oróbio de Castro constrói o seu texto, e, porque não, a sua identidade como judeu, a partir da exegese bíblica e do uso da racional faculdade, que bebeu nas universidades ibéricas que lhe conheceram a sombra deambulante, nos ensinamentos de mestres com hábitos outros, os filósofos e exegetas da cristandade.

Onde cabe o sofrimento nesta jornada talhada pelo amor do Criador, uno e único, invisível aos olhos, impronunciável à boca e ao gesto do escriba ou ao traço do artista? Diz-nos que o sofrimento advém do afastamento da Terra de Promissão, mercê do deslize da prevaricação que desampara o homem da missão para a qual foi criado, pois na sua prossecução encontra o virtuoso a certeza do resplandecer do ensejo ôntico. O homem israelita – pois é a este homem que se dirige Oróbio, nos seus escritos apologéticos e polémicos –,

[291] Cf. Isaac Oróbio de Castro, *La observancia de la divina Ley de Mosseh, manuscrito do século XVIII*, publicado por M. B. Amzalak, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925.

o esparzido pelo *galuth*, o longo exílio de Israel, onde, a Diáspora moderna joga mais uma peça do complicado xadrez, a que o correr bambaleante da vontade e da razão cega conduz. Trata-se de desmascarar o erro, e o erro está do lado dos livros e intérpretes cristãos. Neste confronto de argumentos que busca admoestar, reflete Oróbio o rosto que era seu e deles, dos que se escondiam, obrigados à dissimulação a troco da vida. Em Amesterdão, as disputas anticristãs nascem da pena dos antigos conversos, judeus-novos, vinculados a um passado que lhes escapa dos enrugados dedos, «realidade de nada», segundo expressão de Pessoa, que, paradoxalmente, se lhes gruda angustiantemente à pele – porque é angústia, remorso, isto que se quer definir – e comprometidos com um presente que se quer tornar futuro na minudência do preceito que o instante revalida e que o ritual faz casar com essa outra dimensão atemporal, de suspensão e união com o sagrado. Talvez neste trâmite de mundos e palavras que constroem tempo e espaço, extensão de terra – a do leite e do mel, sob o cálido sol mediterrânico –, se encontrasse, meditando, o «filósofo», aquele da tela de Rembrandt, entre a densa luz e a densa sombra humildemente aninhado.

Num manuscrito aparentado à obra maior *Prevenciones contra la vana idolatria de las gentes* (c.1668-1675)[292], cujo original castelhano, com caligrafia do século XVII, repousa na Biblioteca Ets Haim de Amesterdão – Libraria Montezinos, com a referência EH 48 D 16, intitulado *Explicación paraphrastica del capítulo 53 del propheta Ysaías*, Oróbio de Castro apresenta cinco capítulos introdutórios onde identifica, finalmente, o seu interlocutor, aquele que brota da tensão entre filiação e dissidência, que o seu esforço pretende redesenhar com as linhas assertivas da normatividade rabínica. Escreve: «Estes discursos sobre o capítulo 53 de Isaías escreveram-se à instância de algumas pessoas que habitam fora do judaísmo, a quem outras procuram dissuadir da observância da divina Lei e apagar as centelhas de fé que herdaram dos seus maiores»[293]. Identidade e verdade entrelaçam-se no discurso de Oróbio de Castro, sobressaindo nas linhas que dedica ao destino de Israel, assim conjeturando a liberdade a partir de um tumultuoso mas anunciado itinerário, pois tanto a Lei como os profetas falam de Israel cativo e depois redimido. E, deste modo, porque a geografia da dispersão se prolonga como constelações pelos trilhos do pensamento, parece-nos ser ofício de Isaac aquele mui nobre do resgate: um resgate do pensamento na direção de uma verdade com valor salvífico. Num esforço que reata a linearidade cronológica do sujeito que a si mesmo se pensa e concebe, no virar de página do Livro da Lei,

[292] Isaac Oróbio de Castro, *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*, vol. I., edição crítica de Myriam Silvera, com introdução de Gianni Paganini, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2013. Para um levantamento dos manuscritos da obra ver «Apêndice E» da obra de referência de Yosef Kaplan.

[293] Isaac Orobio de Castro, *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías, op. cit.*, introdução.

Oróbio de Castro abandona a remendada veste de converso, que guarda para as inevitabilidades da ponderação. Esta ponderação, que é pensamento que se sabe no exílio, concretiza-se na demanda por um eixo primordial, antítese da perpétua errância, que a sonhada Jerusalém plenamente simboliza, mas que a fidelidade ao Texto consente, desde logo, antecipar. E, por isso, mais do que discorrer sobre a passagem, importa retê-la e nutrir-se dela. Por isso também, se atreveu a escrever. Na obscuridade «das persuasões gentílicas», de que urge achar espiritual evasão, reencontra Isaac os que, como ele, se viram constrangidos a «selar ou negar a verdade», pela persistência no criptojudaísmo, afirma num outro opúsculo: «(…) é assim que dissimulávamos o que acreditávamos», remata[294].

O caminho que «conduz ao ditoso fim» principia pela orientação no Texto. Esta estende as suas coordenadas à mais ínfima e remota experiência existencial. A ordem do cânone é a ordem do mundo onde o homem caminha, desde que o Verbo criou. No princípio, estará sempre o verbo. A hierarquização dos textos aloca a Lei, sempiterna e autossuficiente, no cerne do corpus textual, distinguindo-a, por exemplo, dos escritos proféticos: a profecia, esclarece, tem uma finalidade corretiva. A firmeza da observância opõe-se à experiência imediata no tempo: a perenidade do culto transcorre, qual elo inquebrantável, com os seus dogmas fundamentais, o diverso que a transitoriedade oferece. E o tempo aufere-se em dois níveis: o das coisas que sucedem e que cada um «experimenta a seu tempo», onde tem lugar a vivência do exílio, pulsar intermitente; e o tempo da transmissão, que cada geração carrega, um pulsar lento e grave, o fundo residual que impregna de significado o que se move à superfície, «porque a palavra está muito perto de ti» (cf. Deut. 30:14).

E, no fim deste nosso tempo, será concedida a Israel a redenção espiritual e temporal. Consiste a redenção espiritual na santificação de Israel e a temporal, ou corporal, que é «restituição», na «redução corporal à terra que herdaram de seus pais, com toda a afluência de bens temporais», como se tudo reiniciasse com uma contração, um recolhimento no espaço, que aglutina maximamente o que antes era fluxo, linha desdobrada em linhas que se esquecem pelo orbe, como vasos sanguíneos num corpo distenso. Um inspirar e um expirar que extravasa em benefício de toda a Humanidade. Primeiro, Israel, depois, quem vem depois; e possa o povo israelita multiplicar-se, «como estrelas do céu e pó da terra». Mas as palavras meditadas no coração devem fazer-se reta e humilde conduta, mediante um ato de contrição ímpar, para que o povo possa ser reconduzido no caminho da salvação; *de profundis*, lê-se na tradução latina do Salmo 130 (129). Assim sucede, na pena de Oróbio de Castro, toda a bem-aventurança que nesta vida se pode esperar, sob a

[294] Isaac Orobio de Castro, *Tratado contra la ympiedad de los deístas* (1719), Amesterdão, Biblioteca Ets Haim – Libraria Montezinos, Ms EH 48 A 23, f. 110.

eternidade do amor e do mandamento. E a palavra entoa-se numa melodia que alterna dinâmicas, retendo ou impelindo, inflamando, tocando, porque ela é animada desta possibilidade. O dimanar textual de Oróbio dirige-se à Jerusalém restabelecida como «Cidade da Justiça, Cidade Fiel, Sião com Juízo»[295], epicentro do porvir e é certeza que não pode frustrar-se. A nova ordem torna Israel cabeça de todas as nações, tal é a sua vocação, e estas «caminharão para a luz de Israel, que as suas portas estarão sempre abertas em Sião, cidade da santidade»[296]. Nesta alongada epifania, a paz perpétua reinará sobre todos os justos, e o Messias não é outro que o Príncipe da paz, o ministro que governará Israel e a gentilidade redimidos, sem subjugação de povo algum.

Na ambígua ondulação amniótica de todas as identidades, persegue o autor um *topos* onde, por fim, cessar, contemplando sem a vigilância do inimigo, a longitude da eternidade. Findamos com Pessoa, com quem atravessamos estes textos, porque entre nós e eles há um vazio de eras: «Tudo se me confunde. Quando julgo que recordo, é outra coisa que penso; se vejo, ignoro, e quando me distraio, nitidamente vejo» (frag, 222).

1.10. Parusia, Ressurreição e Restituição: Isaac (Fernando) Cardoso e Abraão (Miguel) Cardoso

Jesué Pinharanda Gomes

O qualificativo «inovador», aplicado por via de regra aos pensadores modernizantes do século XVII, coetâneos da já decadente Segunda Escolástica das escolas católicas, também achou, se bem que de modo dispersivo, e insituado num sistema escolar, autores de formação (ou de adoção) judaica. A diáspora portuguesa evidenciou um acentuado contraste com a vivência na condição hispânica, durante séculos defendida pelo instituto jurídico, aplicado às nações estantes, ou que se encontravam no Estado, sem deste constituírem a própria Nação. Durante séculos e até aos acontecimentos que ocorreram nos finais do século XV e durante os séculos XVI (e ainda mesmo nos XVII / XVIII) o povo judeu, como nação estante, apenas tinha de obedecer ao Rei, que lhe garantia as liberdades fundamentais. A existência em sociedades abertas, ditas tolerantes, ou indiferentes à questão religiosa pode, por um lado, ter enfraquecido as defesas culturais, a pureza da herança judaica numa Europa latitudinarista e, por outro, aumentar os riscos da desjudaização, que afastou algumas das suas tradições, contraindo hábitos, usos e ideários de

[295] Isaac Orobio de Castro, *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías, op. cit.*, f. 13.

[296] *Ibidem*, f. 16.

diversa origem ou matriz. Nas comunidades tradicionais situadas na França, na Holanda, na Inglaterra… deparamos com as altivas apologias *pro defensio fidei*, à medida que as comunidades sentiam dentro delas, ou sitiando-as de perto, o arfar dos ideais estranhos e mesmo interpelativos da tradição. Estes ideários nem sempre eram ameaçadores, em vista dos convites à heresia ou à heterodoxia, mas motivando para a abertura à compreensão do pensamento alheio à atualização (sobretudo) dos conhecimentos científicos e filosóficos. Em todo o caso, exemplos parece ter havido em que a abertura ao mundo de fora parte levou alguns como que à perda da consciência do judaísmo dos avoengos, sendo por vezes citados os casos de um Freud ou de um Marx, que cresceram e fizeram história sem terem já uma nítida imagem da sua hebraica ascendência. Se a tiveram, como se vê na vida de Espinosa, a abertura ao racionalismo panteísta, ou panteísmo racionalista, empurrou-o para a excomunhão, o *Herem*, que o acusou de procurar diferentes caminhos caindo em «horrendas heresias que praticava e ensinava», por isso que o Kahal Kados de Amesterdão decidiu «enhermar, apartar, amaldiçoar e praguejar» Baruch Espinosa[297]. O apelo da modernidade na Filosofia Natural achou eco sobretudo nos autores de formação médica, e nem todos, por causa disso, abandonaram a herança da «nação».

Tal é o exemplo de Isaac (batizado Fernando) Cardoso (1615-1681), autor de uma atualização epistemológica das Ciências Filosóficas do seu tempo, mediante o tratado intitulado *Philosophia Libera* (Filosofia Livre, 1670), tratado esse que, pondo a tónica embora na área das Ciências Naturais reflete também as matérias da Metafísica e da Teologia numa perspetiva peculiar aos inovadores, pelo que, embora caracterologicamente diferente, Isaac Cardoso pode ser admirado num nível idêntico ao do modernismo de Espinosa, sem incorrer em qualquer espécie de condenação. A sua declaração como judeu é um tanto tardia, aparecendo como «dissimulado» que se converte e, ainda o ter convivido no ambiente do gueto italiano, sobretudo em Verona, assumindo em tempo a apologia dos valores do povo de Israel. Assinale-se o facto de Isaac Cardoso ter submetido a obra filosófica à qualificação do Reformador dos Estudos de Pádua, que declarou a obra isenta de qualquer laivo contra a fé católica. Também poderia emitir idêntico juízo quanto à fé hebraica.

Constituindo um exercício de atualização filosófica eclética à luz dos últimos «progressos» também a Sinagoga nada teve (que se saiba) a opor, o que poderia eventualmente ter acontecido, pois a sua obra fora confecionada em Verona depois que lá se exilou pouco tempo antes de 1650.

O *Philosophia Libera* compreende sete livros, os primeiros quatro acerca das «coisas naturais», o quinto sobre Psicologia ou da Alma, o sexto acerca

[297] O decreto da *Herem* foi redigido em língua portuguesa talvez entre os anos de 1656 e 1683, e prova que o visado cujo nome aparece na forma portuguesa, lia a língua dos pais. Cf. J. M. dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amesterdão*, Coimbra, F. França Amado, 1911, pp. 325-326.

do Homem e o sétimo acerca de Deus. O esquema revela a obediência a um septivio que transita do natural para o transnatural ou metafísico, considerando as três capitais disciplinas: Cosmologia, Antropologia e Teodiciea (Teologia). *Escaton* inelutável na subida do Cosmos para o homem é a Alma, que o filósofo apresenta segundo o mais clássico dos cânones, tripartida, elevando-se da potência vegetativa à racional. Neste, como em outros aspetos incluindo a preferência pela língua latina, Isaac Cardoso aproxima-se do modelo conimbricense, e, ainda que reivindicando o atributo livre, parece evidente que o autor tinha em mente servir nas escolas, como aliás serviu em parte, pelo menos na província portuguesa da Congregação do Oratório, que se afirmava moderna em diferença quanto aos Conimbricences.

Pela Alma o autor atinge o Homem, tema do livro sexto, o mais extenso da septena, e atento a um máximo de minudências ou de filosofemas antropológicos, pondo fora de questão que o Homem é uma criatura criada por Deus, sendo portanto um «animal divino, milagre da natureza». O desenho criacional seguido por Isaac Cardoso, não se parece apenas com o curso dos físicos ou naturais da sofia grega. Ele tem uma formulação singular, abrangente do visível e do invisível, colocando as criações, ou aparições, segundo uma hierarquia que ascende do ínfimo natural ao máximo sobrenatural. Podemos, sem temor de excesso, interpretar o desenho seguido por Isaac como sendo uma leitura do Cântico dos Três Jovens, registado pelo Profeta Daniel (Dn., 3, 52-90). O Cântico celebra a ordem criacional, a hierarquia onto-cósmica-teológica, subindo a escada que parte das obras divinas em geral, e sobe pelos meteoros, pelos acidentes naturais, frio e calor, luz e trevas, pelo reino animal, afluindo então a Israel (criação divina) aos seus sacerdotes e, por fim, às pessoas individuais – topos da ordem, antes da condição angélica. Mais do que metafísica, trata-se de uma teocosmologia. Participa da esfera vegetal como as plantas, da esfera animal como os animais, do escaton angélico como os Anjos. É compêndio universal, microcosmos, imagem do Criador e, pois, sendo este puramente incriado e espiritual, a espiralada escala do homem só pode concluir numa deiformização, embora a alma esteja sujeita a contraditórios movimentos de ascensão ou de degradação, mas jamais em risco de perder a essencial natureza, a da imortalidade. Garante esta o miraculoso da ressurreição, ainda que, no teor de Cardoso esta equivalha a um nascer de novo, a uma libertação do ínfero ou do mundo dos mortos. Usando nomenclatura hebraica: a morte (*mawet*) leva à sua região, o ínfero (*sheol*), mas a partida da alma (*yez'at neshamah*) condu-la por outro lado à ressurreição e à sua entrada no mundo a vir (*olam ha-ba*).

O percurso filosófico em que o tratado se desenvolve ostenta um ecletismo criticista, porventura matizado de atomismo e, por isso, colocado por Oróbio de Castro, na genealogia dos modernos como Juan de Prado e Bento de Espinosa. Quanto a Deus, o autor segue o argumentário clássico, na convicção de que só o homem, mediante a alma, é capaz de conhecer a Deus.

Conhecer o suficiente para compreender que, em virtude do modo como foi criado, Deus não se haja agradado tanto de ver o homem como se agradara de ver as restantes criaturas. O homem foi criado livre, como se o Criador decidisse adiar para o fim dos tempos, um juízo acerca dele, ou seja: o homem está sujeito ainda, e só, ao juízo final que, no fim dos tempos, será álgido e irrevogável, e o homem terá de caminhar entre o súpero e o ínfero, entre as provas do bem e as tentações e infrações do mal. No decurso dos tempos, Deus mostra-se através de sinais como que apocalípticos, quais os narrados na História do povo de Israel.

A ideia do nascer de novo supõe uma ascese da imitação da beleza divina, propiciadora da redenção, que há-de ser universal e não exclusiva de Israel, essa redenção consistindo numa restituição (*tikkun*) aos verdadeiros fins de Israel, então compensado por todos os sofrimentos.Todavia, o mundo, tendo sido criado, não é eterno, e no fim dos dias, a redenção advirá. Este advento, introdutório, ou evento, já conclusão realizada, supõe, tanto a remissão dos males e a libertação das almas e dos corpos, enfim existentes numa era nova de justiça de paz e de felicidade, como a finalíssima ressurreição, que, para ser tal como se concebe – mais do que uma recriação ou ressurgimento – terá de abranger a unidade ôntica, o ser enquanto *soma* e enquanto *pneuma* ou *ruah*. A ressurreição só predica os que morrem ou morreram. Depois dela, a doutrina, que supõe uma existência total de corpos espirituais, parece não sugerir uma Nova Criação no plano da natureza física, ou dos naturais. Na lição talmúdica, duas tendências se encaram quanto ao mundo que há-de vir: ou a era messiânica propriamente dita, ou, não tanto uma ressurreição como a redenção a pôr termo à economia salvífica em trânsito. Será uma nova era, sem fim, em que os justos viverão libertos dos obstáculos materiais, perfeitas hipóstases de uma existência apenas espiritual. Em todo o caso, ninguém sabe em que consistirá essa vida espiritual, porque no aqui e no agora, a nossa inteligência não atinge o mistério[298].

As antevisões proféticas obrigam à tese, erigida a dogma, de não aceitar a eternidade do mundo, tese esta patente no discurso de Cardoso, e passam, sem apelo possível, pela complexa questão da Messionologia, ou da profissão de fé na vinda, quando for o tempo favorável, do Messias redentor, purificador e unificador, que fixará Israel na *Eretz* (Terra). Tem aqui lugar a evocação dos movimentos messiânicos, políticos, restauracionistas, uns mais ao temporal, outros mais ao espiritual, que se desenvolveram na época de Isaac Cardoso. Ele não conheceu pessoalmente, segundo conjeturamos, o visionário Shabetai Sevi (fal. 1676), sefardie natural de Esmirna, iniciado na Cabala e auto-proclamado Messias. Ele anunciou esta dignidade após o abuso de ter

[298] Cf. Talmud, *Sifré Deuteronómico*, § 356. Cremos que Martins Pascoal, Judeu de origem portuguesa, (fal. 1779) desenvolve esta doutrina, num fundo esotérico, no *Tratado da Reintegração dos Seres.*

pronunciado, frente a discípulos, o inefável nome do *Tetragramaton*. Shabetai acusou fortes perturbações nas comunidades sefarditas do Médio Oriente ao assumir a imagem que desejava incarnar, a de um Messias pessoal, individual e sofredor («homem das dores», atributo que a idade apostólica assinalou à pessoa de Jesus Cristo). Após diversas polémicas, e como prova da sua messianidade incarnada, originou um novo messianismo, cuja designação deriva do seu nome (Sabetaísmo). Abandonado por alguns seguidores que fundaram a seita Doenmett (1666), Shabetai ter-se-á convertido ao Islamismo, quando passou pela Turquia. Este gesto, tido como algo de impensável pelos epígonos, achou bom acolhimento na pessoa de Abraão (Miguel) Cardoso, natural de Rio Seco (Almeida), que dedicou parte de sua vida à propaganda do Sabetaísmo, vida essa que terminou em Esmirna. Revolucionário messianista, e por alguns considerado pensador do movimento de Shabetai, era irmão de Isaac Cardoso que, segundo notícias, formulou oposição à ideia de Miguel ter aceite como boa a aventura islâmica de Shabetai, aventura que não corresponde à credível imagem do Messias[299].

Abraão constitui um caso singular, diremos, não contrário a seu irmão, mas algo dele antitético. Ainda em trânsito em Tripoli fez correr um escrito *Boker Avraham* (1672) um biénio após o aparecimento do compêndio filosófico de Isaac. Poeta, cabalista e mestre da Escritura, seguiu os métodos da escola de Safed e os de Isaac Lúria (fal. 1572), cujo pensamento cabálico tem profundas raízes na herança sefardie, sendo venerado como Ha-Ari, o Leão Sagrado, ou Divino Rabi, tendo a fama de haver recebido a revelação sagrada do Profeta Elias. Abraão Cardoso seguiu a doutrina lurina ou vivência *zimzum* da Cabala[300], ou seja, a vivência em contração da ausência divina, ou vazio que ficou após os dias da Criação. A existência de Israel ocorre entre o mundo da confusão (*olam ha-tohu*) e a procura ou ascese do mundo da restituição (*olam ha-tikkun*). Na escada de Jacob (Gn., 28, 12) tanto se desce como sobe, quer dizer, o crente ora sobe do fundamento (*yesod*) para o nome divino (*Malkut*, *Adonai*), o Senhor, Deus da Salvação, de Abraão e de Isaac, sendo Abraão o modelo em virtude da sua intimidade com Deus, numa aliança mantida pura. Ao invés de seu irmão, critica as filosofias que estudam Deus como «primeira causa» (Criatriz), quando, para Israel o segredo reside num Deus da religião e da revelação, postulando que, na Sagrada Escritura, Deus é mais contemplado como Libertador do que como Criador (e o mesmo se dirá do Messias). A ideia de Parusia é evidente no pensamento de ambos os irmãos, mas para Abraão, o Messias virá em pessoa (Is., 46,9) o que implica a aventura messiânica em busca da união contemplativa (*devekut*).

---

[299] Cf. *Enciclopaedia Judaica*, vol. 14, 1971, cols. 1219-1254. Cf. M.B. Amzalak, Shabetai Sevi, Lx, 1925.

[300] Cf. Jesué Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Dom Quixote, 2.ª ed., 2004, pp. 69-74.

Deus invisível, o «Santo de Israel» (Is. 12,6) transcende os limites das crenças e das descrenças, ou das profissões judaizantes desenraizadas do conhecimento e da prática da Lei. Não O vemos, mas como que O concretizamos em imagem incorpórea, no contraste da Luz que d'Ele mana (manente e transcendente) e das trevas onde caminhamos, longe da «terra dos vivos» (Sl 26, 13). O modo como o inteligimos é, por antonomásia, a contemplação da Beleza, atributo que contém os demais, sendo de todos a excelente. A Beleza significa magnitude divina, toda proporcionada e harmónica, acima do que se denomina de formosura. Não é beleza segundo a arte, é beleza de que partilha mediante a dignidade da alma humana que reflete a pulcritude divina. Talvez ecoe por aqui alguma leitura, não identificada, dos escritos de Leão Hebreu, que, na Itália, Isaac Cardoso dificilmente teria ignorado, como também não ignorou a lição de Maimónides, pese o facto de ter curado menos da piedade mistagógica do que Abraão Cardoso.

Todavia, Isaac refletiu acerca da teoria da história de Israel, no cânone das excelências judaicas *versus* calúnias dos gentios contra eles. Contemplando a história de Israel, e sem contrair o exclusivo do seu irmão, nele intelige a presença ingerente ou providencial de Deus no Universo, na criatura humana em geral e no povo de Israel em particular, ao qual concedeu, entre outras excelências, o dom da profecia. Decerto Israel, por causa do pecado, afasta-se do rosto da verdade, mas também esse pecado dá lugar a uma renovada consciência do exercício da aliança, tornando necessária a vinda do Messias. A profecia messiânica é o coração das quatro maiores das dez excelências: povo escolhido, terra santa e testemunha da unidade divina. Em Isaac, a ressurreição e a «providentia Dei» estão garantidas. Quanto a Abraão, o último patamar será o da restituição ao abraço do Pacífico, Senhor do Sábado sem Fim.

CAPÍTULO SEGUNDO

A ESPERANÇA DA GLORIFICAÇÃO DO HOMEM E DO MUNDO NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE CRISTÃS

2.1. Álvaro Gomes e o clássico problema da imortalidade da alma

António Rocha Martins

«O único mal da morte é o medo que temos dela»

Séneca (citado por Álvaro Gomes)

2.1.1. Introdução

Álvaro Gomes, apelidando-se nos circuitos internacionais «Álvaro Gomes Lusitano» (*Aluarus Gomes Lusitanus*)[301], vive em pleno século XVI, auge do Renascimento, sendo contemporâneo de figuras como Garcia de Resende e Francisco de Sá de Miranda, em Portugal, avultando, na Europa, nomes como os de Thomas More e Erasmo de Roterdão; todos eles já beneficiando do conhecimento integral e difusão das obras de Platão e de Aristóteles[302].

[301] «Aluarus Gomes Lusitanus» é a inscrição que figura na bordadura de uma tapeçaria que terá sido oferecida pelo próprio autor à *Sorbonne* em 1529. Veja-se Álvaro Gomes, *Apologia* (Texto *Inédito do Século XVI*), fixação e trad. do texto latino por Miguel Pinto de Meneses; estudo patrístico e teológico-bíblico de Manuel Augusto Rodrigues, apres. e introd. de A. Moreira de Sá, Lisboa, INCM, 1981, p. 75.

[302] Lembre-se que a verdadeira difusão da obra de Platão apenas se dá em inícios do século XV, com a tradução da *República* (1402). Prossegue com Leonardo Bruni (*Fédon, Górgias, Críton, Cartas, Apologia de Sócrates* e o discurso de *Alcibíades no Banquete)* e termina com as traduções realizadas por Marsilio Ficino, quer do próprio Platão quer de Plotino. Erasmo de Roterdão igualmente editará S.to Agostinho (1527-1528) e os Padres da Igreja (Cipriano, Tertuliano, Arnóbio, Hilário, Jerónimo, Ireneu, Ambrósio e Orígenes) entre 1520 e 1536. Já a obra de Aristóteles tornara-se integralmente conhecida e traduzida pelo menos desde 1268, data da tradução latina dos *Económicos* (embora apenas impresso no século XV). Veja-se Frederick B. Artz, *The Mind of the Middle Ages: A. D. 200-1500*. An Historical Survey, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1980, p. 269.

É também a época em que Bartolomeu Dias dobra o Cabo da Boa Esperança (1488) e em que se abrem, com a chegada às portas do Índico, as vias portuguesas do Oriente.

Tendo passado pelas Universidades de Paris, Salamanca e Coimbra, onde foi lente de Teologia – universidades, essas, que em larga medida determinaram a *forma mentis* europeia nos séculos XVI e XVII –, Álvaro Gomes não pôde deixar de assinalar e de integrar, tomando o seu próprio pensamento em perspetiva, a interferência dos novos elementos proporcionados pelas descobertas no mundo de então (época do 'achamento' do Novo Mundo), entre as quais está o *corpus* platónico, comparável por muitos a uma grande descoberta geográfica.

Referir-nos-emos aqui, em particular, ao *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, redigido em 1550[303], obra na qual Álvaro Gomes trata expressamente a importante e difícil questão da imortalidade da alma, e de que nos ocupamos neste estudo.

Devemos observar, antes de mais, que o tema da imortalidade da alma reveste uma tradição que é intensamente marcada por autores como Platão, Aristóteles, S.to Agostinho e S. Tomás de Aquino, com os quais Álvaro Gomes vai dialogar, mais implicitamente ou mais explicitamente. O que está sempre em causa em tal descrição é a questão antropológica fundamental, a saber, «o que é o homem?», que é a questão acerca da *essência* do ser humano. Com efeito, trata-se de saber, no essencial, se o homem é apenas «a sua alma» (como defende Platão), ou se será, antes, a própria alma uma «parte» do homem, isto é, se a alma é a própria essência imortal do homem, que também é corpo (como diz S.to Agostinho), porque o homem, como defende o Cristianismo, longe de ser apenas *anima utens corpore*, é o composto de corpo e alma, ou seja, o composto de «substância corporal» e «substância espiritual» (como acrescenta Tomás de Aquino). A alma é assim – e segundo a tese cristã – não somente imaterial (por ser uma forma), mas também espiritual e, portanto, não dedutível da potencialidade da matéria (e por isso criada por Deus)[304].

No Renascimento, época de Álvaro Gomes, o conhecimento e generalização da obra platónica fez polarizar o debate sobre a imortalidade da alma em torno dos nomes de Platão e de Aristóteles. Com efeito, se, em 1482, Marsilio Ficino havia publicado a sua obra *Theologia platonica de immortalitate animorum*, vertendo pela primeira vez o *corpus* platónico numa língua acessível, em 1516 imprime-se igualmente, em Bolonha, a *magna charta* do materialismo filosófico, o *De immortalitate animae* de Pietro Pomponazzi. Ficino divinizava o homem, valorizando o nome de Platão, Pomponazzi

[303] Álvaro Gomes, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947. (Doravante: Tratado…).

[304] Cf. a sintética mas essencial e fecunda exposição de J. Teixeira, «Alma», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1989, cols. 151-173.

materializava o divino, valorizando o nome de Aristóteles, estabelecendo-se assim como que um binómio entre o Céu e a terra, isto é, entre o divino e a natureza.

Álvaro Gomes vive pois numa época em que inúmeros contrastes se cruzam e entrecruzam. E é nesta encruzilhada renascentista que o tema da imortalidade da alma revelou tornar-se um caso particular bem significativo quanto à própria compreensão que temos do mundo, acabando mesmo por suscitar a curiosidade do Império, em Portugal. E é também assim que Gomes redigirá o seu *Tractado*, visando responder, nesta obra, e em «linguaoajem portugues» – por ser «a mais comum a vossos naturaes» – a um repto do Rei D. João III, o qual havia perguntado, no ano anterior, em Tomar, «a alguns dos seus letrados se [a imortalidade da alma] se podia provar por razões naturaes e dictos de philosophos [de modo filosófico]», ou seja, quereria dizer D. João III, se a imortalidade da alma se poderia demonstrar *secundum naturam et secundum rationem*.

Então – um ano depois – e desde logo citando S.to Agostinho, segundo o qual «esta vida só será totalmente feliz se estiver absolutamente certa da sua eternidade» (*De civitate Dei*, X, 30), Álvaro Gomes declara levar a cabo o *Tractado*, mas «recolhendo dos antigos o que mais a preposito fizer e agucando bem suas auctoridades», de forma tal «o milhor que a min for posiuel»[305].

2.1.2. O Tractado da Perfeiçaom da Alma – Imortalidade da Alma

O *Tractado* é composto por três partes. A primeira, composta por dez capítulos, é dedicada à natureza e origem da alma. A segunda, a mais curta (três capítulos), examina o tema da imortalidade propriamente dita. A última parte, constituída por oito capítulos, versa sobre os prémios das almas (recompensa e castigo) depois da morte. Vejamos, pois, que discurso Álvaro Gomes constrói – e como – sobre a demonstração «natural» e «racional» da imortalidade da alma.

Vê-se claramente que é sobretudo como *teólogo* que ele se vai pronunciar, seja pelo modo como levanta os problemas, seja pelas soluções que vai encontrando, seja ainda pela forma reiterada no recurso à figura da Igreja Romana para dar sentido e desenvolvimento ao seu próprio pensamento: «nisto e no mais que neste liuro escrever, em tudo me remeto ao que tem a Sancta Madre Egreja, cuja detriminação he a que em tudo avemos de seguir»[306]. A primeira questão que se lhe coloca é precisamente a de saber o que é a alma («que cousa he a alma?»). Evoca então e para efeito desta investigação a autoridade do trabalho desenvolvido pelos «philosofos antigos», que haviam

[305] *Tratado…*, p. 4. Mantemos a grafia do texto tal como A. Moreira de Sá o apresenta.

[306] *Tratado…*, p. 33 e p. 42 («… em tudo me remeto a determinação da Sancta Madre Egreja»). Cf. também p. 141.

compreendido e descrito a complexidade do assunto em causa[307]. Assim e como dizia Aristóteles, o conhecimento sobre a alma contribui largamente para o da verdade no seu todo, quer quanto às coisas divinas quer no que respeita às coisas naturais. Por outro lado, de acordo com o inciso inscrito no tempo de Delfos, é preciso que o homem saiba cuidar da sua alma («o homem é a sua alma»)[308].

É debaixo destas perspectivas, advertindo, por um lado, a relevância filosófica e teológica do tema, e, por outro lado, a emergência da alma como princípio espiritual do vivente, que o autor do *Tractado* começa por enunciar «diversas openiões» sobre a alma humana, visando de seguida «escodrinhalas». São palavras do autor:

> «Huus diserão que a alma não era outra cousa senam hu fogo ou quentura que por todo o corpo estaua repartida, e isto porque vião que a principal obra que a alma nelle fazia era o movymento, e porque o elemento do fogo he hua das cousas que he causa de mais movimento: portanto diserãoque a alma era fogo. Outros diserão que a alma, polla mesma razão, era aar. Outros ouve que afirmarão a alma ser agoa, e estes dezião que por que a causa da criação de todalas cousas era a humidade, sem a quoal nhua cousa do mundo se criava, que pois a alma tinha esta mesma natureza de criar e sustentar os corpos em que esta: agoa se podia chamar. Outros ouve que diserão a alma ser sangue por que tomauão por esperiencia que se todo o sangue a hu homem lhe fosse tirado que logo nese ponto não tinha mais vida. Outros ouve que diserão nossa alma não ser outra cousa se não hua concordanca e proporção […].

Outras muitas openiões, outros muitos tiverão, que por escusar proluxidade deixo de screuer»[309].

O filósofo português começa assim, aludindo aos antigos e pré-socráticos, por fazer situar a compreensão do problema da imortalidade da alma nos primórdios da reflexão filosófica. A alma prende-se, desde a antiguidade, com a vida e com o seu princípio: animado ou natural é aquele corpo que se move, aquilo que faz com que o corpo viva (respira, tem alento, tem sangue…). Estes sentidos ainda primitivos, por assim dizer, embora revestindo o mérito de associar a alma à vida («princípio que nos dá ser e nos dá vida,

[307] *Tratado…*, p. 7.

[308] *Tratado…*, p. 8. Lembre-se que, para Platão, «o homem é a sua alma» (*Alcibíades* 130c). Mas é no Fédon que ele desenvolve os argumentos que fundam a *imortalidade* da alma, apresentando aí quatro provas. Note-se que só a alma superior ou racional é imortal, porque eterna e «assimilada ao divino» (*Teeteto*, 176b), enigma que se manteria mais ou menos intocado na própria receção cristã – como também testemunha Álvaro Gomes.

[309] *Tratado…*, pp. 9-10. (Negrito nosso).

pois todo o nosso ser dela depende»[310]), não podem descrever a dimensão espiritual inerente à alma. E é assim que Álvaro Gomes convoca ao discurso o nome de Platão, ao qual associa a noção de alma como substância sem corpo e princípio de todo o movimento. Na continuação, Gomes refere igualmente o nome de Aristóteles, o qual dissera que a alma inclui as faculdades nutritiva, percetiva e discursiva e o movimento – desenvolvendo, assim, um pouco mais a proposta platónica. E estas duas definições – de Platão e de Aristóteles – são depois completadas com a de Avicena, segundo o qual «a alma era hua perfeição, porque que mais perfeicão pode aver em noos que entender, sintir e nos mover e asi outras obras de grande estima que nos faz perfeitos pouqo menos que os angos»[311]. Eis, em síntese, uma definição «boa e suficiente», segundo a qual se pode afirmar, na companhia dos «theologos doctores», que a alma é uma «substancia sem corpo, racional e jnmortal, de nhua cousa material criada, atribuida ao corpo para seu regimento»[312].

Esclarecida – «ajnda que brevemente» – a natureza da alma, levanta-se a questão da origem, tempo e modo de encarnação das «almas», que o autor trata expressamente nos capítulos seguintes, seguindo um método semelhante ao anterior, isto é, expondo, para depois examinar. Começa, então, por aludir à concepção que os antigos pré-socráticos tinham da alma, realçando, nesse contexto, ainda primitivo, um dualismo («duas almas») em que as atividades da alma e do corpo se apresentam como atividades diversas e porventura antagónicas, ideia essa que está na origem de um vasto fenómeno espiritual, ramificado em movimentos como o orfismo e o pitagorismo que acreditavam numa alma indestrutível (*demoníaca)* reencarnando e transitando de corpo para corpo[313]. O seu intuito, no entanto, não é o de aprofundar qualquer das teorias apresentadas, que aliás declara «mais escrever por curiosidade» do que por «terem em si algua certeza»[314]. Álvaro Gomes procura, fundamentalmente, a posição correta, ou seja, a da ortodoxia católica[315]. É assim que o capítulo IV trata da criação da alma e da sua primazia sobre o corpo. Cita ainda Platão e Aristóteles, mas agora também S.to Agostinho e as Escrituras, concluindo com a tese: «o corpo he feito primeiro que a alma, ou logo, ao menos juntamente co elle. E assy mesmo que não forão todas feitas juntamente, mas antes ao tempo que hum corpo he feito, logo dentro nelle a alma, de novo, he feita e infundida»[316]. Gomes sabe que a conceção da alma vive fortemente influenciada por doutrinas pré-filosóficas, platónicas e aristotélicas, e vai-se esforçar por separar os aspetos inconciliáveis com o

[310] *Tratado…*, p. 8.
[311] *Tratado…*, p. 12.
[312] *Tratado…*, p. 12.
[313] *Tratado…*, pp. 14-15.
[314] *Tratado…*, p. 16.
[315] *Tratado…*, p. 16: «Regidos que assy polla autoridade…».
[316] *Tratado…*, p. 22.

Cristianismo. Para ele, que dispensa aprofundar as questões, tal significa que «assi foi detreminado em concilio e assy o tem agora os theologos doctores que não soomente a alma, mas o próprio anjo, logo lhe he dado pera sua goarda»[317].

Mas não se pense – como o observa Maria Luísa Ribeiro Ferreira – que a fidelidade à ortodoxia embota o sentido crítico de Álvaro Gomes. E este manifesta-se, escreve M. L. Ribeiro Ferreira, «na rejeição das fantasias dos antigos quanto ao modo como 'as almas desçem aos corpos' e na preferência dada às teses mais científicas dos 'naturaes philosophos' e dos 'medicos'[318]. De facto, nos capítulos V e VI, o autor volta a referir as teorias de alguns dos antigos filósofos, como Pitágoras, Empédocles, Heraclito e Platão – mas aqui «a diferença dos nomes não faz muito ao caso»[319]. Face a «ditos e razões» que «não fartão muito a vontade», privilegia os estudos e observações realizadas por aqueles que «nas cousas de natureza mais naturalmente falarão» e «mais com rezão meterão a mão em esta materia e buscarão de mais longe as causas e princípios pera decrarala»[320]. Gomes coloca-se assim no rumo da ciência da época, o que o leva a afirmar que a alma não está presente logo «ao tempo que a molher comecaua a conceber», mas apenas a partir de «quarenta ou cinquoenta [dias], pouco mais ou menos», após «a sua origem [gestação], já então depois que os membros erão distintos e apartados e perfeitamente organizados» é que «Deos jmfundia emtão naquele tal corpo hua alma racional, criada de novo, que nelle exercitaua todalas obras a elle necessarias»[321]. De forma tal que quanto mais o corpo vai crescendo, tanto mais a alma se dispõe e ordena para haver de entender e usar a razão[322]. Gomes nota mesmo que a faculdade de entender («o verdadeiro entender») depende da alma, tal como a alma depende da «organização» do corpo. O entendimento e o juízo serão tanto mais perfeitos quanto mais o corpo for crescendo[323].

Definido o modo pelo qual «a alma vem ao corpo», seguindo as opiniões dos médicos contra as especulações anteriores, outras questões se levantam: igualdade ou diversidade da alma, a sua origem, localização no corpo e se ela abandona, ou não, o corpo durante o sono. São estas as questões tratadas nos restantes capítulos, que completam a primeira parte.

---

[317] *Tratado…*, p. 22.

[318] *Tratado…*, p. 27.

[319] *Tratado…*, p. 23.

[320] *Tratado…*, p. 27.

[321] *Tratado…*, p. 27.

[322] *Tratado…*, p. 28.

[323] *Tratado…*, p. 29. Trata-se de uma tese que, segundo M. Luísa Ribeiro Ferreira, vem mostrar que nem sempre a Igreja – a quem o autor guarda fidelidade – defendeu a presença imediata da alma no início da conceção. Veja-se M. Luísa Ribeiro Ferreira, «Álvaro Gomes», *in* P. Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português*, vol. II, *Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002 (2.ª ed.), p. 132, n. 6.

Nos capítulos VII e VIII, Álvaro Gomes reconstitui as posições de Platão, Plotino, São Tomas e S.to Agostinho. Mas não se conformando com nenhuma delas, que lhe parecem aqui e ali contrárias entre si, prefere não se alargar na questão, «porque quoanto mais trabalho pera me expidir della e lhe dar fim, tanto mais della não posso sahir»[324]. Remete, por conseguinte, para o que se encontra determinado nos «Artigos de Paris», a par da posição da Igreja Romana, que reitera[325].

Ainda segundo M. L. Ribeiro Ferreira, o capítulo IX, intitulado «Em que parte do corpo a nossa alma está e mais principalmente», é dos capítulos mais representativos do modo como Álvaro Gomes faz filosofia. Nele, o autor trata um tema que sempre preocupou filósofos e médicos. Começa por reconstituir inúmeras posições, desenhando, a partir delas, três orientações fundamentais: aqueles que defendem que a alma está sediada no coração; os que defendem que ela se encontra no cérebro; e os que sustentam que a alma está em todo o corpo, não tendo uma relação especial com qualquer membro particular[326]. Analisando cada uma destas três teses, o autor acaba por aderir a todas[327], defendendo a presença equitativa por todo o corpo, mas realçando também as vantagens do cérebro e do coração face a outros membros: «Ficara logo aqui declarado que a nossa alma tão perfeitamente estara em hu membro como em outro, porque, se algum membro entre os outros, tem algua avantagem, este he o cerebro, porque mediante elle milhor exercita a alma suas obras e delle recebe maiores seruicos. Não deixando tãobem de dizer que o coracão tãobem nisto tenha algua parte»[328].

A primeira parte do *Tractado* termina com um capítulo dedicado à questão «Se algua hora, nesta vida, nossa alma descansa». Citando expressamente o Segundo Livro do *De Anima* de Aristóteles, em particular a passagem em que o Estagirita alude à relação entre sono e saber[329], bem como os «hebraicos expositores», segundo os quais, durante o sono, a alma abandona o corpo para conversar com os «deuinos spiritus», Álvaro Gomes, suscitando até algumas questões que hão-de ser tratadas por filósofos de renome (Descartes, por exemplo)[330], desenvolve uma teoria sobre a utilidade do sono e dos sonhos, considerando uma permanente actividade e presença da alma no corpo[331].

---

[324] *Tratado*…, p. 42.

[325] *Tratado*…, p. 33 e p. 42. Álvaro Gomes refere-se certamente à lista de proposições heréticas (duzentas e dezanove), publicada pelo arcebispo de Paris Estêvão Tempier em 1277.

[326] M. Luísa Ribeiro Ferreira, «Álvaro Gomes» …, p. 133.

[327] A este propósito, observa M. Luísa Ribeiro Ferreira que Álvaro Gomes parece revelar "um sincretismo escudado na dificuldade da questão", que é "essencialmente o receio expresso de se comprometer", dada a sua evocação reiterada das verdades canónicas. (*op., cit.*, p. 133).

[328] *Tratado*…, p. 47.

[329] *Tratado*…, pp. 49-50.

[330] Veja-se M. Luísa Ribeiro Ferreira, «Álvaro Gomes» …, p. 133.

[331] *Tratado*…, p. 52.

É na segunda parte que o autor trata expressamente do tema da imortalidade da alma. O procedimento permanece idêntico ao anterior. Começa por expor algumas das teses contrárias («opiniões, com suas rezões e autoridades»), discutindo-as e refutando-as («deixando-as por erronias e falsas»), visando apresentar, na continuação, a tese que lhe parece mais plausível («Venhamos a própria e verdadeira openiaom»)[332].

Assim e antes de mais, impõe-se-lhe refutar a ideia de que a alma é mortal, ideia esta segundo a qual a alma acabaria depois da morte do corpo e que estabeleceria uma conceção organicista da própria alma, que seria pensada simplesmente como ato formal do corpo. Trata-se, observa Gomes, de «muy dificel e escura materia», sobre a qual «emtre os passados, sempre ouue muitos» que «afirmarão que a nossa alma acabaua em acabando o corpo»[333]. Salienta ele os nomes de Zenão, Aristógenes, Demócrito, Dicearco, Lucrécio e Plínio. De seguida, refere igualmente textos de Salomão e S. Paulo, os quais, sendo passíveis de corroborar a tese da mortalidade, entende dever explicar que eles se inscrevem no aprofundar a relação da alma com Deus. E, por último, cita Aristóteles, cuja «errada opinião» foi divulgada por Alexandre [de Afrodísia] e pelos árabes Avempace e Albubiquer [Albubacher][334]. Denotando, deste modo, conhecer o Estagirita através dos comentários de Alexandre de Afrodísia, reconstitui a perspetiva atribuída ao Macedónio segundo os seguintes traços: 1. a alma é criada pelo movimento do corpo, pelo que, acabando o corpo, também a alma acaba; 2. todo o corpo natural possuidor de vida é uma substância composta, pois viver implica o corpo e a alma, acabando o corpo também a alma terá fim; e 3. a alma não pode existir separadamente do corpo, porque, se assim fosse, não poderia realizar obra alguma; logo, acabando o corpo, também a alma acaba[335].

Em síntese, trata-se de rejeitar a ideia segundo a qual Aristóteles aplica à alma a sua teoria metafísica do acto e da potência e, concretamente, a teoria hilemórfica. Mas, embora «deixadas logo a parte estas opiniões», por serem «erronias e falsas», elas funcionam como pretexto ao autor, permitindo-lhe, de seguida, descrever «a propria e verdadeira openiaom»[336]. Qual será ela? – subentende-se a pergunta. Álvaro Gomes passa, de seguida, a apresentar as teses favoráveis à imortalidade da alma[337].

Entre aqueles que afirmam poder ela provar-se por «puras demonstrações» e os que declaram ser possível apenas por «razões persuasiuas», todo o esforço do autor vai no sentido de separar os aspectos inconciliáveis com o

[332] *Tratado…*, p. 57.
[333] *Tratado…*, p. 53.
[334] *Tratado…*, p. 55.
[335] *Tratado…*, pp. 55-57.
[336] *Tratado…*, p. 57.
[337] Cf. M. Luísa Ribeiro Ferreira, «Álvaro Gomes» …, p. 134.

Cristianismo, especificamente com a «sancta fee catholica»[338]. Notoriamente inspirado pela receção medieval do texto aristotélico – e em especial por Tomás de Aquino –, distingue entre o plano da criação, que é fonte sobrenatural, e o plano das criaturas, este agente meramente natural. Hierarquizando assim estes planos, entre as realidades compostas (unidas à matéria e, portanto, corruptíveis) e as realidades simples (incorpóreas e, portanto, incorruptíveis), Gomes começa por descrever a alma como «efeito imediato» de Deus, ideia que depois o autor do *Tractado* estabelece mesmo como argumento central da sua exposição. Subentendendo-se a premissa segundo a qual 'qualquer efeito divino imediato é equivalente ('assimilada') ao próprio Deus', eis o primeiro argumento a favor da imortalidade da alma: se esta procede «imediatamente» de Deus, e não de «natural agente», então, visto a sua causa ser eterna, ela – sendo efeito divino imediato – será forçosamente também eterna, isto é, equivalente à simplicidade divina.

Tal como S. Tomás, que, no rescaldo das polémicas anti-averroístas, havia insistido na distinção entre alma e corpo, afirmando que o homem é um composto de «substância corporal» e «substancia espiritual» – e não a sua alma (apenas) –, Álvaro Gomes insiste também na distinção – e na distinção de natureza – entre a alma e o corpo. Os efeitos que procedem da alma são «cousas spirituaes e que sempre durão», pelo que «ella tãobem pera sempre durara e viuera»[339]. Tudo o que principia a partir do corpo, por ser o que é (i.e., por natureza), é corruptível e duradouro. O homem é assim o composto de corpo e alma, de tal forma que o «noso sensitiuo apetito», que é também uma operação humana, e a «nossa alma racional», quando representados «diante de qualquer pecado pera o aver de julgar ou escolher», o nosso apetite sensitivo escolhe-o por ser bom e a nossa alma rejeita-o por ser mau[340]. A alma é assim incorruptível. Aliás, lembra o autor, a corrupção poderia ocorrer apenas de dois modos, por fatores externos ou internos. Mas nem uma coisa nem a outra se verifica, dado ela ser simples, isto é, não ser composta, não reunir qualidades contrárias à simplicidade – à simplicidade divina. Gomes insiste também assim na não dependência da alma face ao corpo. Quanto à união entre alma e o corpo, melhor se poderá falar – tal como em S. Tomás – da união «da alma ao corpo», dado que «toda a forma que ao sbineito [spirito] que se ajunta, numca he contraira; que sempre dure necessário he; e pois asy he que a alma ao corpo que se aplica sempre lhe daa vida e nunca he causa do contraro, a saber, da morte…»[341].

É, pois, em torno da ideia de simplicidade, que é caraterística das realidades espirituais, que o autor vai formulando e descrevendo as suas provas acerca da imortalidade da alma. Não tendo composição, é imaterial; sendo

[338] *Tratado…*, p. 59.
[339] *Tratado…*, p. 60.
[340] *Tratado…*, p. 61.
[341] *Tratado…*, p. 63.

imaterial, ela não tem duração, sendo, portanto, imortal. Não contrariando a simplicidade divina, a alma assemelha-se mesmo às coisas divinas[342]. Este aspeto diferencia mesmo o homem dos restantes seres da natureza, porque só ele olha «pera cima, com os olhos no ceo, foi sua criacão»[343].

Em síntese, Gomes vê a alma sempre como efeito imediato de Deus, como princípio ativo e intelectivo e como forma substancial do corpo, reunindo, nesta ideia de alma, um duplo significado, enquanto realidade espiritual – criada por Deus – e enquanto realidade imaterial – forma do corpo. Sendo ato divino, os atos da alma devem dirigir-se a Deus, como à sua fonte, o que comporta a simplicidade divina e, portanto, a imortalidade da própria alma. E ele sustenta a sua posição, por último, em dois argumentos de natureza exclusivamente empírica. Em primeiro lugar, comparando-nos perante os «corpos de homens que encontramos mortos» e os «corpos mortos dalgus animaes», descobrimos sentir um «temor» e um «espanto» no primeiro caso que não temos no segundo, facto que só poder ser sinal de que «alguã coisa viua fica por sua morte», pois tal não sucederia «se a alma tambem com o corpo acabara», tal como acontece com os animais[344]. Em segundo lugar, se correntemente se evoca o «passar do tempo» como factor de agradabilidade, é porque, na mesma medida em que o corpo vai perecendo, a alma se vai libertando dele, o que não desejaríamos se também a alma perecesse – pelo que «a alma pera sempre há de durar»[345].

E assim expõe o autor do *Tractado* as suas provas («fortes razões») acerca da imortalidade da alma, escusando avançar na «prolixidade» do tema mas sempre reconhecendo tratar-se de «matéria labiríntica»[346]. Na continuação, Gomes pretende apenas consolidar a sua posição, indicando, para este efeito, «as auctoridades dos philosofos antigos», assinalando então, entre outros, os nomes de Sócrates («o doctissimo Socrates»), Séneca, Platão («o devino Plataon»), Aristóteles («o gran philosofo Aristotiles») e Tomás de Aquino[347].

Álvaro Gomes é claramente um pensador mais de intuições do que artífice de grandes sínteses, pelo que acaba por não desenvolver as consequências inerentes à sua exposição, concretamente a articulação teórica entre alma e o corpo.

Mas – e talvez também por isso – a indicação de Gomes faz refletir consigo algumas das principais teses tomistas, cuja terminologia, sendo embora aristotélica, revela e releva um teor caracteristicamente platonizante, bem expresso na ideia da 'espiritualização' e 'personalização' da própria alma (sendo espiritual, só os homens a possuem).

---

[342] *Tratado…*, p. 65.
[343] *Tratado…*, p. 68.
[344] *Tratado…*, p. 68.
[345] *Tratado…*, p. 69.
[346] *Tratado…*, p. 60 e p. 69.
[347] *Tratado…*, pp. 71-76.

De facto, como aliás ele próprio reconhece, não pôde aprofundar certas questões «muito difíceis» de «pronunciar na linguagem» e não «poderem yr asentadas como devem»[348]. Salientamos, entre tais questões, a de saber se a alma enquanto princípio intelectivo é a única forma substancial do corpo, que S. Tomás (fonte privilegiada do autor) trata expressamente num dos momentos reflexivos possivelmente mais intensos da *Summa Theologiae*[349]. É o próprio Álvaro Gomes aliás a dar este sinal de algumas das questões que ficam como que suspensas, ao voltar à questão da alma como princípio intelectivo no último capítulo da segunda parte (cap. IV). Aqui, deixando precisamente subentender a posição do Aquinatense, que havia perguntado expressamente «será verdade que a alma é composta de matéria e forma?», ou seja, se a alma é ou não corpo, Gomes responde igualmente que a alma não é corpo, dado não ser composta (i.e., ser imaterial), nem dedutível da potencialidade da matéria – e só por estas razões seria corruptível. Como tal, só ela é subsistente. Por isso, a alma é superior ao corpo. «Entender» é próprio da alma, ao passo que «sentir» corresponde às funções do corpo. A alma *entende* e o corpo *sente*, entendendo-se, evidentemente, por 'sentir' como algo da esfera exclusivamente biológica, remetendo-nos para uma antropologia do animal racional. Há um dualismo que é imposto pela oposição das respetivas naturezas. Nem o espiritual pode realizar-se através do corpo, nem o sentir pode exercer-se mediante o espírito[350]. A alma – ao contrário do corpo – é um espírito genitivo criado por Deus inesgotável na capacidade do homem[351]. E aduz mesmo as autoridades bíblicas de Salomão e S. Paulo, segundo os quais toda a «composição», que caracteriza necessariamente as coisas corruptíveis, contraria forçosamente a «simplicidade», que caracteriza a perfeição divina[352].

Eis os argumentos de «Álvaro Gomes Lusitano» a favor da imortalidade da alma. O *Tractado* consta ainda de uma terceira parte, de caráter tropológico e moral, tratando do «premio» que «as almas», depois da morte do corpo (i.e., «departadas do corpo»), eventualmente receberão, segundo as boas ou más ações. «Premio», esclarece o autor, significa «tristeza ou themor». Voltando a citar os filósofos (Aristóteles, Platão, Séneca, Plotino…) e as Escrituras, considera que, sendo a alma imortal, as boas almas, que são aquelas que cumprem certos preceitos (tais como «não aulterarar, nem furtar e honrar nossos padres»), não têm motivo para recear a morte, pois receberão o

[348] *Tratado…*, p. 69.

[349] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1. S. Tomás enuncia as suas grandes teses acerca da alma humana nas questões 75-80, na *I Pars da Summa.* Veja-se Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I.ª 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

[350] *Tratado…*, p. 79.

[351] *Tratado…*, p. 80.

[352] *Tratado…*, pp. 80-82.

prémio ('recompensa') da «vida justa»[353]. À medida que obra vai terminando, intensifica-se ainda mais o cariz teológico do autor. Pergunta ele se a memória permanece na alma, depois da morte do corpo[354]; se as almas dos homens sábios («mais sabedores») neste mundo, são igualmente as mais sábias, estando elas no estado de glória[355]; e se as «nossas almas», «apartadas dos corpos ou juntas com elles» podem, «por alguã maneira», «ser constrangidas», isto é, ser consideradas em termos mágicos ou astrológicos[356]. As respostas são dadas sempre de acordo com «a católica doutrina»[357]. O capítulo final, sugestivamente intitulado «Extravagante», constitui uma súmula do percurso temático que foi desenvolvido. Nele estão presentes as vertentes erudita, moralista, filosófica e teológica de Álvaro Gomes, todas elas convergindo na defesa de uma reta conduta neste mundo[358], que muitos homens tendem a esquecer[359], pois somos apenas «como peregrinos»[360].

Concluindo, eis a tese de Álvaro Gomes: a alma procede imediatamente de Deus, significando isto que ela é «efeito imediato» da criação divina, não ato decorrente da natureza («feita de natural agente»); como tal, e visto não contrariar a simplicidade divina, a alma assemelha-se ao próprio Deus, sendo, por conseguinte e forçosamente, «imortal», isto é, «durando para sempre». A alma não pode acabar, com a morte do corpo. Mas será ela eterna, tal como se diz que Deus é eterno? A resposta só pode ser negativa, ao contrário do que sugere Álvaro Gomes[361]. É que *imortalidade* não pode significar *eternidade*. A alma assemelha-se a Deus mas ela não é Deus, é, sim, «criação» de Deus. No fundo, o filósofo português, tal como Tomás de Aquino – uma das suas principais fontes – mantém intacto o enigma platónico e aristotélico acerca da «parte superior» da alma. O homem não é a sua alma, pelo que é esta que é uma parte do homem, não o inverso. O homem é, por definição, o composto de alma e corpo: este é o pensamento matricial de Álvaro Gomes, que o reforça com o pensamento filosófico-teológico anterior, a par de alguns importantes e inéditos testemunhos renascentistas, onde se salientam os diálogos platónicos (alguns dos quais haviam sido ignorados durante toda a Idade Média)[362], mas também os clássicos da Teologia, fundadores do Cris-

[353] *Tratado*…, pp. 87-88.
[354] *Tratado*…, pp. 122-123.
[355] *Tratado*…, pp. 125-127.
[356] *Tratado*…, pp. 136-137.
[357] *Tratado*…, p. 141.
[358] Cf. M. Luísa Ribeiro Ferreira, «Álvaro Gomes»…, p. 135.
[359] *Tratado*…, p. 143.
[360] *Tratado*…, p. 146.
[361] *Tratado*…, p. 60.
[362] *Tratado*…, p. 140.

tianismo, como S. Paulo e S.to Agostinho – tão valorizados pelos homens do Renascimento que muitos dos antigos Padres foram mesmo editados por Erasmo[363].

2.2. Redenção e escatologia em Jerónimo Osório, a propósito do Livro de Job

Manuel Lázaro Pulido

O século de Jerónimo Osório, rico e complexo, reflete uma atividade intelectual duma grande importância nas diversas disciplinas, nomeadamente as teológicas, que iluminaram os diferentes contextos da vida humana, social e política. Desta forma é comum que o teólogo, por exemplo, ilumine a reflexão jurídica. Neste caso, o teólogo tem consciência que não faz uma reflexão sobre os cânones, mas que a sua tarefa, como teólogo, leva-o a pensar sobre o objeto material discutido nos cânones quando estes afetam concomitantemente os aspetos fundamentais do homem, da sociedade ou de Deus, que é o objeto material da sua própria ciência teológica.

O impulso teológico acrescenta-se por causa do processo de mudança que se opera nessa época na Europa. Acontece uma modificação dos eixos que sustentavam o mundo ocidental: geográficos (do Mediterrâneo ao Atlântico e ao Pacífico), mentais (da exegese metafísica à exegese humanista), teológicos (do Comentário as *Sentencias* do Pedro Lombardo a Comentar a *Suma Teológica*), espirituais (do agir exterior ao intimismo), eclesiológicos (da Igreja Cristã católica da concórdia à Igreja Cristã da interpretação)…

Neste contexto geral existe um grande número de comentários bíblicos. Lembremos que na Península Ibérica a exegese bíblica é muito variada, baseada em parte na importante herança judaica e nas suas escolas hebraicas, e também na tradição existente na Universidade de Salamanca onde havia uma importante cadeira de Bíblia e de Línguas Orientais. Melquiades Andrés sublinha cinco elementos que afetam a história da exegese espanhola e nesta época peninsular: «a edição da *Poliglota* de Alcalá, a criação das cadeiras de línguas clássicas e orientais que afetam à preparação do professor de Sagrada Escritura e da Teologia, a transmissão da exegese judaica à espanhola, o encontro entre hebraístas e escolásticos em Salamanca (1570-1581) e, finalmente, a profusão de magníficos comentários bíblicos, metodológicos e tratados de hermenêutica»[364].

[363] Veja-se M. de Lourdes Sirgado Ganho, «O Humanismo de Erasmo», *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso,* 21 (2014), p. 177.

[364] Melquiades Andrés, *Historia de la teología española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

Nesta tarefa exegética, o *Livro de Job* têm um especial significado. O livro não foi comentado de forma prolífica – de facto não contamos com muitos testemunhos documentais –, mas pese embora foi um texto comentado desde a ótica da teologia espiritual. Efetivamente, podemos citar diferentes autores como Cayetano, Titlemann, e também os peninsulares Luis de Alcázar, Cipriano de la Huerga, Fernando Jarava, Fr. Luis de León, Juan de Pineda e Jerónimo Osório[365], em que se realizou um comentário a um dos livros que tinha sido comentado por são Gregório, indicando a complexidade deste primeiro livro dentre os livros sapienciais, nas suas *Morais*, obra traduzida a língua vernácula por Alonso Álvarez de Toledo[366] na época de Jerónimo Osório.

O editor da obra, António Guimarães refere que estas obras têm caraterísticas especiais o que provoca que a suas perspetivas primordiais sejam mais literário-culturais que teológicas[367]. Não podemos negar o caráter literário e a sua riqueza cultural, mas o critério que fica na base é o teológico. Caráter que se visualiza de forma especial na temática da redenção e da escatologia.

2.2.1. Redenção e escatologia

Jerónimo Osório, o «Cícero português» era um humanista reconhecido, mas era um humanista católico. O seja, ele representava uma forma de humanismo onde a leitura das problemáticas católicas influíam como critério hermenêutico. O catolicismo deixa-se sentir nas interpretações exegéticas onde, por exemplo, intentará equilibrar as leituras hebraicas e escolásticas da Bíblia. De forma especial no que se refere a superar as tensões existentes entre o literalismo e o alegorismo, ao modo de Grajal, Luis de León, Cantalapiedra e Arias Montano, mas duma forma mais prudente e com menos tensão. Neste sentido Jerónimo Osório pretende usar o domínio humanista para esclarecer, neste caso, as difíceis sentenças que apresentavam aos biblistas o *Libro de Job*, como manifesta Diogo de Paiva de Andrade numa carta ao biblista espanhol Benito Arias Montano[368]. Dificuldade que refere Jerónimo Osório Junior no prefácio do *Comentário o livro de Job*, onde assinala o caráter filosófico subjacente ao comentário teológico do livro bíblico.

---

[365] Cf. las recopilaciones: Nicolás Antonio, «Sacrae Scripturae Interpres. In Job», in *Bibliotheca Hispana Vetus, sive Hispanorum, qui usquam unquamve scripto aliquid consignaverunt, notitia. Completens scriptores omnes qui ab Octaviani Augusti imperio usque ad annum M. Floruerunt*, Romae, ex typographia Antonii de Rubeis, 1696, vol. II, pp. 537-38; Fulcran Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, Paris, Letouzey et Ané, 1912, Vol. VI, pp. 1559-79; Luis Alonso Schökel – Juan Sicre, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

[366] Alonso Álvarez de Toledo, *Los Morales de Sant Gregorio papa, doctor de la Santa Yglesia*, Sevilla 1527 (colofón).

[367] Jerónimo Osório*, Opera Omnia I. Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão*, intr., trad. e not. António Guimarães Pinto, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra – Universidade do Algarve, 2009, p. 59.

[368] Cf. Diogo de Paiva de Andrade, *Antologia, ed. A. Guimar*ães, Lisboa, Esfera do Caos, 2011.

Efetivamente, o livro de Job, devido à natureza do próprio personagem, das circunstâncias existenciais e antropológicas presentes no contexto narrativo, propiciavam a reflexão filosófico-teológica: um tratamento global da existência humana, no sentido em que o epicentro temático é a posição do crente perante a vivência do mal (o do cúmulo de males). E, por tanto, a possibilidade de recuperação perante os males na vida, a partir duma vida virtuosa, ou seja, a possibilidade da redenção humana é apresentada como um universal espácio-temporal, que prepara a capacidade redentora intrínseca do homem criado, como antecipação da redenção do Cristo.

De uma parte, no prefácio afirma-se que:

> Platão, o varão mais sábio da Grécia inteira, como tinha consciência de que o homem fora feito não pelo acaso, mas por deliberação divina, sustentou com muito maior sensatez que o mesmo homem, ainda que seja atormentado por terríveis dores, vexado por ultrajes e, enfim, assoberbada por toda a casta de males, mesmo assim pode ser feliz e largamente provido com os ornamentos das virtudes.[369]

De facto a seguir repete a expressão:

> Foi deveras extraordinário esse Job, que não só mostrou muito bem que a condição da natureza humana está sujeita a inumeráveis males, como também demonstrou que nela se podem conter os ornamentos de todas as virtudes mais elevadas.[370]

Jerónimo de Osório Junior não realiza uma repetição da causa de um esquecimento ocasional. O autor do prefácio deseja situar o leitor no enquadramento da polémica que se apresenta na reflexão antropológica do *Comentário* onde deseja assinalar e manifestar a profunda controvérsia teológica que discute-se em torno da própria questão redentora e escatológica: no homem existem os males, mas nele também está pressente o bem, e esta situação existencial trata-se dum universal espácio-temporal que trespassa o

[369] «Multo quidem prudentius Plato, uir totius Graeciae sapientissimus, cum non casu, sed diuino consilio, hominem ita fuisse informatum perspiceret, eum, etsi grauissimis sit doloribus affectus, contumeliis uexatus, omnibus denique malis circumsaeptus, uirtutum tamen ornamentis circumfluere et beatum esse posse disseruit. In aerumnis enim et summis cruciatibus uirtutis splendor magis elucet, nam dolores et cruciamenta ob imbecillitatemque naturae lacrimae immissae et tristes querimoniae, officium non frangunt, sed constans et excellens in officio seruando animi studium manifeste declarant». Jerónimo Osório*, Paráfrases a Job,* Praef., 4, p. 67.

[370] «Mirus profecto fuit iste Iobus, qui et naturae humanae condicionem innumerabilibus malis obnoxiam esse luculenter ostendit, et in ea ómnium maximarum uirtutum ornamenta retineri posse demonstrauit. Quod ut ab ómnibus perspici posset, diuino munere effectum fuit ut tanti uiri historia a Mose, ut aliqui putant, uel, posteaquam Moses e uita discessit, ab aliquo uiro sanctitatis laude florente esset monumentis commendata». Jerónimo Osório*, Paráfrases a Job,* Praef., 4, p. 67.

acontecimento redentor de Cristo, ou ainda melhor, prefigura-o, porquanto Cristo, como antecedentemente Job adiantara, também conheceu os males e os sofrimentos para realizar a sua ação redentora. Cristo, o soberano de toda a realidade, tomando a forma humana, cuia natureza é débil, assume por sua vez o próprio mal. Cristo realiza desde a sabedoria da Providencia do amor de Deus, aquilo que estava já prefigurado no personagem de Job, e que Platão tinha estabelecido de forma racional: a presença do mal não supõe o envilecimento da condição da natureza humana, ao contrário mostra a sua debilidade natural, mas também a ocasião e capacidade de enobrecimento, toda vez que na debilidade, nas privações, na existência da dor… a virtude resplandece ainda mais.

No Proémio ao primeiro livro, o autor parte da natureza da fé adotada pelo homem como ponto de redenção e de esperança escatológica:

> Mesmo que o céu se desmorone e a terra rua abalada por um imenso tremor e tudo quanto enxergamos seja consumido por um horroroso incêndio, de forma alguma há-de sucumbir o espírito do homem que com ardente fé se consagrou a Deus: pelo contrário, quanto mais vir que tudo se perturba e confunde, tanto olhará com mais confiança para o céu e mais arrebatadamente será possuído pela expectativa de uma iminente salvação. É que as ajudas do poder celestial revelam-se mais clara e magnificamente quando se desvanecem todas as esperanças humanas. Por conseguinte, rejeitem-se todos os restantes métodos de consolar e adopte-se unicamente este que se funda na consideração da bondade divina e no ardentíssimo zelo da religião.[371]

O exemplo da vida desgraçada de Job coloca o homem perante uma situação desesperada, onde a morte como refúgio dos sofrimentos não é a solução. Ao contrário é a própria vida a equação necessária duma fórmula que permita, uma vez que o homem reconhece os próprios limites, abrir a nossa existência à «clemência e ajuda de Deus»[372]. Mas a ajuda oferecida por Deus é respeitada pela vontade humana e conta, por sua vez, com a debilidade do homem.

Na reflexão de Osório apresenta-se, *ad sensum contrarium* a doutrina da justificação da *Confessio Augustana (homines) gratis iustificentur propter*

[371] «Vt igitur caelum ruat, terra ingenti motu tremefacta desideat et omnia, quae intuemur oculis, horribili incendio deflagrent, animus hominis, qui se Deo ardente fide consecrauit, nullo modo concidet: immo, quo magis omnia perturbari et confundi perspexerit, eo confidentius in caelum respiciet et elatius exspectatione praesentissime salutis efferetur. Tunc enim clarius et magnificentius praesidia caelestis numinis afferuntur, cum humanae spes omnes infringuntur». Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job, Lib. I,* Proem., 12, p. 79.

[372] «ut ad Dei clementiam et opem confugiamus». *Paráfrases a Job*, Lib. I, 28, *Ibidem*, p. 107

Christum, que implica a exclusão representada pela negação: «*homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus*». A leitura da confissão, da justificação pela lei, propiciava uma leitura na qual pudesse pensar-se que as obras e a ação do homem ficavam excluídas no processo de justificação. Efetivamente, a Confissão refere a intencionalidade antisemipelagiana dos reformadores contra os teólogos escolásticos da Idade Média tardia, e levanta o debate sobre a relação entre a graça e o mérito, o seja entre a ação de Deus e a ação do homem. Neste sentido, Osório apresenta uma importante questão no texto para responder as questões do seu tempo, mas também mostra signos de modernidade nos problemas levantados, no sentido que expõe uma hermenêutica do equilíbrio, na qual, quase de forma ecuménica, procura a justa mesura, sem negar o valor causativo da graça na justificação e a redenção do homem. Parece que apresenta argumentos interpretativos parecidos aos que se usam na atualidade referente ao propósito último da afirmação luterana da Confissão de Augsburg. Sem dúvida o que o autor deseja mostrar, por médio do comentário da obra de Job, é o caráter imputador da justificação que parece mostrar a afirmação luterana.

Com efeito, justificar-se significa «ser considerado justo», o que representa a história mesma de Job, o homem justo, que na vida «não é considerado justo», embora seja justo. A vida de Job mostra-se como um exemplo contraditório que às vezes pode apresentar-se como a personificação da justificação pela fé, mas também na sua palavra expõe a abertura da condição voluntária do homem podendo a justificação, desta forma, ser e mostrar-se mais efetiva que indicativa. Parece que Osório deseja apontar aos reformadores o exagero da sua interpretação da doutrina medieval em que se exprime que *faciendi quod est in Deus non denegat gratiam*, quando pensa que a graça é um hábito que no fundo atribui ao homem um protagonismo na ação gratuita (justificadora) da obra de Cristo. Exagero que Melanchton eleva a fórmula na expressão *per gratiam et fidem*. O anexo à fórmula tradicional (*per gratiam*) da fórmula reformada (*per fidem*) (em relação ao *solus Christus*), põe um problema fundamental: a questão da eficácia salvífica das obras no processo de justificação. Osório tem em conta no *Comentário* a redenção do homem na doutrina da justificação escolástica que vem expressa na fórmula: «justificação pela graça criada por Deus no homem».

Neste sentido, podemos ler as primeiras linhas do proémio do terceiro livro:

> O varão justo e sábio concluiu por tal forma a defesa da sua causa que com grande facilidade, contrariando as palavras dos amigos, defendeu a sua inocência e provou que não é verdade que da sorte atribulada de qualquer pessoa se possa tirar a prova de haver incorrido em crime e avaliar a grandeza das infâmias pelo peso da desgraça. É que a vida humana é um exercício e uma luta, e até uma actividade

> e aprendizagem da coragem militar, na qual, através dos perigos, trabalhos e dores frequentemente se conhece de forma segura a piedade dos melhores homens e, deste modo, se alcança o elevadíssimo prémio da glória eterna.[373]

A partir desta antropologia de redenção têm sentido as afirmações de fé de Job:

> Sei e confesso que o Teu poder é imenso e que nenhumas forças Te podem impedir de levar a cabo tudo que planejaste. Portanto, quem existe tão privado de entendimento que creia que as Tuas deliberações não se apoiam na ciência e razão mais elevadas? Quem se encontra subjugado por uma tão grande loucura que em alguma obra divina pergunte pela sabedoria divina e fale de tal maneira que parece que quer ocultar a sabedoria de Deus? Afirmei desatinadamente muitas coisas e, sem qualquer ponderação, disse monstruosidades.[374]

Jerónimo Osório assenta o seu *Comentário* numa doutrina antropológica colocada na base da compreensão da justificação de Lutero, onde a obra salvífica de Jesus Cristo apoia-se no facto que unicamente Deus possui a honra e o mérito de mudar o estatuto antropológico da pessoa que é justificada.

Jerónimo Osório observa que a doutrina reformada baseia-se numa antropologia muito doutrinária onde domina uma «protologia infralapsária» e, porém existe um deficit soteriológico, ou seja, há um lapso do significado escatológico do caráter salvífico.

O *Comentário* reflete uma doutrina da redenção católica em perspetiva escatológica onde a dor de Job pode ter uma leitura otimista do mundo. A justificação católica expressada é efetiva e nasce de categorias de santificação através da conversão e transformação internas. O mal vivido pelo protagonista e a sua dor espiritual são situações de cooperação na santidade e consequência das suas orações: «Por consequência, como Job dirigiu a Deus

---

[373] «Causam quidem suam uir iustus et sapiens ita perorauit ut facillime suam innocentiam, contra amicorum orationem, tueretur et ostenderet non esse uerum ex afflicta cuiusque fortuna suscepti sceleris argumentum sumere et pro grauitate calamitatis flagitiorum magnitudinem ponderare. Est enim humana uita ludus et palaestra, atque adeo militaris uirtutis officium et disciplina, in qua periculis et laboribus et doloribus summorum hominum saepenumero pietas explórate cognoscitur, et ita praemium amplissimum gloriae sempiternae consequitur». Jerónimo Osório*, Paráfrases a Job,* Lib. III, Proem., 91, p. 234.

[374] «Scio et confiteor potentiam tuam immensam esse nullisque te uiribus impediri posse quominus omnia quae designasti perficias. Quis igitur est tam sine mente qui statuat consilia tua non esse summa scientia atque ratione nixa? Quis tanta est oppressus amentia ut in aliquo opere diuino Dei sapientiam requirat atque ita loquatur ut appareat illum Dei sapientiam occultare uelle? Multa temere enuntiaui et portenta, sine ulla consideratione, locutus sum». Jerónimo Osório*, Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 127, p. 303.

preces pelos amigos, Deus fez as pazes com eles e olhou pelo atribulado estado do próprio Job e deu-lhe em dobrado uma abundância de todos os bens maior do que a que possuíra anteriormente»[375].

O teólogo propõe uma justificação longe do nível imputativo da explicação protestante. A dor que sofre Job aparece como uma oportunidade para expor a importância da sabedoria, a inteligência e a liberdade no homem envolvido na ação salvífica de Deus. A dor aparece assim como o espaço de criatividade do homem dotado de um espírito livre. Osório expulsa uma leitura antropológica e teológica reformista que é passiva e conformista a respeito da ação humana. Job é uma figura paradigmática da cooperação da vontade e do agir humano na atividade salvífica divina. A sua reação perante adversidade supõe uma resposta ao determinismo teológico da doutrina da predestinação luterana. Osório sublinha que a doutrina da predestinação de Lutero assenta numa antropologia negativa, assim escreve-o no seu *Tratado de justiça*:

> (…) destrói as leis, aniquila os entendimentos, faz desaparecer a mente, estropia os sentimentos, corrompe os costumes e perturba toda a ordem da existência, pois imputa a Deus, autor de todos os bens, as causas dos crimes e fá-lo réu de iniquidade, crueldade e loucura.[376]

A dor, o mal de culpa e o mal de pena, é, na perspetiva luterana, consequência direta de Deus, o que perverte, na leitura de Osório, a própria essência amorosa. O exemplo metafórico do parto das camurças que usa no *Comentário* tem como base a crítica sobre a predestinação por quanto violenta a providência divina, de forma que Deus aparece como o justificador da dor nas criaturas, quando Ele é verdadeiramente o verdadeiro libertador, como acontece na natureza: «Ora, quem é que olha por elas na aflição e as liberta de toda a dor? Sem dúvida que o Meu poder divino, graças a cuja providência tudo se conserva»[377].

A bondade não exclui a responsabilidade humana, a colaboração ou falta da colaboração da graça criada e as suas consequências:

> Por conseguinte, todas as desgraças humanas, todas as penalidades da vida, todas as dores e tribulações devem ser atribuídas ao

[375] Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 128, p. 305.

[376] Jerónimo Osório, *Tratado de justiça, intr., trad. e not. A. Guimarães, Imprensa Nacional – Casa da Moeda*, Lisboa 1996, p. 308.

[377] «Quis igitur illas in angustia tuetur et dolore omni liberat? Meum profecto numen, cuius prouidentia omnia conseruantur». Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 117, p. 283.

> santíssimo juízo d' Aquele que castiga os crimes humanos com a merecida pena. [378]

Jerónimo Osório diferencia as ações realizadas por Deus, enquanto vontade deliberativa, das ações toleradas por Deus, enquanto vontade permissiva. Deus faz as coisas e elas são feitas conforme a sua natureza, o seja: estão bem feitas. Por tanto, Deus não pode ser o autor do mal, Deus é o autor do bem no presente mediante a redenção e no futuro no desígnio escatológico. Deus criou o bem e no bem o homem e em consequência do seu bom agir o homem tira a sua liberdade essencial. A liberdade humana supõe que nas suas mãos fica a possibilidade de aceitar ou rejeitar a luz e o cuidado divino. Osório tira as consequências antropológicas da teologia luterana, concluindo que a maldade humana não tem a sua origem numa insondável instrumentalização da natureza humana a partir da omnipotência divina. Afastando-se da soteriologia hamartialógica reformada, o nosso autor insiste no facto de que a liberdade é consequência da bondade presente da natureza humana. A sua providência guia e apresenta o caminho do sábio: «um rectíssimo juízo precede tudo quanto Ele faz, e nada determina»[379]. Por tanto, a sua sabedoria não predestina ninguém: «Já estás a ver quão falsa é a tua afirmação de que é por vontade de Deus que muitas coisas correm bem aos perversos e que os inocentes são frequentemente atribulados por imerecidas contrariedades?»[380].

A dor de Job é um modelo existencial paradigmático da necessidade duma adequada compreensão da redenção vivida no presente e a escatologia projetada no futuro, em que a sua protagonista (a ação gratuita de Deus) não fica comprometida. A resposta interpretativa que faz Osório da realidade do mal no personagem de Job, entendido como uma figura compreendida na história da salvação, tira qualquer dúvida a respeito da ciência divina, uma vez que o conhecimento do tempo passado, presente e futuro funda-se numa pre-visão divina que não supõe a ideia de necessidade nas decisões humanas. Existe uma translação da capacidade de cuidado de Deus para o próprio homem. De forma que a capacidade de redenção inspira o ser humano e, por isso, todo homem tem vocação para observar a dor e o mal, como capacidade de fazer e optar pelo bem, cooperando no ato criador e redentor de Deus na

[378] «Omnes igitur humanae clades, omnes uitae acerbitates, omnes dolores et aerumnae ad illius sanctissimum iudicium referendae sunt qui scelera humana debito supplicio persequitur». Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 106, p. 261.

[379] «…siue consiliorum diuinorum rationes exploratae tibi sint, siue non sint, in omnibus illius factis rectissimum iudicium antegredi…». Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 106, p. 261.

[380] «Cernis iam quam sit falsum id quod asserebas: nempe, Dei uoluntate improbis multa feliciter euenire et innocentes immeritis saepe incommodis diuexari?». Jerónimo Osório, *Paráfrases a Job*, Lib. III, Proem., 108, p. 265.

opção pelo bem. Deus não força a condição humana, Deus é uma contínua proposição para o agir humano.

A posição equilibrada do cuidado de Deus no presente (redenção) e no futuro (escatologia) a partir da liberdade humana é, quer uma mostra do comentário humanista dentro da exegese bíblica, quer uma aposta pela providência sobre a predestinação antecipadora da questão sobre o equilíbrio entre causalidade e liberdade e na qual parece que Osório escolhe a solução anti-reformista expressada por Molina na sua *Concordia*.

2.3. A difusão do discurso devocional e catequético: o *Compendio de Doctrina Christãa* e os *Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora* (1559), de Fr. Luís de Granada (O.P.)

Paula Almeida Mendes

Nascido em 1504, de condição humilde, e falecido em 1588, Fr. Luís de Sárria, commumente conhecido como Fr. Luís de Granada (O.P.) é, ainda hoje, um nome reconhecido no domínio da literatura e da história da espiritualidade. Como é sabido, a figura de Fr. Luís de Granada foi objeto de vários e importantes estudos[381], que, cada um a seu modo, procuraram lançar uma nova luz sobre o seu relevo no contexto da espiritualidade e da cultura portuguesas. Insigne asceta e pregador, Fr. Luís de Granada foi autor de uma vasta obra, que se enquadra no filão da literatura de espiritualidade, nomeadamente no domínio da ascese e da sermonária, escrita em castelhano e em português, que teve um muito significativo e amplo sucesso, que

[381] Cf. Fr. Justo Cuervo, *Biografía de Fr. Luis de Granada*, Madrid, Gregorio del Amo, 1895; Maria Idalina Resina Rodrigues, *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*, vol. I, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1976, tese de Doutoramento em Filologia Românica; AA. VV., *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio Comemorativo*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, 1988; José Adriano de Freitas Carvalho, «O Contexto da Espiritualidade Portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires, O. P.», in *Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de* Évora, ano I, n.º 1 e 2 (1988), pp. 3-37; Alvaro Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1988; *Idem*, «Cronología de la vida y de los escritos de fray Luis de Granada», in *Tres estudios sobre Fray Luis y una crónica de cómo celebró Granada su IV Centenario,* Granada, Diputación Provincial de Granada, 1989; Francisco da Gama Caeiro, «Frei Luís de Granada à luz da espiritualidade do seu tempo», in *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1990, pp. 55-67; Fr. António do Rosário (O.P.), *Dominicanos em Portugal. Repertório do Século XVI*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991; Maria Idalina Resina Rodrigues, *Frei Luis de Granada em Portugal: A influência de um homem da Igreja e de um escritor, separata de Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo (Actas del Congreso Internacional – Granada, 27-30 Septiembre 1988)*, Universidad de Granada, 1993, pp. 401-430.

não se restringiu à Península Ibérica, e que poderá ser testemunhado pelas várias traduções que conheceu em línguas como o alemão, flamengo, inglês, francês, italiano ou latim[382]. Como alguns autores já realçaram, Fr. Luís de Granada foi construindo, ao longo da sua vida, uma obra de síntese, tributária dos trabalhos de muitos e diversos autores, revelando-se, deste modo, um exímio compilador, que exerceu, por sua vez, uma notória influência sobre outros autores[383].

Como é consabido, Fr. Luís de Granada foi, a par do também dominicano D. Fr. Bartolomeu dos Mártires[384], uma figura cimeira na moldura religiosa do Portugal de Quinhentos, na medida em que contribuiu para a sua renovação, sob a égide tutelar de D. João III, de D. Catarina e do cardeal D. Henrique. Este último trouxe o religioso dominicano para Évora, em 1555, e, como salienta José Sebastião da Silva Dias,

> o virtuoso e sábio pregador conquistou rapidamente a admiração do escol político e religioso do nosso país. A Rainha chegou a convidá-lo para Arcebispo de Braga, e o Cardeal D. Henrique teve-o por algum tempo como seu inspirador. O Arcebispo Mártires venerou-o toda a vida como mestre, o mesmo tendo feito outros personagens de relevo. E ao passo que os jesuítas o procuravam e prezavam como amigo e íntimo conselheiro, o conjunto dos domínicos exprimia o seu apreço elegendo-o provincial no quadriénio de 1556-1560. Cela ou coro onde ele se encontrasse, era logo demandada como centro de reunião obrigatória pelos homens mais em destaque nas coisas do espírito. […] Enfim, a solicitude com que tantos aspiravam a ouvir a sua palavra no confessionário ou no púlpito, é a última prova do seu prestígio de mestre, modelo e guia.[385]

---

[382] O seu sucesso poderá ser comprovado pelas palavras de Luis Muñoz, *Vida y Virtudes del Venerable Varon El P. M. Fray Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo*, Madrid, por Maria de Quiñones, 1639, que afirma mesmo que algumas obras de Granada foram traduzidas para japonês. Cf. Artur Anselmo, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, B.N.L., 1940; João Frederico de Gusmão Arouca, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no séc. XVII*, Lisboa, BN, 2003.

[383] A título de exemplo, veja-se de Mário Martins, «Frei Luis de Granada e Jorge da Silva», in *Brotéria*, 44 (1947), pp. 159-166. De acordo com Maria Idalina Resina Rodrigues, o *Libro de la Oración y Meditación serviu de inspiração a Fr. Rodrigo de Deus para a composição dos seus Motivos Spirituaes* (…) e o *Compendio de Doctrina Christã*, o *Manual de Oraciones* e o *Memorial…* influenciaram a escrita do Jardim Espiritual (1632), de Fr. Pedro de Santo António (*op. cit.*, pp. 1450, 1461). Veja-se também Célia Maia Borges, «As obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica», in *Estudos Humanísticos. Historia*, n.º 8 (2009), pp. 135-149.

[384] Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 1960, p. 299.

[385] José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso, op. cit.*, pp. 302-303. Por sua vez, Maria Idalina Resina Rodrigues defende que o contacto de Fr. Luís de Granada com a corte

Fr. Luís de Granada passou grande parte da sua vida no convento de São Domingos, em Lisboa, onde compôs muitas das suas obras[386]; mas valerá a pena recordar que o dominicano esteve também muito próximo da esfera dos leigos: a título de exemplo, lembremos a sua grande proximidade e amizade com D. Elvira de Mendonça[387], cuja «Vida» escreveu[388], e a quem dedicou a «Primeira Parte» do *Guia de Pecadores* (1556), e com Milícia Fernandes[389], que foi sua filha espiritual e ama de uma senhora nobre, D. Cecília de Mendonça, comendadeira do mosteiro de Santos, em Lisboa.

Escrito em português, o *Compendio de Doctrina Christãa recopilado de diuersos autores que desta materia escreuerão,* seguido pelos *Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora*, foi editado, pela primeira vez, em 1559[390], por mandado e às

tornou-se mais próximo e relevante a partir do início da regência de D. Catarina. De facto, esta proximidade terá sido fulcral para que o religioso dominicano alcançasse um prestígio significativo – e talvez até mesmo proteção – na corte portuguesa, que, certamente, ter-lhe-ão permitido enfrentar determinados poderes, como, por exemplo, o Santo Ofício português (vol. II, p. 795 da tese): como é sabido, Fr. Luís de Granada foi acusado de "alumbradismo" (cf. José Sebastião da Silva Dias, tomo I (2.ª parte), pp. 595-597; Isaías da Rosa Pereira, «Frei Luís de Granada denunciado à Inquisição», in *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio Comemorativo*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses/Edições Távola Redonda, 1988, pp. 15-24) e algumas das suas obras foram incluídas no Index de Valdés, de 1559 (cf. Fr. Justo Cuervo, «Fr. Luis de Granada y la Inquisición», in *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, vol. I, Madrid, Libreria General de Victoriano Suárez, 1899, p. 738), mas não constaram dos diferentes índices portugueses de censura literária (cf. Artur Moreira de Sá, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, Lisboa, INIC, 1983). Cf. também: Ana Cristina da Costa Gomes, «Fr. Luís de Granada e os círculos de poder em Portugal: novos documentos», in *Revista Portuguesa de História do Livro*, Lisboa, Edições Távola Redonda, ano IX, n.º 18 (2005), pp. 41-83.

386 Cf. Alvaro Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia, op. cit.*, pp. 109 e sgs.; Fr. Raul de Almeida Rolo (O.P.), «A presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa», in *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada, op. cit.*, pp. 37-47.

387 Cf. D. Elvira de Mendonça era filha de D. João Alarcão, caçador-mor de D. João III, e de sua mulher, D. Margarida Soares. Casou com D. Fernão Martins Mascarenhas (filho de D. João Mascarenhas e de D. Margarida ou D. Leonor, filha de D. Vasco Coutinho, conde de Borba, e de D. Catarina da Silva), capitão de ginetes, comendador de Mértola e embaixador no Concílio de Trento, onde teve um papel muito ativo. Faleceu s.g. (cf. Manuel José da Costa Felgueiras Gayo, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, vol. XVII, Braga, Edição de Carvalhos de Basto, 1939, p. 9, e vol. XVIII, p. 80).

388 Cf. Fr. Luís de Granada, *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*, in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, edición critica y completa por Fr. Justo Cuervo, tomo XIV, Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, pp. 411-422.

389 Cf. Fr. Luís de Granada, *Vida de una devota mujer por nombre Melicia Hernandez natural de la villa de Castelo Blanco ama que fue de la señora Doña Cecilia de Meneses*, in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, ed. cit., tomo XIV, pp. 423-434; Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens ilustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas Conquistas*, tomo II, Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, 1657, pp. 70-72.

390 Impresso em Lisboa, em casa de Joannes Blávio de Agripina Colónia. Cf. Eduardo Javier Alonso Romo, «La obra portuguesa de Fray Luis de Granada», in *Cuadernos para investigación de la*

custas da rainha D. Catarina de Áustria, em razão do «zelo & desejo grande» que tinha «do adiantamẽto da virtude & religiam Christãa nestes reynos»[391]. A obra foi, posteriormente, traduzida para castelhano, por Fr. Enrique de Almeida (O.P.) e Fr. Juan de Montoya (O.P.), cujas versões foram editadas em 1595[392]. A obra é um tratado catequético, à imagem de tantos outros que circularam, ao longo do século XVI, pela Península Ibérica, através dos quais, como bem realçou Maria Idalina Resina Rodrigues, «procuravam os doutrinadores católicos travar a crescente expansão da heresia e corrigir a impreparação do clero e do laicado»[393]. O livro oferece ao leitor uma explicação exaustiva dos mistérios da Fé cristã, assim como dos Dez Mandamentos e dos sete sacramentos. Na folha de rosto, Fr. Luís de Granada declara que o seu texto resulta da recopilação do labor escrito de vários autores – e, de facto, assim o é, sendo São Bernardo um dos autores mais citados[394]: mas o *Compendio* revela-se tributário de outros tratados semelhantes, pois, como defende Maria Idalina Resina Rodrigues, «a sua fonte imediata são os *Treinta y Dos Sermones* (1558) do dominicano espanhol Fr. João de la Cruz, que, por sua vez, adaptam as *Institutiones Christianae* de Jacop Schoepper (1555). A outra influência facilmente detectável é a da *Suma de Doctrina Christiana* (1543) do Doutor Constantino Ponce de la Fuente»[395].

A obra encontra-se dividida em três partes: a «Primeira Parte» trata dos artigos da fé, a «Segunda Parte» debruça-se sobre os dez Mandamentos e os diversos tipos de pecados (mortais e veniais, contra o Espírito Santo, que clamam ao céu e alheios e participados) e a «terceira Parte» centra-se na problemática da oração e dos sete sacramentos. Tendo em conta esta estrutura, parece-nos possível afirmar que a obra se apresenta como uma espécie de manual – até mesmo uma espécie de *vade mecum*… – e, como bem sublinhou Maria Idalina Resina Rodrigues, «é um ajustamento ao dia-a-dia na

---

literatura hispánica, n.º 29 (2004), pp. 63-80. Lembremos que a D. Catarina dedicou Fr. Luís de Granada a Segunda Parte del Libro llamado Guia de Peccadores (1557) e a tradução do *Libro de S. Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual: enel qual se descriuẽ treinta Escalones, por dõde pueden subir los hõbres a la cumbre dela perfection* (1562).

[391] Fr. Luís de Granada, *Compendio*, «prólogo».

[392] Fr. Justo Cuervo faria uma nova tradução da obra, que saiu no tomo XIII das *Obras de Fray Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, Madrid, Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez de Fuentenebro, 1906.

[393] Maria Idalina Resina Rodrigues, «Luis de Granada», in *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, INCM, 1994, p. 163.

[394] Como realçaram Maria de Lourdes Belchior e José Adriano de Carvalho, a presença de São Bernardo entre as leituras continuou a enformar a espiritualidade portuguesa de finais do século XV e do século XVI. Cf. «Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa», in *Antologia de Espirituais Portugueses* (apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão), INCM, 1994, p. 14.

[395] Maria Idalina Resina Rodrigues, «Luis de Granada», *op. cit.*, p. 164.

paz interior e na atenção ao próximo que abertamente está em causa»[396]. Mas parece-nos legítimo perguntar se esta obra não estaria também direcionada para um clero «menos preparado», de modo a auxiliá-lo no desempenho do seu múnus…

No prólogo «Ao Christam Lector», Fr. Luís de Granada mostra-se preocupado e dirige-se, muito especialmente, à «gente rustica & popular», que, em «diversas partes», está «quasi toda a vida sem luz, sem doutrina, & sem ouuir palavra de Deos: que he viuer em treuas, & na regiã da sombra da morte». Deste modo, o religioso dominicano pretende, com esta obra, oferecer o seu contributo no domínio da pastoral e da catequese:

> Pera isto me pareceo que os tẽpos nam dauã outro mais cõueniente remedio, que em lugar de sermam, ler os Domingos & festas acabado o Euãgelho da missa mayor hũ pedaço de bõa doctrina, que em algũa maneyra suprisse esta falta: porque ainda que nam yguala a palavra morta cõ a viua, todauia he gradíssima luz e consolaçã pera nossas almas», tentando, assim, imitar o exemplo de alguns religiosos e «prudentes Prelados» que, em Espanha, «em suas ygrejas assi o prouerão», «e porque me parecia cousa impropria nas festas principaes do anno ler esta comum doctrina sem dizer cousa algũa que armasse cõ o mysterio da festa, & que desse conta ao pouo que aquelle dia a ygreja celebraua: por isto me pareceo que seria cousa muy conveniente, acrecẽtar a elle algũs breues & deuotos sermões das festas principaes do anno, que tratassem breuemente algũa cousa que tocasse aa festa.

Mas é importante notar que Fr. Luís de Granada enfileira ao lado de outros autores, como Pedro Malon de Chaide ou Diego Pérez de Valdivia, que vinham tecendo acérrimas críticas à leitura de obras profanas, nomeadamente dos livros de cavalaria, mas também da prosa de ficção em geral, consideradas «perigosas», muito especialmente para os jovens e as mulheres, que deveria ser substituída pela de obras de espiritualidade ou de devoção, como este *Compendio*: «aproueitate destes trabalhos, & deixadas as escrituras & liuros de caualarias profanas lee este liuro da caualaria celestial, onde aprendas a seruir & militar a teu Rey soberano, & triumphar das pompas & vaidades do mundo».

Logo no início da obra, Fr. Luís de Granada constata e lamenta a ignorância dos cristãos, que vivem como «homẽs encãtados»[397] no que diz respeito à doutrina católica, ao contrário dos muçulmanos e judeus, que, a seu ver, são mais conhecedores dos princípios da sua fé. Todavia, como defende o

[396] Maria Idalina Resina Rodrigues, «*Treze sermões: letras portuguesas de um pregador ibérico*», in *Revista Portuguesa de História do Livro*, ano IX, n.º 18 (2005), p. 250.

[397] Fr. Luís de Granada, *Compendio*…, *op. cit.*, f. 4 r.

religioso dominicano, existem «armas» que ajudam a combater essa lacuna, a saber, a palavra de Deus e a Sua doutrina essa lacuna:

> Pois quaes sam as armas da cauallaria Christãa, qual a espada spiritual que corta os vicios, senam a palavra de Deos, e a bõa doctrina. Com que outras armas pelejou nosso capitam no deserto com o immigo, senam repetindo a cada tentaçam hũa palavra da escritura duina. Pois estas armas nos tem roubado hoje em muytas partes do pouo Christão nossos immigos, e deyxado em lugar dellas as armas de sua milícia, que sam os liuros torpes e profanos da cauallaria do diabo.[398]

Ao longo deste capítulo, Fr. Luís de Granada insiste na centralidade da palavra de Deus, na medida em que «ressuscita os mortos, regenera os viuos, cura os enfermos, cõserua os sãos, alumia os cegos, acẽde os tíbios, farta os famintos, efforça os fracos, alegra os tristes, e anima os desesperados. Finalmẽte ella he aquelle manna celestial que tinha as virtudes e sabores de todos os manjares»[399]. Tendo em conta esta moldura, o religioso dominicano não hesitou em escrever uma obra que explicasse as quatro partes que constituem a doutrina – artigos da fé, mandamentos, oração e sacramentos – de modo a que o leitor possa compreender «o que deue a Deos polo beneficio do baptismo, e da redẽpçã, e do sanctissimo sacramẽto»[400].

Na primeira parte da obra, Fr. Luís de Granada procede a uma explicação que poderemos considerar cabal dos artigos da fé, cuja importância é sublinhada neste excerto:

> Isto summariamente cõtẽ o symbolo da fe, quãdo trata da grãdeza de Deos, de sua omnipotẽcia, dos benefícios da criaçã, gouernaçam, e redempçam do mũdo, da incarnaçam, nascimẽto, payxã, resurreyçam, e ascẽsam de Christo, e de sua vinda a julgar o mundo, das penas dos mãos, e galardam dos bõos: que sam os principaes estímulos e motiuos que a religiam Christãa tem pera nos persuadir e mouer a bem viuer.[401]

E Fr. Luís não esconde um desabafo:

> Quando me ponho a cuydar as grades adversidades que tem vindo aa Christandade por nossos grandes pecados: as cegueyras que tem procurado introduzir o demonio: a diversidade de doctrinas que vemos e temos visto: as porfias e differẽças dellas: conheço que per

[398] Fr. Luís de Granada, *Compendio…*, *ob. cit*, f. 1 v.
[399] Fr. Luís de Granada, *Compendio…*, *ob. cit*, f. 3 v.
[400] Fr. Luís de Granada, *Compendio…*, *ob. cit*, f. 4 r.
[401] Fr. Luís de Granada, *Compendio…*, *ob. cit*, f. 5 r.

> singular beneficio e misericordia diuina se tẽ conservado a pureza desta verdade: e nam tem permittido Deos que o poder de tãta cõfusam e escuridade offuscasse a luz desta doctrina.[402]

Só a doutrina ensinará o cristão a «sentir o beneficio da redempçam que do filho de Deos receberão, e o grande e excessiuo amor, que antes que nascessem lhes teue e quanto os amaraa sempre se conseruarẽ naquella limpeza que elle lhes comunicou com seu sangue»[403].

A primeira parte da doutrina cristã é constituída pelo Credo de Niceia. Na sua exposição, Fr. Luís de Granada exalta a figura de Cristo, Filho de Deus, consubstancial ao Pai, enquanto Redentor da humanidade e, portanto, garante da nossa salvação e da «consolaçam perpetua», que, todavia, depende da crença, esperança e confiança em Deus. Tendo em conta o relevo que a figura de Cristo adquire no contexto da Redenção, Fr. Luís de Granada tenta, através da sua exposição, explicar ao cristão a importância do mistério da Trindade, que, passa, em boa medida, pela afirmação da consubstancialidade de Cristo, «nosso rey (de quẽ estaa escrito que reynaraa na casa de Jacob pera sempre, que he na ygreja Christãa)»[404], em relação ao Pai[405]. Por outro lado, Granada insiste na função importantíssima que o sangue derramado por Cristo assume, pelo qual «fomos muyto mais seus que o escrauo cõprado e resgatado por dinheyro he de seu senhor»[406]. Com efeito, Cristo foi o «medianeyro antre Deos yrado, e os homẽs culpados e merecedores de grande castigo», pois para que a intercessão «com Deos» fosse «mais efficaz e com os homẽs mais seruente: conuinha que este medianeyro fosse dambas as naturezas diuina e humana»[407].

Pelo mistério da Encarnação, Cristo foi feito «verdadeyro homẽ» e, nessa condição, «morreo por nos, sendo sentẽciado per Poncio Pilato, e foy posto em hũa sepultura, como verdadeyramente morto», porque, deste modo, quis Deus «que os homẽs fossem remedeados, e elle satisfeyto da offensa que lhe tinham feyto, per via de hũ preço inestimauel de hum sacrifício grandissimo, e de infinito valor, que fosse paga e satisfaçam pera elle»[408]. Três dias após a Sua morte, Cristo «do sepulchro fechado sayo todo viuo», «vencedor gloriosissimo da morte e do demonio, do peccado e do inferno: e assi foy declarado por filho de Deos todo poderoso»[409]: com efeito, «per elle fomos remidos e

[402] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 6 r.
[403] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 7 r.
[404] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 17 r.
[405] Cf. Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 16 r.
[406] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 17 r.
[407] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 18 r.
[408] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 21 r.
[409] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 24 v.

postos em liberdade, e reconciliados aa amizade de Deos, e justificados»[410]. Com efeito, ao longo do texto, Fr. Luís de Granada insiste na importância do significado da Redenção, que «per primeyra e principal autoridade he da Trindade sanctissima»[411], da misericórdia divina[412] e do sangue «de nosso Redẽptor», pelo qual «poode hũ alcãçar perdam de todos seus pecados, por muytos que tenha feytos, y maa vida que haja viuido: e que poode tornar aa amizade e graça do Senhor, a qual perdera polo peccado»[413] e esperar a «resurreyçam da carne»[414].

Na segunda parte da obra, Fr. Luís de Granada procede a uma explicação do Decálogo, exortando, deste modo, os leitores à sua prática, de modo a viverem cristãmente, de acordo com a lei de Deus, e a evitarem cometer os vários e diversos pecados, que comprometeriam o alcance da salvação eterna: como sublinha Granada, Deus quer

> que antre todalas cousas tenhamos o coraçam limpo, e depois as palavras, e as obras, e a vida toda. Quer que nelle soo esperemos, a elle soo amemos com todo nosso entendimento, com toda nossa vontade, e com todas nossas forças. […] E sobre tudo isto quer que todas estas cousas estem tam arreygadas e assentadas em nosso coraçam, que nem morte, nem vida, nem honrra nem deshonrra, nem todas as promessas e ameaços do mundo sejam parte pera nos fazer trespassar hum de seus mandamentos. Quer finalmente que sejamos sanctos como elle o he: e que posto que nosso viuer seja na terra, os costumes e a vida seja toda celestial: pera que assi mereçamos ser filhos de Deos, ymitadores de sua vida, e herdeyros de sua gloria.[415]

Na terceira parte da obra, Fr. Luís de Granada começa por tratar a problemática da oração, sublinhando a necessidade e importância desta prática na progressão de um itinerário espiritual. Segundo o dominicano, «nã he outra cousa a oraçam senam hũ piadoso affecto de nossa alma pera com Deos, com o qual pedimos as cousas que pera nossas almas, ou de nossos próximos sam saudauees. Esta he hũa das obras mais importãte aa vida humana, e mais encomẽdada nas escrituras sagradas, e a que se prometẽ mores promessas»[416]: com efeito,

---

[410] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 25 r.

[411] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 33 r.

[412] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 19 r., 23 r.-23 v., 28 v.

[413] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 36 v.

[414] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 37 r. No entanto, como adverte Fr. Luís de Granada, «assi como ha gloria pera os bõos, assi tambẽ ha castigo pera os maos» (*op. cit.*, f. 40 v.).

[415] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 112 v.

[416] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 115 r.

> este he hum dos mores remedios que a diuina prouidencia ordenou pera nossa miseria: pera por elle nos applicar o fauor e beneficio da redempçam de Christo. Porque he tanta a miseria do homem, e tãto seu afrouxar no bem, e seu recair no mal, que ainda que da parte de Deos já estee ganhado e aparelhado todo nosso bem: todauia he necessario hum continuo trabalho e cuydado pera a applicaçam e vso deste bem. E este he a oraçã.[417]

Ao longo dos capítulos seguintes, Granada vai fornecendo ensinamentos e conselhos relacionados com a prática da oração: neste sentido, haverá que ter em conta que «a principal desposiçam que pera orar se requere, he grande conhecimento que o homem ha de ter de suas faltas, de suas pouquidades e misérias: e ainda desconfiar de suas proprias forças e confessar sua grande inhabilidade e pobreza»[418]; o cristão deverá orar com «attençam e reuerencia»[419], recolhimento e paciência[420]; a oração deverá ser acompanhada e solidificada por meio do jejum, da esmola e das obras de misericórdia[421].

A explicação e os comentários ao *Pater Noster*, que reflectem, inequivocamente, a leitura e a influência da *Suma de Doctrina Christiana,* do Doutor Constantino Ponce de la Fuente, ocupam uma parte muito significativa nesta «Terceira parte» da obra. Fr. Luís de Granada começa por lembrar que o *Pater Noster* nos «ensinou o mesmo Filho de Deus, na qual estaa comprehendido tudo o que se ha de pedir. E ter elle composto esta oraçam, e ordenado as palavras della, acrecenta muyto nossa confiança. Porque muy cofiados conuem que apareçamos na presença do Padre, pois podemos alegar que seu amado filho nos manda a elle»[422].

Como referimos anteriormente, no mesmo volume foram incluídos os *Treze Sermões,* examinados por Fr. Francisco Foreiro e destinados a «suprirem em algumas paróquias as homilias originais, com a necessária adequação às circunstâncias e às possibilidades dos pregadores»[423] e que têm, como propósito imediato, a «edificação e proueyto da gente sem letras». Ao longo do texto, F. Luís de Granada revisita as principais festividades do ano, ordenadas de acordo com o calendário civil e não pelo litúrgico, começando na Circuncisão e terminando na Natividade de Cristo. A tónica dos sermões oscila entre o comprazimento espiritual, decorrente da confiança na salvação eterna, e a dor e o sacrifício, indissociáveis de uma vivência cristã que se

---

[417] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 115 v.

[418] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 116 r.

[419] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 116 v.

[420] Cf. Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 117 r.

[421] Cf. Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 127 r.-130 r.

[422] Fr. Luís de Granada, *Compendio…, op. cit.*, f. 119 r.

[423] Maria Idalina Resina Rodrigues, «Luis de Granada», *op. cit.*, p. 164; Aníbal Pinto de Castro, «Da prática parenética à teoria retórica em Fr. Luís de Granada», in *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588), op. cit.*, pp. 37-54.

pretende perfeita. O vocabulário utilizado, a quase ausência de rebuscadas figuras estilísticas, o tom persuasivo e o apelo aos afectos que perpassam pelos sermões permitem-nos perceber que, ao compô-los, Fr. Luís de Granada tinha em vista um público muito alargado e diverso. O projecto salvífico de Cristo, explanado ao longo dos vários episódios relacionados com a Sua vida, extraídos, na sua maioria, do Evangelho de São Lucas, e recordados ao longo dos sermões, mostram, de forma inequívoca, a divina bondade para com os homens, mas reclama a sua gratidão e crença na Redenção.

O primeiro sermão intitula-se «Sermam na festa da Circuncisam do Senhor». O religioso dominicano começa por realçar que, logo oito dias após o seu nascimento, Cristo iniciou o «officio de Redemptor, que he, padescer trabalhos, & derramar sangue por meu remedio»[424]. Fr. Luís de Granada chama a atenção para o compadecimento que nos deve causar a dor da Virgem e do Menino Jesus: mas, como sublinha o autor, este sangue derramado por ocasião da Circuncisão é uma relíquia que, como é sabido, está estreitamente relacionada com o culto do Santo Prepúcio[425]:

> O esposo de sangue, e Rey de gloria desposado com a natureza humana: quam grande foi o amor que tiueste pera com os homẽs, e o rigor pera contigo, pois tam cedo quiseste por elles ensangoentar tua carne, e experimentar os fios da espada, que depois hauia de acabar tua vida. O sol de justiça, arrebolado pela manhãa e aa tarde, isto he no nascer e no morrer tincto e rubricado com sangue. Dizem que os arreboles da manhãa, sam sinaes dagoa na tarde: pois logo que significam esses arreboles da manhãa, quero dizer, esse sangue da Circuncisam, senam a grande chuyva do sangue que hauia de hauer aa tarde: quando rasgadas todas as veas e fontes de teu sacratíssimo corpo, per todas partes chouesses sangue. Mas os arreboles da tarde, nam sam ja sinaes de chuyua (como os da manhãa) senam de serenidade: e verdadeyramente assi o foram: pois acabado o martyrio de tua payxam, com tua morte destruyste nossa morte, e com os arreboles de teu sangue, desfizeste as neuoas de nossos males.[426]

Neste sentido, Granada cita São Bernardo, o que, de resto, é uma constante ao longo de todo o texto: «Na Circuncisam do Senhor temos que amar, e que ymitar, e de que nos marauilhar. Porque veyo o Saluador ao mundo, nam soo pera nos remir com seu sangue, senam tambem pera nos ensinar com sua doctrina, e nos instruir com seu exemplo»[427].

---

[424] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 1 r.

[425] Cf. Louis Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien, tome II: Iconographie de la Bible. II. Nouveau Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, pp. 257-258.

[426] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 1 v.

[427] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 1 v.

Ao ser circuncidado, Cristo «veyo aparecer muyto menor que os homẽs: pois nam soo tomou aqui forma de homem, senam tambem de peccador»: deste modo, Fr. Luís exalta a humildade do Redentor, que, apesar da sua condição divina, quis «parecer culpado, o que era espelho de innocencia e desterro de toda culpa»[428]. Depois de circuncidado, puseram ao menino o nome de Jesus, «que quer dizer Saluador», como já havia sido revelado a José, por meio de um sonho, em que um anjo profetizou que aquele salvaria «a seu pouo de seus peccados»[429]:

> De maneira que quando o Christão ouue este nome, ha de representar em seu coraçom, hum Senhor tam poderoso, tam misericordioso, tam fermoso, e de tam grandes feytos, que dissipa todo o exercito do demonio, que despeja de suas forças a morte, que poem silencio ao peccado, que tira a jurdiçam ao inferno, que liura os que estam catiuos em mãos destes tyrannos, e os alimpa da fealdade de suas cadeas, e os restitue em tanta fermosura, que os olhos de Deos se affeyçoam a elles, e os abraça sua bondade, e os faz reynar eternalmẽte consigo.[430]

O segundo sermão incluído na obra, intitulado «Sermam na festa da adoração dos Reys», reforça o sentido de alguns aspetos aflorados no texto que o antecede. Ainda que sobre a historicidade da visita e da adoração dos Reis Magos paire alguma incerteza, este episódio é convocado por Fr. Luís de Granada para exaltar a figura de Cristo como sendo o Redentor e, como sublinha o religioso dominicano, os Magos vindos do Oriente «sabiam quam bemauenturados hauiam de ser os olhos que o vissem», tendo-lhe, por isso, oferecido ouro, incenso e mirra: deste modo, Granada procura persuadir o leitor a, por sua vez, oferecer a caridade e outras virtudes ao Salvador. Este quadro só ficará completo se se acrescentar a alegria da Virgem Maria, «vendo as lagrimas, os presentes, a deuaçam, e a fe daquelles sanctos varões. E vendo ja começar a estender-se o reyno de Deos que o Anjo lhe denunciara e prenosticarse com aquelles tam prosperos princípios a gloria de Deos, e a saluaçam dos homẽs, que ella tanto desejaua»[431].

O sermão seguinte, intitulado «Sermam na festa da Purificaçam de nossa Senhora, e da appresentaçam do minino Jesus no templo», inscreve-se na linha dos episódios relacionados com a natividade e a infância de Cristo. Neste texto, Fr. Luís de Granada estabelece um paralelismo entre o momento

[428] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 2 r.
[429] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 2 v.
[430] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 3 r.
[431] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 5 v.

da Circuncisão, no qual Cristo derrama, pela primeira vez, o Seu sangue, e o da Paixão, em que o mundo foi remido com as Suas cinco chagas[432].

> Entra pois a Virgem no templo material pera offerescer o templo viuo e spiritual que leuaua em seus braços. O marauilhosa nouidade. Offerescese templo no templo: offerescese Deos a Deos: appresentase ante Deos, o que nunqua se apartou de Deos: he remido por cinquo siclos, o que he redempçam de todolos homẽs: he offerescido per mãos da Virgem, o que he oferta de todo mundo.[433]

Na moldura da redenção da humanidade, inscreve-se também o «Sermam na festa da annunciaçam de nossa Senhora», na medida em que o mistério da Encarnação «quam cõueniente meyo foy pera nossa saluaçam, que assi como por hum homem entrara a perdiçam no mundo: assi por outro nos entrasse o remedio: e assi como pola soberba de hum homem, que sendo homem desejou ser como Deos, fomos todos condennados: assi pola humildade doutro nouo homem, que sendo verdadeyro Deos se fez verdadeyro homem, fossemos todos repayrados»[434].

Por sua vez, o «Sermam na festa da resurreyçam de nosso Redemptor» completa o sentido dos textos antecedentes, pois, nas considerações tecidas por Granada, foi neste dia que Cristo «acabou a mais excellente de suas obras: que foy a obra de nossa redençam»[435]. Este sentido é reafirmado no «Sermam na festa da Ascensam de nosso Saluador», no qual o religioso dominicano lembra que o

> nosso Saluador» é «verdadeyra aruore de vida: e que tudo quanto neste mundo fez e disse, tudo foy pera nos dar vida. Veyo a este mundo pera nos alumiar com sua doutrina: conversou com nosco pera nos enformar com seu exemplo: morreo por nos pera nos remir com seu sangue: foy sepultado no sepulchro pera vencer nossa morte: desceo aos infernos pera prender e saquear nossos aduersarios: resurgio depois de morto pera nos dar testemunho e esperança de nossa resurreyçam: sobio aos ceos pera nos abrir o caminho pera elles: e enuiounos dahy o spirito sancto, pera que mediante a virtude deste spirito nos fizesse spirituaes e sanctos, e pera que nos guiasse neste caminho do ceo.[436]

[432] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 11 r.
[433] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 11 r.
[434] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 14 V.
[435] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 18 v.
[436] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 24 v.

Este episódio só adquire todo o seu sentido com a descida do Espírito Santo, prometida por Cristo nos Evangelhos, sobre a Virgem Maria e os apóstolos, que, na interpretação de Fr. Luís de Granada, constitui o mais alto mistério, sendo aquele com o qual mais se alegra[437]:

> Porque assi como por nos abayxou do ceo, assi pera nos nasceo, viueo, morreo e resurgio, e ainda sobio aos ceos (como estaa já declarado) porque em todos estes passos e misterios sempre obrou nossa saluaçã. E porque toda nossa saluaçam he ter ao spirito sancto, segue-se que este era o fim que Christo pretendia em todas suas obras.[438]

Como reitera Granada, esta foi obra «para a nossa santificação»[439], que reflete a bondade e o amor de Deus[440]. O homem junta-se a Cristo através do Santíssimo Sacramento, na medida em que a graça da Redenção se comunica por este meio[441].

O «Sermam na festa da Concepçam da sacratissima Virgem nossa Senhora» consagra a figura de Maria enquanto «chave» e «princípio de nossa redempçam»[442], na medida em que nela encarnou o Verbo divino, enquanto que o «Sermam na festa do Nascimento de nosso Redemptor» acentua, em um tom doce e devoto, este mistério, em que «nos amanhesceo o dia da redempçam, da reparação antiga, e da felicidade eterna»[443], do qual «pendia a saluaçam do mũdo, o repayro do ceo, a victoria do Demonio, o triumpho da morte, do inferno, e do peccado»[444].

Por tudo isto, estas obras de Fr. Luís de Granada não se afastam de outras congéneres da mesma época, que acentuam a dimensão pecadora do Homem, face à bondade e à grandeza de Deus e à reparação salvífica de Cristo.

---

[437] Cf. Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 27 r.
[438] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 26 v.
[439] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 27 v.
[440] Cf. Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 27 v.
[441] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 35 r.
[442] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 45 v. e f. 48 v.
[443] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 49 v.
[444] Fr. Luís de Granada (O.P.), *Treze Sermões…, op. cit.*, f. 50 r.

2.4. Entre a ascese e a doçura: as *Meditações e Homílias sobre alguns Mysterios da Vida de Nosso Redemptor e sobre alguns Lugares do Sancto Evangelho* do Cardeal D. Henrique

Paula Almeida Mendes

Filho de D. Manuel I e de sua segunda mulher, D. Maria, o cardeal-rei D. Henrique (31/01/1512 – 31/01/1580) é conhecido não só devido aos altos cargos eclesiásticos que ocupou (legado *a latere*, inquisidor-geral, arcebispo de Braga, Évora e Lisboa e cardeal), mas também pelo facto de, inesperadamente, ter sido rei de Portugal, entre 1578-1580, na sequência do desaparecimento do seu sobrinho-neto, D. Sebastião, no desastre de Alcácer-Quibir[445]. Mas a sua importância e atuação não se fizeram sentir apenas nos domínios religioso[446] e político: com efeito, D. Henrique exerceu também um importante papel no contexto cultural da sua época, marcado pelo Humanismo[447], como bem ilustram o seu patrocínio às artes e às letras e a fundação, por sua iniciativa, da Universidade de Évora.

No entanto, o retrato deste prelado não ficaria completo se conservássemos no esquecimento a sua faceta de autor de obras que se inscrevem no filão

[445] Sobre D. Henrique, veja-se: Amélia Polónia, *D. Henrique: o cardeal rei, Lisboa*, Círculo de Leitores, 2005. Leia-se também: José de Castro, *D. Sebastião e D. Henrique*, Lisboa, União Gráfica, 1942; Amélia Polónia, *O Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*, Porto, Edição do Autor, 1989, dissertação apresentada para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica Científica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Idem, «Espaços de intervenção religiosa do Cardeal Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição», separata de *Em torno dos espaços religiosos monásticos e eclesiásticos. Colóquio de Homenagem a Fr. Geraldo Coelho Dias*, Porto, Universidade do Porto/Instituto de História Moderna, 2005, pp. 17-37.

[446] Valerá a pena lembrar que o Cardeal D. Henrique empenhou-se fortemente na aplicação dos decretos tridentinos, em Portugal, tendo mesmo mandado imprimi-los, em 1564. Cf. Marcelo Caetano, *Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal*, separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. 19 (1965), e Amélia Maria Polónia da Silva, «Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553», *Revista da Faculdade de Letras: História*, série II, vol. VII (1990), pp. 133-144; José Pedro Paiva, «A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas», in *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos* (coord. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva), Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2014, pp. 13-40.

[447] Vejam-se os vários estudos reunidos em *L'Humanisme portugais et l'Europe. Actes du XXIe Colloque International d'Études Humanistes (Tours, 3-13 Juillet 1978)*, Paris, FCG/Centre Culturel Portugais, 1984; Manuel Augusto Rodrigues, «Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal», separata de Revista de História das Ideias, vol. III, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias/Faculdade de Letras, 1981.

da literatura de espiritualidade[448], materializada nas *Meditações sobre a Oração do Pater Noster*, cuja e*ditio princeps* data de 1557, e que, a partir de 1577, circula integrada na terceira edição das *Meditações e Homílias sobre alguns Mysterios da Vida de Nosso Redemptor e sobre alguns Lugares do Sancto Evangelho que fez o Sereníssimo e Reverentíssimo Cardeal D. Anrique &c. por sua Particular Deuação*, que conheceu várias edições e traduções[449], testemunhando, deste modo, um sucesso significativo no universo editorial português, para o qual muito terá contribuído o facto de Fr. Luís de Granada, célebre autor de obras de espiritualidade, ter obtido autorização para a sua publicação e ter sido o seu prefaciador[450], e na paráfrase sobre o salmo 41, *Misericordiam et Judicium cantabi tibi Domine*, que se pensa nunca ter sido impresso. Em 1577, foi também editada uma refundição da *Chronica dos feitos, vida e morte do Infante Santo D. Fernando* (Lisboa, por Antonio Ribeiro), emendada e corrigida por Jerónimo Ramos, O.P., dedicada ao cardeal D. Henrique. De facto, o cardeal D. Henrique foi um ilustre dedicatário, não só de obras religiosas ou de espiritualidade e/ou devoção, mas também de obras «profanas», como, por exemplo, a comédia *Os Estrangeiros*, de Sá de Miranda; mas, de resto, convirá lembrar que D. Henrique teve uma formação humanista, a cargo de mestres como Nicolau Clenardo[451], Pedro Nunes[452] ou

[448] Cf. Diogo Barbosa Machado, «D. Henrique», in *Bibliotheca Lusitana*, tomo II, Coimbra, Atlântida Editora, 1966, pp. 436-441; Nuno Miguel Magarinho Bessa Moreira, *Cardeal D. Henrique: um pensamento em acção* (1539-1578), Porto, FLUP, 2004, dissertação de mestrado em História Moderna; José João Alves Dias, *Cardeal D. Henrique: 1512-1580: obra impressa*, Lisboa, BN, 2012. Para uma panorâmica geral sobre a literatura de espiritualidade nesta época, veja-se Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Espiritualidade (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193; Zulmira C. Santos, «Literatura religiosa (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 125-130.

[449] Da primeira edição desta obra, impressa em Évora, em caracteres góticos, não se conhecem exemplares. Este texto seria reeditado em Lisboa, em 1574 e em 1577. A obra foi traduzida para latim, por Fr. António de Sena (O.P.), por instância de Francisco Giraldes, embaixador de Castela na corte inglesa, tendo-lhe acrescentado o *Tratado dos Tres votos essenciaes da Religião*, escrito por Fr. Humberto de Romanis (O.P.) (Lovanii, *apud* Servatium Sassenium, 1575). Os jesuítas de Évora fariam nova tradução deste texto, que saiu com o título seguinte: *Meditationes, & homiliae in aliqua mysteria Salvatoris, & in nonnulla Evangelii loca, quas sibi privatim conscripsit Serenissimus, & Reverendissimus Cardinalis D. Henricus potentissimi, ac invictissimi Emmanuelis quondam Portugallia Regis filius*, Olyssipone, *apud* Franciscum Correa, 1576; nesta edição, foram também incluídas as *Meditaçoens sobre a Magnificat e Oração Dominical*, que foram traduzidas em latim por D. Jerónimo Osório.

[450] Seguimos a edição de 1577.

[451] Cf. Manuel Gonçalves Cerejeira, *Clenardo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1926.

[452] Lembremos que Pedro Nunes dedicou a D. Henrique o *Libro de Algebra en Arithmetica y Geometria*, Anvers, en casa de los herederos d'Arnoldo Birckman, 1567.

Aires Barbosa, que, como é sabido, estimulava o gosto por géneros legados pela Antiguidade clássica[453].

A historiografia de pendor hagiográfico, como, por exemplo, a *Historia de las Virtudes y Oficio Pastoral del Srmo. Cardenal Don Enrique Arzobispo de Évora que después fue gloriosíssimo rey de Portugal*, composta por Fr. Luís de Granada[454], legou-nos um retrato de D. Henrique, «religiosissimo Principe» «de tanta cualidad», pautado, sobretudo, pela excepcionalidade das suas virtudes pastorais e pessoais, destacando-se, nestas, pela sua contínua e extremada oração, penitência, prudência, humildade, caridade e castidade. Também o Doutor Francisco de Monzón, na dedicatória dos seus *Avisos espirituales* (1563)[455], dirigida ao cardeal D. Henrique, compara-o ao rei David, devido às suas virtudes, exaltando-o, de igual modo, como «perfeito pastor» das suas «ovelhas» e «verdadeiro sacerdote euãgelico»[456].

As *Meditações*, à semelhança de muitos outros textos produzidos pelos mesmos anos e até mesmo posteriormente[457], refletem os renovados rumos da espiritualidade pós-tridentina, tributária, em larga medida, da *Devotio moderna*[458], sintetizada na *Imitação de Cristo*: com efeito, a tónica é colocada

---

[453] Tendo em conta esta moldura, D. Henrique deverá também ter sido leitor de «espelhos de príncipes», cuja fortuna remontava à Antiguidade Clássica, que, como é sabido, exerceram um papel extremamente relevante na formação pedagógica e intelectual ao longo do século XVI. Sobre este assunto, veja-se: Nair de Nazaré Castro Soares, *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994; Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994.

[454] Obra dedicada ao cardeal Alberto, arquiduque de Áustria, em que o autor exalta, sobretudo, as suas «heroicas virtudes y las obras que hizo en utilidad y provecho común de la Iglesia», que, a seu ver, constituem um alto exemplo a ser imitado por todos os prelados. Cf. Fr. Luís de Granada, *Historia de las virtudes y oficio pastoral del Srmo. Cardenal Don Enrique arzobispo de Évora que después fue gloriosíssimo Rey de Portugal*, in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo* (edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo, O.P.), tomo XIV, Madrid, Imprenta de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro, 1906, pp. 367-397.

[455] Impressos em Lisboa, por João Blávio.

[456] Cf. Doutor Francisco de Monzón, *Avisos espirituales, op. cit.*, «dedicatória».

[457] Sobre esta vasta produção e difusão do livro religioso na Época Moderna, veja-se: Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Espiritualidade (Época Moderna)», in *op. cit.*, pp. 187-193; Zulmira C. Santos, «Literatura religiosa (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal,* in *op. cit.*, pp. 125-130; João Francisco Marques, «A Palavra e o Livro: o livro religioso», in História Religiosa de Portugal (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II (coord. de João Francisco Marques e António Camões Gouveia), Lisboa; Círculo de Leitores, 2000, pp. pp. 125-130; José Adriano de Freitas Carvalho, *Lectura espiritual en la Península Iberica (siglos XVI-XVII)*, Salamanca, SEMYR, 2007.

[458] Maria de Lourdes Belchior; José Adriano de Freitas Carvalho, «Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa», in *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, INCM, 1994, pp. 11-23. Sobre a Contrarreforma e os seus antecedentes, veja-se: José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 1960; Alvaro Huerga, «La vida cristiana a los siglos XV-XVI», in *Historia de la Espiritualidad. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romântica y contemporânea*, vol. II, Barcelona, Juan Flors,

na importância da oração mental (meditação e contemplação), no sentido de uma piedade interiorista e de uma relação afetiva com Deus, que muito passa pela meditação na Paixão de Cristo, compondo uma moldura ascética devedora de S. Bernardo e de S. Boaventura[459], mas tributária também da influência dos «místicos do Norte»[460] e do franciscanismo[461] e, parece-nos, até mesmo de Erasmo e da sua «filosofia Christi», sistematizada, por exemplo, no *Enchiridion militis christiani*[462]. Com efeito, o texto do cardeal D. Henrique reflete a influência de todas estas correntes, na medida em que é travejado pelo ascetismo e a devoção afetiva. Mas a espiritualidade do cardeal D. Henrique, cuja corte foi, de acordo com Silva Dias, «na década de 1550 a 1560, um dos centros da alta espiritualidade portuguesa»[463], parece ser também marcada, em larga medida, pela influência da Companhia de Jesus, sobretudo no que diz respeito à concretização de um programa espiritual centrado na Paixão de Cristo, que, apesar das diferentes ramificações, se foi afirmando e definindo a partir do início da Época Moderna, em torno de uma ideia fundamental, que defendia a necessidade de sofrer por Cristo o que Cristo sofreu pelos homens, bem patente nos *Exercícios Espirituais,* de Santo Inácio de Loyola, que, como é sabido, colocavam a tónica na importância da penitência no processo de conversão e arrependimento: de resto, bastará lembrar que o padre jesuíta Leão Henriques foi seu confessor desde 1556 e esta proximidade terá, certamente, contribuído para que D. Henrique fosse concretizando um programa ascético escorado, em boa medida, no sofrimento físico. Com efeito, alguns testemunhos, como o do jesuíta António Franco, mostram-nos um D. Henrique voltado para a penitência e

1969, esp. pp. 15-139; Jean Delumeau, *Naissance et affirmation de la Reforme*, Paris, PUF, 1973; Jean Delumeau e Monique Cottret, Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris, PUF, 1996; Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade», in *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38; João Francisco Marques, «A palavra e o livro: o livro religioso», in *História Religiosa de Portugal, op. cit.*, vol. II, pp. 419-442.

[459] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Das edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII»: semântica de uma influência na história da espiritualidade portuguesa», in *Archivo Ibero-Americano: Revista Franciscana de estudios Históricos*, ano XLVII, n.º 185-188 (1987), pp. 131-159.

[460] Robert Ricard, «L'influence des "Mystiques du Nord" sur les spirituels portugais du XVIe et XVIIe siècle», in Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1970, pp. 205-221.

[461] Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento, op. cit.*, p. 269.

[462] Jean-Pierre Massaut, «Humanisme et spiritualité chez Érasme», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fascicules XLVI-XLVII, Paris, Beauchesne, 1969, cols. 1006-1028; Marcelino Menéndez Pelayo, «El erasmismo en Portugal», in *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. I, Madrid, BAC, 1965, pp. 766-782; José V. de Pina Martins, *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1973; Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 1995.

[463] José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento…, op. cit.*, p. 433.

para a mortificação, parecendo, deste modo, que a via do sofrimento é, para ele, um meio privilegiado para se aproximar de Deus[464].

Mas o cardeal D. Henrique parece ter estado também próximo de alguns círculos de espiritualidade de feição mais «popular» ou, pelo menos, de algumas das suas figuras, como por exemplo, Simão Gomes, por antonomásia o «Sapateiro Santo»[465], que esteve ao seu serviço. Como nos conta Fr. Manuel da Veiga (S.J.), no *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo*[466], editado pela primeira vez em 1625, o cardeal D. Henrique «tinha tão grande conceito da sciencia» do «Sapateiro Santo», que o mandava «chamar muitas vezes»[467].

O texto henriquino é antecedido por uma «Carta del Padre Fray Luis de Granada al Christiano Lector». Como é sabido, Granada foi confessor do cardeal e seu amigo pessoal e, segundo José Sebastião da Silva Dias, «o Cardeal D. Henrique teve-o por algum tempo como seu inspirador»[468]. Neste paratexto, o religioso dominicano coloca a tónica na humanidade de Cristo:

> Como sea verdad, Christiano Lector, que la mas alta y mas admirable obra de Dios, sea la sacratissima humanidad de nuestro Saluador, y las obras que enella obro: de aqui nasce, que el medio mas efficaz que ay para leuantar nos al conoscimiento de aquella soberana grandeza, es la consideracion de los mysterios desta sagrada humanidad: porque por ellos se conosce la immensidad de la charidad, de la bondade, de la misericordia, y de la justicia diuina, y de la prouidencia, y cuydado paternal que tiene de los hombres, ordenando cosas tan eficazes para leuantar sus coraçones.

---

[464] «Muitas vezes o achavam os seus cobicularios em lagrimas orando diante do crucifixo; outros ouviam que se açoitava rijamente entre muitos gemidos e suspiros. No tempo em que os nossos religiosos tomavam disciplina na igreja, ele no coro também se açoitava, acompanhando-os nessa mortificação» (cf. P.e António Franco (S.J.), *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espirito Santo de Evora no Reyno de Portugal*, Lisboa, 1714, p. 65.

[465] José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso…*, *op. cit.*, pp. 376-378; José Adriano de Freitas Carvalho, «Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)», *Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas –Anexo V-Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto, 1993, pp. 233-260.

[466] Seguimos a seguinte edição: Lisboa, por José Filippe, 1759.

[467] Padre Manuel da Veiga, *op. cit.*, pp. 142-143.

[468] José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII),* tomo I, *op. cit.*, p. 302. Por sua vez, Maria Idalina Resina Rodrigues afirma que «as relações de estreita afeição que ambos mantiveram até à morte de D. Henrique foram, em parte, motivadas pelo que para o prelado rigoroso significaram as qualidades apostólicas do pregador dominicano e, em parte, um resultado da admiração que o bispo responsável mereceu a religioso tão interessado como ele na descoberta de soluções urgentes para questões vitais que se colocavam à cristandade da época» (Maria Idalina Resina Rodrigues, *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*, vol. I, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1976, tese de Doutoramento em Filologia Românica, p. 816).

Mas a alta condição do autor é motivo sobejo para que a obra seja lida, pois, como escreve Fr. Luís de Granada,

> «que cosa mas para marauilhar, que ver vn Principe engolfado en vn mar de todos los negocios de vn Reyno, assi Ecclesiasticos, como seculares, assi de guerra, como de paz […] y que cõ todo esto, entre tantos cuydados y desassossiegos, tuuiesse el coraçon tan libre y tan quieto, que pudiesse sentir y escriuir cosas, que no pueden sentir, ni escriuir, sino aquellos, cuya vida no se emplea en outra cosa, que en tratar y comunicar com Dios en soledad. Y donde los otros Principes cansados de los negocios, toman por refrigerio reyr y passar tiempo en cosas sin prouecho: aqui se toma por refrigerio, en esse poco espacio que queda delos negocios, ocupar el coraçon en estas tan catholicas y sanctas consideraciones: delas quales procedio esta escriptura. Y porque a su Alteza no quedasse por cumplir alguna de sus obligaciones, se quiso ocupar en este sancto exercício».

Desde logo, é importante notar que as homílias surgem em maior número que as meditações neste «livrinho», que assim pode ser chamado, quer pelo seu formato, quer pelo caráter breve das suas «lições»: efetivamente, esta obra inscreve-se em um filão designado por José Adriano de Freitas Carvalho como «literatura portátil» ou «literatura de bolso», que, ao longo dos séculos XVI e XVII, exerceu um papel importantíssimo na moldura das mais variadas e diversas devoções[469]. Por outro lado, parece-nos ser possível afirmar, com José Adriano de Freitas Carvalho, que um profundo cristocentrismo traveja a estrutura de todas as meditações, conferindo-lhe um «*ritmo litúrgico*», calibrado pelo Evangelho[470].

Cada texto é iniciado com uma «Meditação», terminando com uma «Oração»[471]. O tom discursivo é notoriamente intimista, escorado em uma espécie de solilóquio, que, de resto, acaba por se transformar em diálogo com Deus, em que as figuras de Cristo e da Virgem Maria assumem uma centralidade fundamental. Assim, a obra henriquina segue de perto o ideal da piedade afetiva, escorada na devoção ao Cristo sofrente, atualizada, por sua vez, pela

[469] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?», in *Via Spiritus* 20 (2013), pp. 135-161.

[470] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e Homilias* dum Cardeal-Rei», in *Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga*, vol. III: *Teologia do Templo e Liturgia Bracarense*, Braga: Universidade Católica Portuguesa/Faculdade de Teologia de Braga/Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, pp. 271-279, esp. p. 274.

[471] Segundo João Marques, «as doutrinas intelectuais e especulações filosóficas são menos importantes do que a oração afectiva ou o ascetismo» («A palavra e o livro: o livro religioso», in *op. cit.*, p. 419).

dimensão penitencial[472]. Neste sentido, José Adriano de Freitas Carvalho sublinha que «o cardeal Henrique cultiva um processo meditativo glosante e, por assim dizer, constantemente recorrente, para não dizer concordante, do texto evangélico que lhe permite «descobrir» na infância os *sinais* dos mistérios finais da Redenção…»[473].

A meditação que inaugura a obra, intitulada «Do nascimento do nosso Redemptor», centra-se, como o próprio título indica, no referido acontecimento histórico, que, para o autor, condiciona todo o devir da humanidade, projetando-se em uma perspetiva escatológica. O cardeal D. Henrique destaca, sobretudo, a ambiência de áspera pobreza em que nasceu Cristo: com efeito, a seu ver, veio ao mundo nessas circunstâncias para condenar em seu nascimento «a nossa soberba vãa, a falsa riqueza, & a enganosa deleytaçam»[474], equacionando, nestes termos, a conceção do *contemptus mundi*, que se traduz no anseio de despojamento e fuga das coisas mundanas[475]. De resto, o autor reitera este aspeto:

> Desse presepio logo em nascendo no mundo nos ensinais, & dais hum tam proveitoso exemplo. Manifestam também as vossas lagrimas, que começais logo a padescer, & offerecer trabalhos, deshonras, & tormentos por nós a vosso Padre: & que esta he vossa vinda ao mũdo pera nos reconciliar com elle, & accẽder tanto em vosso amor nossas vontades, & desejo de vos seruir, que em tudo vos sigamos, & procuremos vossa gloria, & alcançar a paz que oje cantauam os anjos.[476]

O nascimento de Cristo teve como propósito a reconciliação da humanidade com Deus, inspirando-nos o desejo de O imitar. Cristo apresenta todos os traços do Humano – e repare-se como a sua imagem está já tão distante do Cristo Pantocrator da Alta Idade Média – mas o cardeal acentua, especialmente, o seu papel de Redentor:

> E a vos meu menino IESV, homem & Deos, mais trespassa o amor que os tormẽtos, pois com tamanho desejo vos offereceis a elles, & os sofreis por nosso bem. Pois tudo isto he nosso, assi do nascimento como da morte, & o que passastes, & fizestes, he pera nosso ensino, tudo vos torno a offerecer, & a mim mesmo, para me apurardes na fragoa do fogo desse amor, & me alumiardes com a clara luz de

[472] Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso…*, *op. cit.*, pp. 269-270.

[473] José Adriano de Freitas Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e Homilias* dum Cardeal-Rei», *op. cit.*, p. 274.

[474] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…*, *op. cit.*, f. 6 v.

[475] Para uma visão global da questão do *contemptus mundi, veja-se Jean Delumeau, Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris: Fayard, 1983, esp. pp. 15-40.

[476] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…*, *op. cit.*, f. 7 r.-7v.

> vossa doctrina, & exemplo, & assi seguir com vossa graça (quanto me for possiuel) vossa charidade, obediencia, paciencia, humildade, & pobreza.[477]

A «Oração ao Minino Iesu posto no presepio» retoma alguns aspetos do texto que o antecede. Como é sabido, a figura do Menino Jesus sempre suscitou um muito significativo interesse[478]. Todavia, os Evangelhos canónicos apresentam uma quase completa lacuna em relação à infância de Cristo: de facto, apenas os Evangelhos de Lucas (I, 26-45; II, 1-52) e de Mateus (I, 18--25; II, 1-23) mencionam, de forma breve e sucinta, a Anunciação, nascimento e infância de Cristo. Todavia, essa lacuna acabou por ser, de certo modo, colmatada pelos Evangelhos apócrifos, que potenciaram, em larga medida, a vitalidade da figura do Menino Jesus[479]. O franciscanismo teve um papel determinante no sentido de uma reabilitação da figura do Menino Jesus, no quadro das devoções: de resto, bastará lembrar como a recriação do presépio, assim como alguma literatura religiosa, muito especialmente a poesia religiosa, exaltava a imagem do Menino Jesus, enquanto mediador entre Deus e os Homens, apelando à dimensão afetiva e ternurenta que aquela encerra, tão em sintonia com a espiritualidade preconizada pela *Devotio moderna*. Como bem realçou José Adriano de Freitas Carvalho, a reedição de textos de místicas medievais, tais como Santa Gertrudes de Helfta, Santa Matilde ou Ângela de Foligno, a partir de finais do século XVI, terá contribuído para reabilitar e difundir a devoção ao Menino Deus[480], que encontrou uma particular receção, no caso português, nos conventos femininos, no século XVII e XVIII: com efeito, as religiosas confecionavam enxovais e inúmeras indumentárias com que vestiam as imagens do Menino ou transportavam-no para o recreio, como podemos ler em várias «Vidas» de religiosas ou crónicas monásticas ou conventuais[481]. É uma das composições incluídas neste volume que nos merece maior atenção, na medida em que nos poderá ajudar a compreender em que moldes se projetou o misticismo de D. Henrique. Como já sublinhou Joaquim O. Bragança, «o que mais impressiona na *Oração ao Menino Jesus* é a perfeita ordenação teológica e eucológica da explanação»[482]. Como realçou o mesmo autor, «com o nascimento de Jesus Cristo

---

[477] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 8 r.-8v.

[478] Veja-se, a propósito, Sandra La Rocca, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

[479] Cf. Aurelio de los Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos* (edición critica y bilingüe. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentários e ilustraciones), 2.ª edição, Madrid, La Editorial Catolica, 1963 (Biblioteca de Autores Cristianos).

[480] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981.

[481] Cf. Flávio Gonçalves, «O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus», separata da *Revista de Etnografia*, n.º 17, Junta Distrital do Porto, 1968; João Francisco Marques, «Oração e devoções», in *História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. II, pp. 616-618.

[482] Joaquim O. Bragança, «Cardeal D. Henrique», in *Antologia de Espirituais Portugueses, op. cit.*,

começa um mundo novo, a renovação do homem e, por ele, do universo»[483]. O cardeal acentua a dimensão da humanidade de Cristo, materializada nas circunstâncias em que ocorreu o Seu nascimento e Paixão, fundamentais para a redenção do género humano. D. Henrique, como realçou Bragança, apresenta uma visão cósmica do mistério da Redenção, que consiste em «fazer o homem novo, com que se renovam toda as cousas (…) se acabarem de todo na universal Ressurreição»[484].

O cardeal D. Henrique destaca o papel redentor do Menino Deus: «Quam inteiramente compris, meu minino Iesu, Redẽptor & renovador de todas as cousas, com esta vossa nova vinda ao mundo, o que diz Sant Ioão Euangelista no Apocalypse, que vos ouuio, Faço tudo nouo. Que cousa mais noua, que fazerse Deos homem?»[485]. Neste sentido, o cardeal pede a sua própria renovação pessoal, em uma tentativa de ultrapassar a sua condição de pecador, a partir da renovação universal em Cristo:

> E pois tudo se renova não fique o meu coração, & minha alma enueterada nas miserias, & custumes velhos, pois esta he vossa morada, segundo diz sancto Augustinho, que vos não pode achar se não em seu coração: cõ esta vossa summa pureza querei que o meu se apure, & renoue, pera despejado das immundicias & desordẽs dos vicios da vida, soberba rica & deliciosa, & de todos os mais, volo poder offerecer: & pera nelle remedeardes o frio, pobreza, & dureza que padeceis nesse presépio.[486]

Valerá a pena notar que D. Henrique, à semelhança de outros autores místicos, defende que a renovação do universo se deve ao Espírito Santo[487].

Por sua vez, José Adriano de Freitas Carvalho acentua que,

> se a dor é o motivo por que vai o cardeal desenvolvendo e fixando os temas das suas meditações, isto, porém, não quer dizer que o fio organizativo não se detenha nos momentos da infância de Cristo por si mesma, não para valorizar a infância e os seus encantos imprevisíveis e desordenados, mas antes para neles contemplar a sua *exemplaridade* divina, logo, um ideal a imitar.[488]

---

p. 317.

[483] Joaquim O. Bragança, «Cardeal D. Henrique», in *Antologia de Espirituais Portugueses, op. cit.*, p. 317.

[484] Joaquim O. Bragança, «Cardeal D. Henrique», in *Antologia de Espirituais Portugueses, op. cit.*, p. 317.

[485] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 9 r.

[486] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 10 r-10v.

[487] Joaquim O. Bragança, «Cardeal D. Henrique», in *Antologia de Espirituais Portugueses, op. cit.*, p. 317.

[488] José Adriano de Freitas Carvalho «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e*

Na segunda meditação, intitulada «Da Circuncisão do Nosso Salvador», o cardeal evoca o referido episódio da vida de Cristo, começando por balizá-lo temporalmente:

> Era o dia octavo despois do nascimento do minino Iesu, o qual significa o primeiro na gloria, & cerra a coroa dos seis dias do trabalho da vida, & septimo do descanso da morte. E circuncidáram o minino, & poserãolhe nome IESV, conforme ao que tinha dito o Anjo, antes que fosse cõcebido.[489]

Utilizando, como fonte, o Evangelho de São Lucas (2: 21), D. Henrique chama a atenção para o papel fundamental que a Circuncisão de Cristo assume no contexto da Redenção da humanidade:

> Como verdadeiro homem, filho de Adam segundo a carne, sem peccado, meu bom Iesu, vos circuncidam, como quem vinha da linhagem de Abrão, a que foy dada a circuncisaõ em sinal de concerto & reconciliação: & a que foy prometido, que hum de sua geração auia de ser remedio das gentes: & pera se saber que descẽdieis delle, & ereis o de que se fez esta promessa. Tambem vos circuncidam, alem disso, pera satisfazerdes o que se satisfazia pella circuncisaõ: & pera ajũtardes esta satisfação, á da vossa payxão, & morte, & ser hũa muy copiosa redenção.[490]

Nesta meditação, a ideia de Redenção vai adquirindo contornos cada vez mais nítidos: com efeito, tendo em conta esta moldura, a figura de Cristo surge como a do Escolhido para reconciliar o género humano com Deus, através da circuncisão, ritual de passagem.

O autor acentua o sofrimento que Cristo padeceu – não só na Circuncisão, como também na Paixão – só justificável pelo Seu amor e pelo papel que Deus lhe atribuiu no contexto da história da humanidade e da necessidade de remir o género humano através do sofrimento:

> Pera vós por nosso bem, sois muito cruel: pera nós, por vosso amor, sois muito suaue, & piadoso. Se o nome que nos poseram, he de Capitão, & de Saluador, que ha de alcançar tamanha victoria: como vindes agora, como soldado, cõforme á obrigação da ley, escreueruos nesta milícia, como qualquer do pouo? E como que foreis dos que cometeram a rebelião, recebeis em vossa carne tã tenra, hum sinal, & cortamento della de tanta door, & derramamento de vosso

Homilias dum Cardeal-Rei», *op. cit.*, pp. 275-276.

[489] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 13 r.

[490] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 13 r.-13 v.

> preciosissimo sangue, que pera remir mil mundos basta hũa gotta? Parece que cõ muita rezão nos podíamos indignar, & dizer, Pera que deixaes perder esse tam preciosissimo vnguento? Podiase vender por muito, & darse aos pobres pecadores pera sua redenção.[491]

O sangue de Cristo, «balsamo» e «unguento», expressão viva da Sua morte, converte-se, assim, no símbolo mais expressivo da Redenção da humanidade[492]:

> «Derramese mais & espremase o vosso sangue, meu bom Iesu, com muitas pancadas, açoutes, & todos os outros géneros de tormentos. Estirense os vossos neruos, veas, & artereas: desconjuntense os vossos ossos na Cruz. Este sinal da Cruz he o que tomaes de Capitão: estas são as vossas bandeiras, que auemos de seguir»[493], pois neste nome de IESV, se dá redenção aos catiuos, luz aos cegos, saúde aos enfermos, força aos fracos, alegria aos tristes, perdão aos pecadores: finalmente se da a graça & gloria aos justos»[494].

José Adriano de Freitas Carvalho chamou já a atenção para algumas alusões, nas *Meditações*, a temas de «polícia e política cristã»: com efeito, para o cardeal D. Henrique, o rei cristão, cuja ação deverá ser norteada pelos ideais de sofrimento e de sacrifício pelos seus súbditos, terá «de se rever necessariamente em Cristo e imitá-lo…, pois está em seu lugar… Não é apenas a tradicional noção de vicariato que interessa aqui sublinhar, mas essa *imitatio Christi* para uso dos reis que o século XVI aprofundou»[495], no sentido de alcançar a paz e a harmonia, concretizando, assim, o ideal irénico.

Para a escrita da terceira meditação, o cardeal D. Henrique recorreu a um texto profano para desenvolver meditações piedosas: com efeito, ao discorrer «Sobre os Reis Magos, que vendo ao minino IESU em tanta pobreza, & desemparo, não se embaraçaram pera o adorar & venerar com tam grande devação como o fizerão», o cardeal «revela memória atenta e benigna do auto de *Don Duardos*», de Gil Vicente[496].

---

[491] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 14 r.-14v.

[492] Veja-se, a propósito, Réginald Grégoire, «Sang», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. XCI, Paris, Beauchesne, cols. 319-333. O culto do Santo Sangue é, como acentuou este autor, uma consequência da devoção à humanidade de Cristo, que muito deve a S. Bernardo de Claraval, S. Francisco de Assis, São Boaventura e Santa Gertrudes de Helfta, cujo eco é possível encontrar em alguma literatura de espiritualidade ou litúrgica. No século XVI, lembremos a obra *De Sanguine Christi* (Veneza, 1557), de Dominicus de Dominicis.

[493] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 17 r.-17v.

[494] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 18 v.-19 r.

[495] José Adriano de Freitas Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão….», *op. cit.*, p. 277.

[496] Cf. Isabel Almeida, «*Se um príncipe e uma princesa…* Memórias profanas (ou *Don Duardos* ao divino) nas *Meditações* do Cardeal D. Henrique», in AA. VV. – *Letras, Sinais. Para David Mourão-*

Este episódio, pertencente ao ciclo da infância de Cristo, é convocado para que nele se possa «contemplar a sua exemplaridade divina, logo, um ideal a imitar»[497]. A infância de Cristo potencia a meditação sobre «as virtudes que descolam do mistério da Encarnação…, perspectivados pela contemplação que Maria e José faziam sobre esses mesmos mistérios e sobre as virtudes que, dum modo, por sua vez, *exemplar*, consequentemente praticavam»[498].

A metáfora da «árvore da vida» assume uma centralidade notória, bem ilustrada no seguinte excerto:

> Ali estaua a aruore da vida: dali auia de nascer o fruito do diuino bocado do sanctissimo Sacramento, de mayor effecto de bem, do que foy de mal o que comeo Adão no outro parayso. Ali estaua a fonte & rio de toda a fertilidade, & suauidade, que sumamente consolaua, & alegraua aquella companhia, & pode satisfazer a cem mil mundos.[499]

Na meditação «Sobre o que o leproso disse a Nosso Senhor», o cardeal desenvolve o argumento, já evocado anteriormente, em torno do mistério da Encarnação. Com efeito, só essa condição justificará o dom de Cristo para operar milagres e, desse modo, revelar o seu amor ao Próximo, uma atitude completamente despojada de contrapartidas: disso é claro exemplo o episódio do leproso (Lucas 5: 12-16). Mas o episódio é evocado não apenas para destacar a omnipotência de Cristo, mas também a humildade do leproso, traduzida na sua prostração perante o Redentor, em sinal de reconhecimento da fraqueza e sofrimento humanos, no sentido de mover o leitor a adotar uma postura idêntica e, deste modo, pedir a graça divina, de forma a garantir a salvação da alma:

> Porque pera vos, remedio vniuersal de todas as enfermidades, basta conhecer-me por enfermo, & appresentarvos minha miséria, pera me quererdes sarar. Porque cousa sabida he, que vos quereis, que todos os pecadores se saluem, & venham ao conhecimento da verdade. Daime este conhecimento de mim mesmo (meu summo bem) & serei saluo. Porque todo o impedimẽto que em mi ha, pera me saluar he, não me conhecer a mim por pecador, & a vos por meu remedio: & não me apresentar ante vos & pedir vos que me salueis. Agora o faço, Redemptor meu, por isso podeis me remedear; que de o quererdes não ha duuida.[500]

-Ferreira, Margarida Vieira Mendes e Osório Mateus, Lisboa, Edições Cosmos/Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 225-232, esp. p. 229.

[497] José Adriano de Freitas Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão….», *op. cit.*, p. 276.

[498] José Adriano de Freitas Carvalho, «A *imitatio Christi* do cristão….», *op. cit.*, p. 276.

[499] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 25 v.

[500] Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 30 v.-31 r.

A meditação «Sobre o que disseram os Apóstolos a Nosso Senhor» complementa alguns aspetos equacionados no texto anterior. O discurso assume a forma de uma prece dirigida pelos Apóstolos a Cristo e a Deus, por ocasião de uma tempestade que fustigou a sua barca, quando pescavam no mar: com efeito, o texto serve para equacionar a ideia de que só na esfera divina podemos esperar a graça e a salvação, acentuando o dever que o homem, enquanto pecador e frágil, tem de recorrer à oração, considerado um instrumento «eficaz» e imprescindível na vida de todo o cristão que aspira alcançar a salvação eterna.

Depois «Da Purificação de Nossa Senhora», seguem-se a «Homilia da Quarta-feira de Cinzas» e as «Homilias das três Domingas de Coresma».

Como sublinhou Manuel Madureira Dias, «não deixa de ser significativo que as homílias de D. Henrique sejam todas sobre textos litúrgicos quaresmais»[501]. A «Homilia da Quarta-feira de Cinzas» sublinha a importância das diversas formas de penitência enquanto instrumentos de redenção do pecador. Com efeito, Cristo fez-se Homem para salvar a humanidade: porém, esta deve redimir-se por meio da penitência. Como realça Madureira Dias, «na homilia da 4ª feira de cinzas, acentua os remédios do pecado, remédios (diz) que temos para nos tornar a converter a Ele e cobrar o perdido e muito mais (…). Assim como no Baptismo se põe o sal da sabedoria, para as virtudes terem melhor sabor e se ordenarem como deve ser, assim também agora neste batismo de penitência se põe a cinza na cabeça»[502]. Neste texto, D. Henrique equaciona a morte, o Juízo Final, o inferno e a perda da Glória, relacionando-os com a redenção do pecado operada por Cristo.

A homilia da Primeira Dominga da Quaresma desenvolve-se em torno das tentações de Cristo, no sentido de acentuar a centralidade da penitência e, muito especialmente, do jejum, no quadro da perfeição cristã. Deste modo, o jejum de Cristo, durante quarenta dias, é superlativizado por D. Henrique, quando comparado com o de Elias e Moisés. Haverá que ter em conta que a prática do jejum adquire um duplo sentido, na medida em que se liga à abstinência de alimentos, como também à abstinência dos vícios e dos pecados. A homília só adquire todo o seu sentido com a exposição da homília da «Segunda Dominga de Coresma». Com efeito, tendo como pano de fundo a questão da penitência, o cardeal, através do comentário à Transfiguração do Senhor, alude ao mistério de Jesus, «Homem e Deus»[503]: assim, a revelação de Cristo Transfigurado assume a forma de uma recompensa que apenas é acessível aos que cumpriram exemplarmente os ditames do jejum e da penitência, enquanto instrumentos de purificação[504].

---

[501] Manuel Madureira Dias, «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», in *Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora*, ano I, n.º 1 e 2 (1988), p. 83.

[502] Cf. Manuel Madureira Dias, «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», *art. cit.*, p. 83.

[503] Manuel Madureira Dias, «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», *art. cit.*, p. 84.

[504] Cf. Cardeal D. Henrique, *Meditações e Homilias…, op. cit.*, f. 57 v.-63 v.

A «homília da terceira Dominga de Coresma» polariza-se também em torno da dimensão penitencial. Nesse sentido, o cardeal recupera a figura de Maria Madalena, acentuando a sua faceta de pecadora, mas destaca a sua redenção, na medida em que aquela acreditou na Palavra, nos milagres de Cristo e na sua mãe, Maria, enquanto personagem fundamental no quadro do mistério da Encarnação.

O cardeal recorre também ao texto evangélico sobre a expulsão de um demónio mudo, dando destaque à «figura do mudo, juntando-lhe a do cego e do surdo, para dar relevo à mudança que deve operar-se no coração dos homens, no decorrer do tempo da Quaresma»[505].

A «meditação ou Colloquio sobre a gloriosa festa da Assumpção de Nossa Senhora» acentua, sobretudo, a centralidade da figura de Maria no contexto da Salvação: com efeito, o cardeal adverte os cristãos para a necessidade que têm de imitarem as virtudes da Virgem, enquanto paradigma de santidade feminina, se pretenderem alcançar a salvação.

A «Meditação sobre a conversão de Santa Maria Magdalena» comunga do interesse que a figura da Madalena despertou nos círculos humanistas e religiosos, durante o século XVI[506]. O texto serve, sobretudo, para destacar a função importantíssima que algumas virtudes cristãs, nomeadamente a humildade, no quadro da economia da salvação: neste sentido, D. Henrique acentua o valor da conversão daquela pecadora, especialmente das suas lágrimas, dor e amor, que funcionam como elementos que potenciam a purificação pessoal e, por conseguinte, a misericórdia divina.

As «Meditações sobre a Oração do *Pater Noster*» assumem, no texto do cardeal D. Henrique, uma centralidade inegável, na medida em que, como já salientou Maria Idalina Resina Rodrigues, os seus traços poderão «contribuir para estabelecer ou confirmar uma matriz de comentários ao Pai Nosso diferenciada de outras (…). Ao Cardeal D. Henrique, a oração ensinada por Cristo aparece fundamentalmente como expressão de um elo paterno-filial entre Deus e a alma»[507]. Constituindo o texto mais longo das *Meditações e Homilias,* recheado de alegorias, o seu tom demonstra uma afetividade ímpar, tributária do amor, da fé e da esperança na salvação, possível graças à encarnação, humanidade, paixão, morte e ressurreição de Cristo[508].

---

[505] Manuel Madureira Dias, «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», *art. cit.*, p. 85.

[506] Luís de Sá Fardilha, «Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa», in *Via Spiritus*, n.º 2 (1995), pp. 7-46.

[507] Maria Idalina Resina Rodrigues, *op. cit.,* p. 1289. Recordem-se as palavras do cardeal D. Henrique: «Porque tamanha he vossa sabedoria & bondade, que a tudo prouestes perfectissimamemente, & com tamanha vontade de nos fazer grandes bẽs, que não abastou tomar por meo pera isso, dardesnos vosso vnigenito & consubstancial filho, mas inda por elle nos ensinardes esta tam efficaz oração, pera vos pedirmos tudo o que deuemos desejar, & pera não nos poderdes negar cousa algũa que vos pedíssemos» (*op. cit.*, 90 r.-90 v.).

[508] Cf. Maria Idalina Resina Rodrigues, *op. cit.*

O texto de D. Henrique termina com a «Oração do Amor Divino», onde aquele acentua a centralidade da justiça e da misericórdia de Deus.

Por tudo isto, parece-nos possível concluir que a problemática da Redenção assume uma importância fundamental no pensamento teológico de D. Henrique e na concretização da escrita da sua obra. Com efeito, como já sublinhou Maria Idalina Resina Rodrigues, em quase todas as meditações predomina a «ideia-chave da tarefa redentora de Cristo»[509]: Cristo foi feito Homem para redimir a humanidade, que, por sua vez, se deve redimir por meio da penitência. Deste modo, as *Meditações e Homilias* refletem o impacto que a devoção à humanidade de Cristo conheceu na moldura da espiritualidade cristã, sobretudo a partir da Baixa Idade Média, na esteira da *Devotio moderna*, que conferiu um especial relevo ao sofrimento de Cristo, que deveria ser imitado pelo cristão: com efeito, como sublinhou José Adriano de Carvalho, a imitação de um Cristo sofrente[510], representado não tanto como o Cristo Pantocrator dos primeiros séculos, mas como o Cristo da Paixão – e esta era uma imagem muito semelhante à dos mártires – torna-se num ideal fundamental no contexto da espiritualidade da época.

2.5. «Christo he o verdadeiro caminho do Çeo»: Fr. Sebastião Toscano (O.E.S.A.) e a Mystica Theologia (1568)

Paula Almeida Mendes

Nascido no Porto, em 1515, Sebastião Toscano era filho de Tomé Gonçalves e de Maria Toscano[511], que, pese embora o apelido, descendia dos

[509] Maria Idalina Resina Rodrigues, *op. cit.*, p. 1288.

[510] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)», in *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1970, pp. 47-70; e «Achegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale e da *Apocalypsis Nova* em Portugal no século XVI» in *Via Spiritus*, n.º 1, (1994), pp. 55-109.

[511] Cf. Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, tomo III, Coimbra, Atlântida Editora, 1966, pp. 702-703; Carlos A. Moreira Azevedo, *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834). Edição da Colecção de Memórias de Fr. Domingos Viera, OESA*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2011, pp. 466-468. Ainda que inédito, o estudo de maior fôlego sobre este autor é a tese de doutoramento de Armando de Jesus Marques, cujos resumos, «Frater Sebastianus Toscanus, O.S.A. – Spiritualis doctrinae auctor lusitanus saeculi XVI», «Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastião Toscano» e «A "Mystica Theologia", de Frei Sebastião Toscano», foram publicados, respectivamente, em: *HELMANTICA – Revista de Humanidades Clásicas de la Universidad Pontificia de Salamanca,* n.º 49 (1965); *Sonderdruck aus Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966, pp. 28-61; e *Humanística e Teologia*, Faculdade de Teologia – Porto, tomo X, fasc. 1 (1989), pp. 63-88. Fr. Sebastião Toscano faleceu no convento de Nossa Senhora da Graça, em Lisboa, em 13 de Junho de 1580.

Reimões, família pertencente à fidalguia rural de Riba-Douro[512]. Toscano iniciou os estudos na sua cidade-natal, tendo depois partido para Salamanca, onde prosseguiu a sua formação académica, cursando Leis[513], a qual foi fortemente solidificada com o estudo do grego, do latim e do hebraico, que lhe permitia recitar Píndaro e Homero na língua original[514]. Todavia, abandonaria a Universidade, em 1531, para ingressar na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, no convento de San Agustín de Salamanca. Posteriormente, viria para o convento da Graça, em Lisboa, onde conheceu, em 1541, Fr. Jerónimo Seripando, Geral dos agostinianos, em visita aos conventos da sua Ordem, que o levaria para Roma. Em Itália, paralelamente ao contacto com figuras cultas e influentes, Sebastião Toscano subiria na hierarquia eclesiástica, até alcançar o grau de mestre em Teologia, em 1545. Regressado a Portugal, exerce o cargo de pregador real, mas será condenado ao exílio, em 1551, por ordem de D. João III, que se prolongaria durante quase dez anos, em Castela. Em 1558, o geral Fr. Cristóvão de Pádua, «estando certo de sua admirauel obseruancia, & zelo da Religião, lhe encarregou o cuidado de recuperar, & reformar as Casas da Ordem em Inglaterra, visto estar naquelle tempo pacificada com os desposorios actuaes de Felippe II com a Rainha D. Maria daquelle Reino»[515]. Em 1561, regressa a Portugal e será eleito provincial, em 1572 e 1578. Segundo Jorge Cardoso, quando foi eleito provincial pela segunda vez,

> voltou â Corte, mediante a S. Obediencia, onde se deu de sorte á oração mental, & paz interior dalma, que se leuantaua ante menhãa, & perseuerarua nella até as dez horas, que saïa a dizer Missa, trazendo sempre hũa aspera corda de esparto, cingida ao carão da carne, para a sopear, temendo que os cargos, & dignidades o desuanecessem.[516]

[512] Cf. Armando de Jesus Marques, «Os Reimões do Porto e Riba-Douro no século XVI», separata do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

[513] Cf. Armando de Jesus Marques, «"A Mystica Theologia" de Frei Sebastião Toscano», *Humanística e Teologia*, 10 (1989), pp. 63-88, esp. p. 63, reproduzido em «Sebastião Toscano», in *Antologia de Espirituais Portugueses* (apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 233-239.

[514] Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «A *Mystica Theologia de Sebastião Toscano*», in *Theologica*, 2.ª série, 47, 2 (2012), p. 713.

[515] Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varões Ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas. Tomo III*, Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 668.

[516] Jorge Cardoso, *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varões Ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas. Tomo III*, Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 668.

Paralelamente a estas funções, Sebastião Toscano dedicou-se à escrita e à edição de algumas obras. De acordo com Armando de Jesus Marques[517], o conjunto de textos compostos pelo eremita agostiniano poderá ser dividido em quatro «grupos»: epistolografia[518], parenética[519], espiritualidade e exegese bíblica[520]. No entanto, a primeira obra publicada por Toscano foi uma tradução castelhana das *Confissões*, de Santo Agostinho, dedicada a D. Leonor de Mascarenhas[521], que veria a luz do prelo em Salamanca, na imprensa de André de Portonaris, em 1554. De acordo com Armando de Jesus Marques, foi esta a edição «que andou pelas mãos de Santa Teresa e de outros místicos espanhóis do *Siglo de Oro*, antes que saísse, em 1596, nova tradução do jesuíta Pedro de Ribadeneira»[522].

No domínio da espiritualidade, Sebastião Toscano foi autor de uma obra intitulada *Mystica Theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao Ceo cõforme a todos os estados da vida humana* (1568), impressa em Lisboa, em casa de Francisco Correia[523], que Armando de Jesus Marques considerou a sua obra-prima: é um tratado de pendor místico, mas direcionado, dado o seu cariz didático, a todos os que quisessem alcançar a perfeição

[517] Cf. Armando de Jesus Marques, «Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastião Toscano», in *Sonderdruck aus Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966, pp. 28-61.

[518] Cf. Toscano foi autor de catorze cartas, escritas em português, castelhano e latim, tendo, a sua maioria, Jerónimo Seripando como destinatário. Cf. Armando de Jesus Marques, «A Mystica Theologia" de Frei Sebastião Toscano», *art. cit.*, p. 65.

[519] Cf. Ainda que Armando Jesus Marques afirme que Sebastião Toscano tenha pregado muitos sermões, a verdade é que, de toda a sua produção, apenas nos resta a *Oração fúnebre de Afonso de Albuquerque*, pronunciada no convento da Graça, em 1566, e dada à estampa, por Manuel João, no mesmo ano, e onde Toscano revela a sua faceta de humanista, na medida em que se mostra enquanto leitor de Giovanni Pico della Mirandola e Hermes Trismegisto (Armando de Jesus Marques, «O elogio fúnebre de Afonso de Albuquerque de Frei Seabstião Toscano», in *Revista de História das Ideias,* vol. 3 (1981), pp. 267-313; Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *art. cit.*), uma atitude, ao que parece, um pouco distinta daquela que adoptará na sua *Mystica Theologia.*

[520] Cf. Fr. Sebastião Toscano redigiu os *Commentarii in Ionam Prophetam*, dedicados ao rei D. Sebastião, concluídos em Coimbra, em Outubro de 1571, mas que só veriam a luz do prelo dois anos mais tarde, em Veneza (Armando de Jesus Marques, «Uma paráfrase latina de Jonas», separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, Coimbra, 1984, pp. 431-452).

[521] Cf. Armando de Jesus Marques, «Dona Leonor de Mascarenhas – a aia portuguesa de Filipe II», in *Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, II, Coimbra, 1965, pp. 445--467. De resto, valerá a pena lembrar que, no decurso do século XVI, as dedicatórias de obras de espiritualidade ou de devoção dirigidas a figuras femininas se foram tornando cada vez mais habituais, no sentido de «refrear» o gosto das mulheres pela leitura de livros profanos, nomeadamente os livros de cavalarias e as novelas amorosas.

[522] Armando de Jesus Marques, «Uma paráfrase latina de Jonas», separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, Coimbra, 1984, pp. 431-452, esp. p. 431.

[523] Desta obra sairia, em 1573, uma tradução castelhana (Madrid, na oficina de Francisco Sánchez), feita pelo Doutor Gonçalo de Illescas.

cristã e a bem-aventurança[524]. Com efeito, a *Mystica Theologia* parece entroncar no filão de uma vasta produção religiosa, constituída por textos de tipologia diversa (que vão desde catecismos e manuais de confissão, até «espelhos» de perfeição cristã e hagiológios), destinada ao disciplinamento dos comportamentos e das práticas devocionais dos fiéis e concretizada após o Concílio de Trento[525].

No entanto, como já realçou Mário Martins, a segunda metade do século XVI foi um período particularmente «complexo» para os livros de mística[526]: com efeito, no *Catalogus librorum qui prohibentur* (1559), o inquisidor Fernando de Valdés proibia a leitura de obras de Tauler, Herp, entre outras. De resto, bastará lembrar como, em Espanha, as autoridades eclesiásticas e inquisitoriais foram exercendo um controlo cada vez mais «cerrado» em torno dos denominados «alumbrados» e de alguns círculos de beatas, em um ambiente em que pairavam suspeitas de «falsa santidade»[527]. No entanto, apesar do contexto evocado, continuou a editar-se obras que colocavam o enfoque em questões relacionadas com a mística: neste sentido, lembremos que, em 1564, Francisco de Sousa Tavares, que foi capitão de Calecut, Cananor e Diu, publicou o *Livro de Doctrina Espiritual* (Lisboa, em casa de Ioam de Barreira), em que, como realçou José Adriano de Freitas Carvalho, o autor teria «procurado fazer um «tratado» que, fosse, ao mesmo tempo, prático, repleto de conselhos de bom senso nos caminhos da espiritualidade, e uma síntese, relativamente simples, de diversas orientações e, logo, linguagens espirituais»[528]. Segundo José Sebastião da Silva Dias, na casa de Francisco de Sousa Tavares, em Almada, reunia-se, por meados de Quinhentos, um círculo de oração, onde ensinava Fr. Francisco da Porciúncula «a oração de recolhimento, a oração afectiva, sem imagens nem figuras», cuja teorização

[524] Cf. Armando de Jesus Marques, «Fr. Sebastião Toscano na conjuntura religiosa da sua época», separata de *Revista Portuguesa de História*, 7 (1957).

[525] Sobre esta vasta produção e difusão do livro religioso na Época Moderna, veja-se: Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Espiritualidade (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193; Zulmira C. Santos, «Literatura religiosa (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 125-130; José Adriano de Freitas Carvalho, *Lectura espiritual en la Península Iberica (siglos XVI-XVII)*, Salamanca, SEMYR, 2007.

[526] Cf. Mário Martins, «A mística teologia de Fr. Sebastião Toscano», in *Biblos*, 32 (1966), p. 403.

[527] Veja-se: José Sebastião Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Coimbra, 1960, pp. 363-407; Alvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados*, vol. V (*Temas y Personajes (1570-1630)*), Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1994; André Vauchez, «La nascita del sospetto», in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (a cura di Gabriella Zarri), Torino, Rosenberg e Sellier, 1991, pp. 39-51.

[528] José Adriano de Freitas Carvalho, «Francisco de Sousa Tavares», in *Antologia de Espirituais Portugueses* (apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 207-232, esp. p. 212.

se devia a Francisco de Osuna, especialmente no *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), a partir dos textos dos místicos do Norte, e o franciscano aconselhava, por proveitosa aos principiantes, a meditação dos mistérios da Paixão de Cristo[529].Com efeito, é importante relembrar que, a partir de finais do século XIV e ao longo do século XV, assiste-se ao desmembramento da Teologia, outrora disciplina una, em várias disciplinas especializadas e distintas, como a Teologia especulativa, a Teologia moral e a Teologia mística[530]. Baseada no pensamento de Dionísio Areopagita (o Pseudo-Dionísio) e dos seus continuadores (entre eles Hugo de Balma), a Teologia mística afirma-se como uma forma de conhecimento afetivo e subjetivo de Deus, impulsionado e orientado pelo amor, e estabelece três vias que significam o percurso da alma até Deus: as vias purgativa, iluminativa e unitiva. Este reconhecimento prenuncia já a legitimação desta forma de conhecimento divino, a qual terá que ser, necessariamente, compreendida no âmbito de um contexto cultural e espiritual que remontava ao século XIII, estreitamente relacionado com a problemática em torno do culto dos santos. Com efeito, em finais do século XIII, a Igreja tinha (aparentemente) conseguido colocar uma ordem no culto dos santos, através da aplicação de critérios previamente definidos, no âmbito dos processos de canonização. Porém, este equilíbrio «harmonioso» acabou por ser posto em causa, por volta de 1300, devido ao aparecimento de novas formas de santidade que não estavam, necessariamente, ligadas a instituições eclesiásticas ou ao estado religioso. Efetivamente, a par dos santos monges, clérigos ou bispos, começa a emergir um novo modelo de «santidade», protagonizado por personagens provenientes dos mais diversos estratos sociais; nesta moldura, as mulheres, tanto religiosas, como leigas, assumem um destaque inédito por aqueles tempos, sendo a sua fama sustentada, sobretudo, pelos seus «dons», que iam do êxtase ou da estigmatização ao carisma profético e visionário[531].

---

[529] Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso, op. cit.*, p. 381.Tendo em conta esta moldura doméstica, não nos deve causar estranheza que Francisco de Monzón tivesse dedicado a D. Maria de Silva, mulher de Francisco de Sousa Tavares, o seu Norte de Ydiotas (1563), impresso em Lisboa, em casa de Ioannes Blauio de Colonia. Utilizámos a seguinte edição: *Pierre Civil, Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle: le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*. Paris, Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

[530] Cf. Pierre Adnès, «Mystique (XVIe – XXe siècles)», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fasc. LXVIII-LXIX, Paris, Beauchesne, 1979, col. 1922; Armando de Jesus Marques, «Do conceito de Teologia Mística na Idade Média e no Renascimento», in *Actas do Congresso Histórico de Portugal Medievo*, III, Braga, 1965, pp. 21-41; Robert Ricard, «L'influence des "mystiques du Nord" sur les spirituels portugais du XVIe et XVIIe siècle», in *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1970, pp. 205-221.

[531] Veja-se André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, 1988, pp. 435-446 e 472-478; Peter Dinzelbacher, «Nascita e funzione della santità mística alla fine del Medioevo Centrale», in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, École Française de Rome, 1991, pp. 489-506.

A desorientação das autoridades eclesiásticas face à *fama sanctitatis* destas personagens é comprovado pelo insucesso da maior parte dos processos encetados tendo em vista a sua canonização: a título de exemplo, lembremos os casos de Margarida de Cortona (†1297), Ângela de Foligno (†1309) e Clara de Montefalco (†1308): ora, a primeira só seria canonizada em 1723 e a última em 1881, depois de um longo processo que havia começado em 1318[532]; quanto à segunda, só seria beatificada em 1701. Estas hesitações e adiamentos ilustram bem o mal-estar sentido pela hierarquia eclesiástica face a estas mulheres que afirmavam terem recebido de Deus revelações e graças particulares. O fenómeno, ao qual estavam ligadas certas experiências como, por exemplo, a reclusão ou a beguinagem, acabou, contudo, por conhecer um significativo sucesso[533]. Todavia, só no período da Contrarreforma foi plenamente afirmada a importância da união amorosa com Cristo e da contemplação, com a canonização de algumas mulheres «carismáticas», como, por exemplo, Teresa de Ávila. De resto, a circulação das «Vidas» e dos textos de místicas medievais[534], como, por exemplo, os de Santa Gertrudes de Helfta, cuja receção em Espanha foi exemplarmente estudada por José Adriano de Freitas Carvalho[535], durante os séculos XVI e XVII, foi, paulatinamente, contribuindo para a cristalização desta forma de «santidade»: a título de exemplo, lembremos que, em 1564, foi editada a tradução, feita pelo Doutor Elias de Lemos, da «Vida» de uma mística italiana, com o título *Liuro da vida admiravel da bẽauenturada Catherina de Genoa & de sctã doctrina*, impresso em Lisboa, em casa de João de Barreira.

Na dedicatória da *Mystica Theologia*, dirigida ao rei D. Sebastião, Fr. Sebastião Toscano expõe os motivos que o levaram a escrever esta obra:

> Proprio he daquelle grande Rey, que he Rey dos Reys, fazer a todos seus bons vassalos, Reys, e sacerdotes, como sam Ioão ensina no Apocalypse. Estes querendo aprender, como tem obrigação, ho primeiro conuem ser ho caminho do çeo. Delle compus este pequeno liuro, pera mostrar por onde se sobe a este nosso Reyno, que nunca teraa fim.[536]

Além disso, ao traçar um retrato panegírico de D. Sebastião, Fr. Sebastião realça que aquele «eiçede muyto a muytos Reys Christãos com singulares

---

[532] Cf. Enrico Menestò, «Il processo apostolico per la canonizzacione di Chiara da Montefalco (1318-1319), in AA. VV., *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (a cura do Daniel Bornstein e Roberto Rusconi), Napoli, Liguori Editore, 1992, pp. 107-126.

[533] Para o caso português, veja-se José Sebastião da Silva Dias, *op. cit.*, tomo I, vol. I, pp. 63-65.

[534] Veja-se, a propósito, Victoria Cirlot, Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008.

[535] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981.

[536] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, «Dedicatória».

priuilejos, e merçes da diuina graça: ho que tudo junto importa muyto pera todos ho seguirem, no que fizer»[537].

A *Mystica Theologia* apresenta-se como uma obra não muito extensa – uma espécie de manual –, e encontra-se dividida em seis «Livros», contemplando «todo o conjunto da vida espiritual, da sua natureza, condições, meios e exercícios»[538].

O «Livro I» trata dos caminhos para o céu. Desde logo, no capítulo I, Fr. Sebastião Toscano enuncia a tese que travejará a estrutura de toda a obra: em uma perspetiva escatológica, Cristo «he o verdadeiro caminho do Ceo», sendo, deste modo, o último fim e o garante supremo da bem-aventurança humana, enquanto «caminho, verdade e vida».

Neste sentido, Toscano começa por evocar o episódio simbólico da Última Ceia, realçando que os sinais de cumprimento escatológico parecem culminar neste momento: Cristo, pese embora a sua morte iminente, firma a aliança feita por Deus, revelando aos seus discípulos: «Ali [no Céu] viueremos cõ meu eterno Padre seguros na vida que não tem nenhum fim. não ha que pergũtar polo caminho, nẽ pera onde vou: que vos o sabeis»[539].

Deste modo, equacionando o argumento escatológico, o eremita agostiniano tece acérrimas críticas aos filósofos da Antiguidade, «patriarcas dos hereges», nomeadamente àqueles que foram redescobertos pelos humanistas (afastando-se, deste modo, como já salientou Maria de Lourdes Sirgado Ganho, do discurso da *Oração fúnebre*), e, sobretudo, a Hermes Trismegisto[540], «o primeiro teólogo autor da sua teologia e filosofia», escorada no *Corpus Hermeticum,* reabilitada por Marsílio Ficino e pela Academia que dirigia, dando assim origem a uma tradição filosófica de cariz neoplatónico[541]: contudo, esta «negra sabeduria, theologia, & filosofia nacida de Mercurio» não perdurou, pois só existe um Deus. Deste modo, Toscano almeja radicar a teologia, a filosofia, o conhecimento e a sabedoria em Cristo e não na tradição de Hermes Trismegisto: de resto, como acentua aquele, de molde a legitimar a

---

[537] Sobre a faceta devota de D. Sebastião, ainda durante a infância, leia-se: Padre Amador Rebelo (S.J.), *Relação da vida d'ElRey D. Sebastião o primeiro deste nome, e decimo sexto dos Reys de Portugal* (leitura, introdução e notas de Francisco de Sales de Mascarenhas Loureiro), in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 2, 4.ª série (1977), pp. 481-559.

[538] Armando de Jesus Marques, «A "Mystica Theologia"», *art. cit.*, p. 67; Sobre as fontes desta obra, veja-se Mário Martins, «A Mística Teologia, de Frei Sebastião Toscano», in *Biblos*, XXXII (1956), pp. 401-429.

[539] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.,* f. 1 v.

[540] Veja-se, a propósito, Valeria Schiavone, «Natura e origini del *Corpus Hermeticum*», in Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum* (introduzione, traduzione e note di Valeria Schiavone; testo greco e latino a fronte), Milano, BUR, 2001, pp. 5-48.

[541] É importante notar que, desde a Antiguidade até ao final do século XVII, o *Corpus Hermeticum* foi atribuído a Hermes Trismegisto, considerado uma personagem real que teria vivido no Antigo Egipto; esta teoria seria posta em causa pelo calvinista Isaac Casaubon, em 1614. Cf. Ermete Trismegisto, *op. cit.*

sua posição, os ramos de saber ligados ao hermetismo, sustentados por «falsos inventores» e «falsos ídolos», acabaram por «ruir», pois só existe um Deus único. Os cristãos crêem na verdade revelada do céu, em que se funda a fé cristã: somente temos por Redentor a Cristo, pois o nosso resgate estava em Cristo, que é o próprio resgate,

> mas cremos a verdade reuelada do ceo, em que se funda nossa Fee: na qual nã somente temos por Redemptor a nosso Senhor Iesu Chrito: mas também por mestre desta verdade. Isto nos estaua prometido na profecia de Esaias, que diz, Teus olhos verão a teu mestre, & tuas orelhas ouuirão a palavra do que bem te aconselha.[542]

Para sustentar a sua argumentação, o eremita agostiniano socorre-se também das epístolas paulinas, nomeadamente a Primeira Epístola aos Coríntios e a Terceira Epístola aos Romanos:

> Esta doutrina confirma S. Paulo na carta, que escreueo aos Corinthios, dizendo, Christo he nossa sabiduria, justiça, sãctificação, & redempção. Assi he, que Christo nos ensinou a bem viuer, a bem cuidar, bem querer & bem obrar. Elle he o nosso resgate tam copioso, que não he outra cousa senam elle mesmo, & seu precioso sangue. Isto quis dizer sam Paulo, quãdo disse, que o resgate nosso estaua em Christo. Não disse, que o resgate estaua em seu cofre, ou em sua bolsa, ou em outra algũa sua possissão: mas disse que estaua em Christo Iesu señor nosso: como se mais craro dissera, que Christo Iesu era o mesmo resgate.[543]

Mas Cristo, segundo Toscano, não é apenas o caminho, é também a porta para alcançar a salvação, na medida em que é saúde e vida eterna:

> O nosso caminho verdadeiro […] e a porta por onde auemos de entrar na igreja militante e triũfante […] he nosso Senhor Iesu Christo, e não ay outra porta, nem outro caminho de nossa redenção, sanctificação, justificação, & glorificação, como diz Sam Paulo, que elle nos reconciliou com seu eterno Padre polla viua Fee de sua morte e paixão…[544]

E o autor continua:

---

[542] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 6 v.-7 r.
[543] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 7 r.-7 v.
[544] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 12 v.

> Elle se chama caminho, comovimos no capitulo quatorze de sam Ioão. E se chama tambem porta no capitolo dez do mesmo Eu sou a porta das ouelhas. O qual affirma, dizẽdo. Amen dico vobis. E louando a excellencia desta porta diz. Se algũ por mĩ, , isto he crendo em mĩ, e estando na verdade da igreja Catholica, saluarse ha quer dizer alcançarà saude, e vida eterna. Este he ho primeyro, e principal fruito da entrada desta porta.

Mas, em todo o caso, Deus traçou, no coração dos homens, a via para alcançar a virtude e a bem-aventurança: a lei natural, «caminho longo» e «fonte e princípio donde as leis humanas e escritas nascem, à qual se une a lei sobrenatural e divina, «grande e real estrada» que conduz à «glória» e à bem-aventurança, pese embora os obstáculos aí causados pelas «ondas mundanas»[545]. Em todo o caso, haverá que notar que, no itinerário em direção ao céu, ao longo do qual o homem se apresenta como *homo viator*, também existem atalhos, «secretos, estreytos, e difficultosos de caminhar»[546], para aqueles que, querendo ver a Deus antes, almejam adotar um comportamento pautado pelo ascetismo e pelo exercício das virtudes:

> Destes atalhos pera os espirituaes fez ho Senhor muytos, que chamão conselhos, porque não forção a ninguem ir por eles: saluo aos que querem ser perfeytos: como ho senhor disse aquelle mãçebo, ao qual mostrou o caminho real, e grande pera jr ao çeo (que era o dos mandamentos de Deso) se queres ser perfeito, vay, e vende quanto tens, e dao aos pobres: e isto que deres, não o perderas, antes delle depositarás hum grãde tesouro no çeo.[547]

Neste sentido, Sebastião Toscano revela-se um defensor dos modelos comportamentais ascéticos, que, como é sabido, vinham na esteira do movimento europeu de reforma espiritual que ficou conhecido com *Devotio moderna*[548],

---

[545] Cf. Armando de Jesus Marques, «Reflexos da vida marítima num autor espiritual do século XVI», in *Didaskalia*, V (1975), pp. 191-204.

[546] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 22 r.

[547] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 22 r.-22 v.

[548] Este movimento foi fundado na segunda metade do século XIV por Gerard Groot e Florent Radewijnd. As suas primeiras expressões visíveis foram os «irmãos da vida comum» (houve também o ramo das «irmãs da vida comum», que teve menos importância) e os cónegos de Windsheim: tinham como objetivo difundir um ideal de pobreza, de oração e de partilha, procurando assim um regresso ao cristianismo primitivo. A obra que melhor sistematiza as práticas e os princípios da *Devotio moderna é a De Imitatione Christi*, cuja autoria foi atribuída, no Renascimento, a Gerson, mas sendo, atualmente, atribuída a Thomas Kempis. Sobre a Reforma católica e os seus antecedentes, veja-se: José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, tomo I, Universidade de Coimbra, 1960; Alvaro Huerga, *«La vida cristiana a los siglos XV-X -VI»*, in *Historia de la Espiritualidad. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romântica y contemporânea, vol. II*, Barcelona, Juan Flors, 1969, esp. pp. 15-139; Jean Delumeau, *Naissance*

que constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afetiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso.

Nesta moldura, a perseverança na virtude da castidade assume uma importância fulcral: com efeito, em um quadro pautado por um ideal de perfeição, animado pelo desejo de se alcançar a bem-aventurança, a virgindade apresenta-se como um aspeto distintivo e importantíssimo, devido ao domínio que ela confere à alma sobre o corpo, ao espiritual sobre o carnal, ocupando, assim, um lugar de primeiro plano no aperfeiçoamento da vida cristã, na preparação da união da alma com Deus. Efetivamente, ainda que Fr. Sebastião Toscano defenda que todos os cristãos podem ser perfeitos, se imitarem Cristo – que, como é sabido, constitui o modelo de santidade por excelência, a que todos deviam aspirar – «os religiosos tem nesta conquista auantage aos outros homẽs, por serem suas virtudes celebradas com os votos, os quaes são como hũs noos, çegos, que assegurão, e retificão a vontade, como quem ata ho saco, que tem cheo de ouro, ou prata»[549], refletindo ainda a preeminência do modelo de raiz monástica neste contexto de perceção da «santidade». De facto, apesar das recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados[550], que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século continuou a ser condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que os todos os cristãos, independentemente do seu estado, poderiam alcançar a salvação eterna. Como recorda Toscano, todos os cristãos são convidados a ser «soldados de Cristo» ou «cavaleiros cristãos», cujo ideal se encontra plasmado em textos como o *Enchiridion militis christiani,* de Erasmo, exortando-os, assim, a perseverarem na prática das virtudes, que, como é sabido, foram perspetivadas em um dimensão de heroicidade, revitalizada pelo fascínio que a Antiguidade clássica veio a exercer desde o Humanismo[551], e que tanto marcou o quadro da santidade pós-tridentina.

---

et affirmation de la Reforme, Paris, PUF, 1973; Jean Delumeau e Monique Cottret, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996; Maria de Lurdes Correia Fernandes, *«Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade»*, in *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38.

[549] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 25 v.

[550] Para o caso português, veja-se: Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

[551] Cf. José S. Lasso de la Veja, *Eroe greco e santo cristiano*, Paideia, Brescia, 1968; Romeo De Maio, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», in *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida Editori, 1992, pp. 253-274. O elemento comum na definição da santidade contra-reformista foi a heroicidade dos servos de Deus no exercício das virtudes cristãs; deste modo, era o alcance deste grau superior que tornava o santo merecedor dos dons divinos.

Neste sentido, Toscano reitera que todos os homens estão direcionados para Deus: deste modo, «o nosso ser é conhecer Deus», sendo, por conseguinte, necessário o conhecimento da Teologia. Assim, o eremita agostiniano distingue duas «maneiras de Theologia» (tratar com Deus ou tratar de Deus): a dos «letrados», ou seja, a Escolástica, e a mística, que é a de gente recolhida e devota, dada à oração e à contemplação[552]:

> Esta sçiençia de Deos chamão os Gregos mystica teologia, que quer dizer em nossa língua trato, ou lingoage secreto de Deos. Não se ensina, nem se aprende esta Theologia nas escolas com sutis argumentos, nem com engenhosos sylogismos, mas sem letras humanas se alcança com muyto gosto, e sentimento do amor de Deos, por inspirações diuinas.[553]

Assim, a «mística teologia» traduz-se na busca de uma experiência pessoal, unitiva e amorosa com Deus, e, ao contrário da Escolástica, não se ensina nas escolas. Neste sentido, Toscano socorre-se do Evangelho de Mateus:

> Verdade he esta do Senhor neste mesmo capitolo [7], onde diz que no dia do juizo lhe dirão muitos, Senhor, Señor, porque nos mãdais ao inferno? Como não pregamos em vosso nome, e nelle lançamos os demónios, e fezemos muytas virtudes? aos quaes elle dirà. Nunca vos conheci, apartayuos de mi obreyros de maldade.[554]

O caminho do céu é dificultoso de achar e perigoso de caminhar: a porta é estreita, porque a lei de Deus e os seus mandamentos são difíceis de guardar, e o caminho de perdição, que, por ser mais fácil, é, à primeira vista, mais agradável. Com efeito, a perfeição só pode ser alcançada através do exercício das virtudes: «O premio eterno, que se dà aos vencedores por temporal e pequeno serviço: e a graça, e ajuda grãde, que o senhor nos da pera levarmos seu jugo: sem ho qual fauor, e graça não poderiamos leualo»[555]. O caminho

---

É certo que alguns aspetos que corroboravam o caráter excecional dos santos, tais como a capacidade de profecia ou a de operar milagres, estavam longe de poderem ser imitados pelos fiéis: mas as virtudes poderiam ser cultivadas, à semelhança de muitos varões e mulheres «insignes em virtude», por todos aqueles que desejassem ser perfeitos cristãos.

[552] «(…) não he a Cabalistica dos Judeus, nem a que muitos difusamente tratarão mas comum e devota, conforme ao que, pregamos aos humildes a qual todos podem saber ou (melhor dizendo) sentir e gostar. Esta theologia he de gente recolhida e devota, dada à oração e contemplação. Esta consiste mais em sentir de Deos dentro da alma por hum alumeado conhecimento doce, suave e amoroso, que em sabela ensinar por palavras» (Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 28 v.-29 r.).

[553] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 29r.-29v.

[554] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 38 v.

[555] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 50 r.-50 v.

da virtude torna-se mais fácil de percorrer quando Deus concede o dom da graça.

O primeiro capítulo do «Livro Terceiro» trata da «benauenturança do homẽ». Neste itinerário rumo à perfeição, a leitura de livros devotos assume, de acordo com Fr. Sebastião Toscano, uma importância fulcral; deste modo, o autor enfileira ao lado de muitos outros teólogos, religiosos e eclesiásticos da época, que vinham colocando «em xeque» a literatura profana, nomeadamente os livros de cavalaria e as novelas sentimentais, devido ao perigo que, supostamente, comportavam.

Neste caminho de perfeição, a caridade e o amor ao Próximo são virtudes essenciais para que todos os cristãos possam ser perfeitos: «pois o rey, e o laurador podem ser perfeytos. Deste modo, existem duas vias para a bem-aventurança: a activa, para os que são inclinados às «obras exteriores da vida humana», e a contemplativa, para «os inclinados para a contemplação da verdade».

Para Toscano, a vida contemplativa é a melhor e aquela a que se deve aspirar: no entanto, certos «requisitos» devem ser respeitados, quando se decide enveredar por esta via[556], para o que se escuda na autoridade de Aristóteles, através da evocação de nove razões por este apontadas, e de São Tomás de Aquino, com a sua *Summa Theologica*:

> Se me pergũtardes qual destas vidas he milhor Digo que a contemplatiua, falando absoluta e simplemente, (posto que se offereçem tempos, e casos em que se ha de deixar a contemplatiua pella actiua) como o proua Aristoteles por oyto rezões, das quaes a primeyra he, por rezão do objecto, que he Deos, de que tratta, e polla potençia principal do homẽ, que he o entẽdimẽto, cõ que o cõsidera. A segũda, por ser a vida contẽplatiua mais continua, como se ve na Madalena, que dos pés do Senhor (quanto lhe era possiuel) se não apartaua. A terçeira porque he de mais deleite, e cõtentamẽto, que a actiua, pollo qual diz o padre Aug. que Martha trabalhaua, e Maria se deleitaua. A quarta porque o contemplatiuo he semelhante a Deos, porque tem necessidade de poucas cousas, como Deos a tẽ de nenhũa, tendo o autiuo necessidade de muytas. A quinta porque a vida cõtẽplatiua he amada por si, como fim, no qual consiste o bẽ, e autiua como meo pera outra cousa. A seista porque a vida contemplatiua consiste em descaso, e a autiua em muito trabalho. A sétima porque a vida contẽplatiua se ocupa nas cousas diuinas, e a autiua nas humanas. A oitaua porque a contẽplatiua he segũdo aquillo que he mais proprio ao homem, isto he segundo o entẽdimento: mas nas obras da vida actiua communicão tambem as forças inferiores, que nos são comũs com os brutos animaes. A vltima e milhor rezão de

[556] Cf. Mário Martins, «A "Mística Teologia"», *art. cit.*, p. 415.

> todas deu ho Senhor, dizendo, que a vida contemplatiua he cousa que nunca acaba.[557]

Todavia, é necessário conselho para enveredar pela vida contemplativa[558], é preciso saber tomar estado[559] e atender à natureza, antes de seguir esta via. Toscano «pretende acentuar que a vida claustral por si mesma leva mais eficazmente as almas ao estado de contemplação»[560]: nesse sentido, evoca os exemplos de Raquel e Lia, e Marta e Maria, enquanto modelos de vida ativa e contemplativa[561].

Os capítulos seguintes funcionam, no contexto da economia narrativa, como uma espécie de «manual» de acentuado pendor ascético, dirigido àqueles que pretendem optar pela vida contemplativa: neste sentido, realça a importância e o valor da oração, da leitura de livros de espiritualidade ou devotos[562], do *contemptus mundi* (mortificação dos sentidos). No capítulo I do «Livro VI», intitulado «Em que consiste a pura contemplação, e de seus exercicios», Toscano elege a figura de Maria Madalena, «a grande amadora de Deos», como «traça, e forma desta vida contemplatiua»[563]: deste modo, Fr. Sebastião Toscano mostra-se em sintonia com a estratégia contrarreformista que, na esteira das diretrizes tridentinas, promoveu a figura de Maria Madalena enquanto modelo de «santa penitente», propondo-a como exemplo a admirar e a imitar[564].

Mas Fr. Sebastião Toscano recupera também o exemplo dos eremitas, enaltecendo o modelo de vida seguido por estes. Com efeito, o modelo de vida eremítica havia logrado uma grande «adesão» por parte dos fiéis ao longo da

---

[557] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 81 r.-81 v.

[558] Cf. Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 64 r.

[559] Cf. Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 71 v.

[560] Mário Martins, «A "Mística Teologia"», *art. cit.*, p. 415.

[561] Cf. Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 80 r.

[562] Cf. No entanto, Fr. Sebastião Toscano adverte: «A Lição não ha de ser somente dos liuros, que estão escritos em papel: mas em outros liuros mayores ha também de ler todo ho contemplatiuo, os quaes com o dedo de Deos forão escritas. O primeyro destes liuros he a grande machina deste mundo: e no liuro abreuiado, que he ho homem: e no liuro escrito de dentro e de fora, qye he nosso Senhor Iesu Christo» (*op. cit.*, f. 135 v-136 r.).

[563] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 124 r.-125 v.

[564] De resto, é bem sabido que, desde o início do século XVI, a figura evangélica de Maria Madalena despoletou uma autêntica problemática em torno da sua unicidade e/ou multiplicidade. Nesta controvérsia, uma das principais vozes críticas foi a de Lefébvre d'Étaples, que nas suas obras *De Maria Magdalena disceptatio* (1518) e *De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda* (1519), procurou mostrar que o culto católico de feição tradicionalista, por um lado, e, por outro, a posição de alguns autores, especialmente São Gregório Magno, contribuíram para que, entre os católicos, se generalizassem três personagens diferentes. Veja-se, a propósito: Sofia Boesch Gajano, «Il culto di Maria Maddalena nell'Occidente medioevale», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa,* 15 (1979), pp. 436-444; Helena Barbas, Madalena. *História e Mito*, Lisboa, Ésquilo, 2008.

Idade Média[565]. Porém, a Igreja sempre manifestou uma certa desconfiança em relação aos «santos» eremitas[566]. Em Portugal, já nos finais da Idade Média, a vida eremítica acabou mesmo por fascinar certos sectores da nobreza de corte[567], refletindo, assim, de certo modo, o sucesso que este tipo de santidade vinha conhecendo desde largo tempo. O movimento de renovação e de reforma sofrido pelas ordens religiosas, a partir do final do século XVI, potenciou uma reabilitação do ideal eremítico[568], que se prolongaria ao longo do século XVII[569].

Em suma, como defende Armando de Jesus Marques, «o travejamento filosófico de Fr. Sebastião Toscano é, fundamentalmente, tomista e a 'Summa Theologica' influenciou muitas páginas» da *Mystica Theologia*: «contudo, não falta nela uma certa cor afetiva, bem de acordo com a filiação augustiniana do seu autor. Daí, também, alguns pormenores retintamente platónicos com que vai compondo o quadro», como, por exemplo, o mito da caverna[570], aflorado, na obra que temos vindo a estudar, quando afirma:

> O que o anjo lhe disse, que se pousesse em feyção de ver a Deos no monte fora da cova, é que havemos de sair fora deste corpo e de suas humanas e terrenas affeyções, o qual é como ũa cova escura onde está sepultada nossa alma, para que possamos melhor ver a Deos.[571]

2.6. Dom Manoel de Portugal, Poeta do Amor Saudoso de Deus

Elísio Gala

Terceiro filho de D. Francisco de Portugal (celebrado poeta e cortesão, feito primeiro Conde de Vimioso por D. Manuel I em 1515) e de sua

---

[565] Veja-se, a propósito, *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e Pensiero, 1965.

[566] Cf. André Vauchez, *La Sainteté en Occident…, op. cit.*, pp. 380-388.

[567] Cf. Maria de Lurdes Rosa, «Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV-século XV), in *História Religiosa de Portugal, op. cit.*, vol. I, pp. 492-495, e «D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça», in *O Tempo de Vasco da Gama* (ed. de Diogo Ramada Curto), Lisboa, Difel, 1998, pp. 325-329.

[568] O eremitismo conheceu, no início do século XVI, em Portugal, uma significativa recepção em alguns círculos cultos, visível, já em 1515, com a edição de uma tradução do *Boosco Deleitoso*, impresa por Hermão de Campos, que aproveitava, em boa medida, o *De Vita Solitaria*, de Petrarca.

[569] Vejam-se, a propósito, os vários estudos reunidos em *Via Spiritus (Eremitismo na Época Moderna: Modos e Lugares)*, 9 (2002).

[570] Cf. Armando de Jesus Marques, «Da vida e escritos», in *op. cit.*, p. 50.

[571] Fr. Sebastião Toscano, *Mystica Theologia, op. cit.*, f. 92 v., *apud* Armando de Jesus Marques, «Da vida e escritos», in *op. cit.*, p. 50.

segunda mulher, a altiva D. Joana de Vilhena[572], nasceu em Évora, por volta de 1516[573], Dom Manoel de Portugal. Já nesta altura era D. Francisco de Portugal patrono das Dominicanas do Mosteiro de Santa Catarina de Sena, de Évora.

D. João III dá-lhe, em 1549, livre entrada no gabinete do Príncipe D. João, também por virtude de D. Francisco de Portugal ser o Camareiro Mor do Príncipe[574]. D. Sebastião enviou este seu «amado sobrynho»[575] como embaixador a Castela.

Casou duas vezes. A primeira com D. Maria de Menezes, irmã do Senhor de Aveiro (D. João Telo de Menezes, um dos cinco Governadores do Reino), realizado antes de 1552, tendo deste matrimónio nascido quatro filhos: D. Francisco, D. Henrique, D. João e D. Afonso[576]. Os dois primeiros morreram sem terem atingido a idade adulta. Os outros dois combateram em Alcácer Quibir, tendo D, João de Portugal, o mais famoso dos filhos de D. Francisco, desaparecido na batalha, facto que esteve na origem da lenda de caráter sebastianista imortalizada no drama *Frei Luís de Sousa*, de Almeida Garrett. D. Henrique de Portugal sucedendo na casa a seu pai, veio a casar com D. Ana de Ataíde. Sendo feito prisioneiro na Batalha de Alcácer Quibir, acaba por regressar à Pátria.

Amigo dos frades arrábidos, uma das linhas reformadas da ordem franciscana, funda em 1556, em Vale de Figueira, para os lados de Santarém, o conventinho de Nossa Senhora de Jesus[577]. Aos Arrábidos pareceu a casa pequena, de modo que o seu filho Henrique acabou por fazer um novo convento com igreja anexa, concluído em 1627 e onde se encontram sepultados os fundadores.

O segundo matrimónio de D. Manoel realizado em 1574 com D. Margarida de Mendonça Corte-Real (irmã do poeta Jerónimo Corte-Real, autor de poemas épicos a quem D. Manoel dirige versos), do Morgado de Vale de Palma, na Ilha Terceira, de quem teve uma única filha, D. Joana de Mendonça Corte-Real. No ano do seu casamento obtém a aprovação da sua *Obra Poética* pelo Santo Ofício.

---

[572] Descrita por Garcia de Resende, *Cancioneiro Geral*, t.5, Coimbra, 1917, p. 311.

[573] Segundo Diogo Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, Lisboa, 1741-1759 (Atlântida Editora, Coimbra, 1967), III, p. 345. Ainda quando D. A. Caetano de Sousa nada indique na sua *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Coimbra, Atlântida, X, pp. 470-472.

[574] Francisco de Andrada, *Crónica del Rey D. João III*, int. e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1976, p. 988.

[575] Sousa Viterbo, *Manuel de Sousa Coutinho e a Família de sua Mulher D. Magdalena Tavares de Vilhena*, Lisboa, 1902, p. 37.

[576] Cf. J. M. de Queiroz Velloso, *Uma Alta Figura Feminina das Cortes de Portugal e de Espanha, nos séculos XVI e XVII: D. Francisca de Aragão*, Barcelos, Portucalense Editora, 1931.

[577] Cf. Fr. António da Piedade, *Crónica da Província de Santa Maria da Arrábida*, t.1, Lisboa, 1728, pp. 213-214.

Tendo-se batido na primeira linha das hostes de D. António, Prior do Crato, opôs-se ao domínio de Filipe II de Castela sobre Portugal, comportamento que lhe motivou represálias do soberano espanhol. Filipe II de Castela é a clamado rei de Portugal (Filipe I de Portugal), nas Cortes de Tomar, em 16 de Abril de 1581. D. Manoel de Portugal é excluído do perdão real decretado em 18 de Abril de 1581. O seu nome encabeçava a lista dos elementos da nobreza considerados como os «principais delinquentes e autores que foram causa de tantas mortes, roubos, insultos de outros danos e perturbações da paz e quietação pública (…)»[578]. Sujeito à obediência do monarca castelhano, tanto Barbosa Machado como Caetano de Sousa, realçam a sua aversão que manteve ao domínio castelhano e o modo como assim se prejudicou e à sua família[579].

Em 1595, no dia 9 de Maio. D. Manuel obtém uma nova aprovação do Santo Ofício para as suas Obras. Neste mesmo ano morre D. António, Prior do Crato.

Terá falecido em 26 de Fevereiro de 1606, na cidade de Lisboa, na sua quinta de Vale de Figueira, com a provecta idade de 90 anos[580].

Filho daquele nobre e valeroso
conde, mais junto à casa alta real,
abastara dizer do Vimioso
senhor Dom Manoel de Portugal:
lume do paço, das Musas mimoso
que certo vos darão fama imortal.[581]

Assim se refere Francisco Sá de Miranda na écloga «Encantamento» ao grande fidalgo quinhentista D. Manuel de Portugal. Nobre por nascimento, poeta e pensador espiritual, *bom filósofo, cortezão e entendido*[582], «insigne cultor das Musas, profundo investigador das dificuldades filosóficas, na conversação erudito, no trato afável, e nas acções generoso»[583].

---

[578] Cf. *Carta de Perdão Geral*, 18 de Abril de 1581, feita em Tomar, Mss. 199, n.º 87, da Biblioteca Nacional de Lisboa (cópia do séc. XIX).

[579] Cf. nota 2.

[580] Cf. D. A. Caetano de Sousa nada indique na sua *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Coimbra, Atlântida, X, pp. 471; Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, ed. de 1966, p. 345; J. M. de Queiroz Velloso, *op. cit.*, p. 32.

[581] Francisco Sá de Miranda, *Obras Completas*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1976, p. 222.

[582] D. António Caetano de Sousa, *História Genealógica*, t. 10, Lisboa, 1743, p. 793.

[583] Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, ed. de Coimbra,1966, pp. 344-345 (Barbosa Machado, em vez de Obras de Don Manoel de Portugal, escreve *Obras Poéticas*, datando-as de 1606, erradamente, uma vez que foram impressas em 1605); Inocêncio F. da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. VI, Lisboa, 1862, pp. 85-86.

Qualquer biografia de D. Manuel de Portugal caracteriza-o por estas duas naturezas, fidalgo e poeta. Por muitos dos grandes do seu tempo e dos tempos seguintes foi ele admirado.

Em louvor de D. Manuel dedicou-lhe Luís de Camões a seguinte Ode:

A quem darão de Pindo as moradoras,
tão doutas como belas,
florescentes capelas
do triunfante louro ou mirto verde,
da gloriosa palma, que não perde
a presunção sublime,
nem por força do peso algum se oprime?

A quem trarão, na fralda delicada,
rosas a roxa Clóris,
conchas a branca Dóris;
estas, flores do mar, da terra aquelas,
argênteas, ruivas, brancas e amarelas,
com danças e coreias,
de fermosas Nereidas e Napeias?

A quem farão os hinos, odes, cantos,
em Tebas Anfíon,
em Lesbos Aríon,
senão a vós, por quem restituída
se vê da Poesia já perdida
a honra e glória igual
Senhor Dom Manoel de Portugal?[584]

Barbosa Machado regista uma versão diferente cujo término é:

Pois logo enquanto a Cítara sonora
Se estimar por o mundo
Com som docto, e jucundo
E enquanto produzir o Tejo, e o Douro
Peitos de Marte, e Febo crespo, e louro,
Tereis glória imortal
Senhor Dom Manoel de Portugal. [585]

[584] Luís de Camões, *Rimas*, Coimbra, 1953, pp. 293-295. Consta ainda do *Dicionário Bib. Port. e da Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, 1966, p. 346.

[585] Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, Tomo III, 1966, p. 346.

O poeta quinhentista André Falcão de Resende dedicou-lhe dois sonetos[586]. Pedro de Andrade Caminha, aquando do envio de uma ode escrita em louvor de Dona Francisca de Aragão[587] – musa adorada e inspiradora de D. Manuel –, acompanhou-a do seguinte epigrama:

Versos a bons espritos dirigidos,
Pelo que em ti se intende, e se conhece,
Inda que incultos, e em mim mal nacidos,
A ti primeiro a Musa os oferece;
Também a ti primeiro são devidos
Pela tenção que neles aparece;
Ouveos e com mais culto verso ensina
A cantar formosura tão divina.[588]

2.6.1. A Obra Poética

Os seus escritos mais importantes, publicou-os em vida: *Obras de Don Manoel de Portugal*, na Oficina de Pedro Craesbeck, 1605[589], num volume 8.º, de VII mais 489 páginas numeradas pela frente, a que acrescem oito folhas finais não numeradas.[590]

Além desta obra, D. Manuel escreveu outras, mencionadas como inéditas, por Diogo Barbosa Machado, Inocêncio Francisco da Silva e D. António Caetano de Sousa que menciona de entre outras, *Diana dos Ermitães* e *Deserto do seu Entendimento*.[591]

---

[586] Cf. Sonetos LXVII e LXVIII, in *Obras*, s./ed., s.l., s.d, pp. 144 e 145.

[587] Cf. J. M. de Queiroz Velloso, *op. cit.*

[588] Cf. «Oda de Pero d`Andrade Caminha a dõ Manoel em louvor da Sra. Fr.ca d`Aragão», in *Cancioneiro de Luís Franco Correa*, ed. fac-similada, Comissão Executiva do IV Centenário da publicação de "Os Lusíadas", Lisboa, 1972, fo. 252v.

[589] No mesmo ano são publicadas as *Sentenças* de D. Francisco – pai de Dom Manoel de Portugal – pelo neto, Dom Henrique, irmão do desaparecido D. João.

[590] Cf. Luís Fernando de Sá Pardilha, *Poesia de D. Manuel de Portugal, I, Prophana*. Ed. Diplomática das suas fontes. Tese, Porto I.C.P., 1989. Nesta obra se inclui uma biografia, edição do manuscrito 8920 da Biblioteca Nacional de Lisboa e os poemas do manuscrito, Códice CXIV/2-2 da Biblioteca Pública de Évora.

[591] Sobre as fontes éditas e inéditas da poesia profana de D. Manuel de Portugal, consultar Luís Fernando de Sá Pardilha, *Poesia de D. Manuel de Portugal, I, Prophana*. Ed. Diplomática das suas Fontes. Tese, Porto I.C.P., 1989, pp. XII-XVII. Para o facto de D. Manuel não ter publicado a sua poesia profana: «Do nosso ponto de vista, esta publicação da poesia religiosa corresponde, em D. Manuel de Portugal, a um "gesto", com o qual o fidalgo desejava concretizar publicamente o seu corte com "certo" passado. A não publicação das poesias profanas não terá correspondido, pois, a um juízo de valor estético, mas visaria traduzir a incompatibilidade que o autor entendia existir entre o amor divino e o amor profano e a sua renúncia definitiva a amores terrenos, para que se pudesse consagrar, por inteiro, ao amor de Deus»., *op. cit.*, p. XII.

Como era costume na época a maior parte do volume que inclui a obra poética em dezassete cantos ou livros, está escrito em castelhano e segundo a *História Genealógica*[592] «trata da Terra Santa»[593] ou no mais avisado dizer de Mário Martins «passa-se na Terra Santa».[594] A «floresta tropical»[595] de metros e poesias de estrutura diversa «canções, endechas, odes, composições em oitava rima (*solta* e *cortada*), um romance, sextinas, poesias em sexta rima *solta*, um solau, sonetos, esparsas, tercetos e poesias em *verso cortado*» diminui a monotonia da composição similar a uma «écloga pastoril, dum pastoralismo culto e de sabor claustral, com amplas reminiscências nos Padres do Deserto»[596]. É pois uma obra que tem lugar no âmbito dos escritores religiosos ou espirituais do século XVI, a par de, entre outros, Amador Arrais, Heitor Pinto e Agostinho da Cruz.

É possível ter uma ideia geral do conjunto da obra através do índice dos títulos e brevíssima síntese dos conteúdos. De modo sucinto poderíamos desde já dizer que o colóquio se ordena para o conhecimento de Cristo (sua vida, paixão e nascimento), seguindo-se a iniciação mistagógica ao divino amor e aos graus de perfeição.

Libro primeiro, en que se descrive la Tierra Sancta y los términos en que es contenida, y trata de los habitadores del yermo, en los premitivos tempos según la imaginacion del que lo escrive[597].

Na paisagem da Terra Santa encontramos pastores e eremitas bem falantes, introspectivos e firmados em Deus, de que o maior é Arsénio que pede a Amôncio que lhe dê contas, em hora de natureza sossegada e silente, da história da sua vida interior.

Libro segundo. De la introdución de un largo sueño y el coloquio del Tajo y aparecimento de la sapiência divina[598].

Na treva Amôncio escutara a voz de Jesus. Sonho? Realidade? Que importava quando tudo se resumia a morrer para viver, negando-se a si mesmo, condição sem a qual Deus não poderia preparar a morada interior que receberia a Sua vinda.

As personagens humanas por vezes confundem-se com alegorias personalizadas. Segue-se um colóquio com o rio Tejo. Vulto simbólico, recomenda-lhe coragem para não buscar o acessório, para não buscar amores terrenos, o que

---

[592] D. António Caetano de Sousa, *História Genealógica*, t. 10, Lisboa, 1743.

[593] *Ibidem*, p. 794.

[594] Mário Martins, S.J., «A Poesia Mística de D. Manuel de Portugal», separata de *Revista da Universidade de Coimbra*, Coimbra, t. XIX, 1960, p. 7.

[595] *Loc. cit.*

[596] *Loc. cit.*

[597] D. Manuel de Portugal, *Obras*, Lisboa, 1605, fl. 1.

[598] *Ibidem*, fl. 21.

equivaleria a querer apanhar o vento com uma rede. Desfeita a visão do Tejo em ondas, surge a bela Sabedoria Divina chamando por toda a parte os homens à perfeição, em particular ao fundo abismo de si mesmos, enquanto vai enchendo de *estraña claridade al ayre oscuro*[599]. É nessa funda descida que Amôncio seguindo a Sabedoria Divina, chega a uma gruta de onde se ouvia uma canção a três vozes. Canção que desperta a alma para a urgência da união com o Deus que em si vive e é seu princípio, para que silente e esperançosa busque o resplendor de Deus nas trevas do amor, ainda quando a alma não compreenda perfeitamente que

…el passeo,
De ty a Dios,
Es muy largo para vos.

Libro terceiro. Del discurso y proceder por las honduras del mar y história de Jonas retratada en pintura [600].

De novo a caminho, seguindo Amôncio e a Divina Sabedoria por uma via estreita, eis que entram noutra gruta maravilhosa na qual havia uma pintura da história de Jonas. O seu significado? A história do homem fugido de Deus, da sua da «immensa y alta presencia»[601]. Dali saídos, eis que lhes surge uma planície de estranha flora submarina e primaveril por onde corriam vários rios, entre eles o Jordão que deslizava sobre um enorme diamante. Aí se espelhava a alma e seus cuidados. Quando Amôncio olhou o rio teve vergonha de si mesmo. Desejoso de fugir dali é serenado pela formosa guia lavando-lhe a mancha do pecado e permitindo-lhe num instante contemplar a eterna formosura.

Já no deserto, perto da nascente do Rio Jordão, havendo sido deixado pela sua bela companheira, encontra Amôncio o eremita Arsénio[602].

Libro quarto. En que se despide Arsenio de Amoncio y se trata entre pastores de las señales del amor divino [603].

Após breve conversa com Arsénio e já quando este se preparava para deixar Amôncio, chegam dois pastores em busca de sombra com as suas *brancas*

[599] *Ibidem*, fl. 41.

[600] *Ibidem,* fl. 50v.

[601] *Ibidem,* fl. 52v.

[602] «Evidentemente, o eremita Arsénio é uma réplica do que vem nas vidas dos Padres do Deserto e no *Flos Sanctorum*. Também ele ouvira uma voz misteriosa: *foge dos homens e serás salvo!* Por conseguinte, não foi por acaso que D. Manuel de Portugal baptizou, com este nome, um dos mestres espirituais do seu romance pastoril», in Mário Martins, S.J., *op. cit.*, p. 11.

[603] D. Manuel de Portugal, *op. cit.*, fl. 80v.

manadas. Chamavam-se Frondiso e Palémon[604]. Amôncio, escondido, ouve Palémon ensinar a Frondiso o verdadeiro caminho, que se pode escutar *con el interior y claro oydo*, na fundura e centro da alma alumiada pela inspiração do raio interior.

Abalados os pastores e após uma sesta, parte Amôncio para se juntar a Severo e a Olímpio.

Libro quinto. De una canción universal, que trata en suma de la encarnación y obras de Cristo y conversión de las gentes y en la fin del libro se trata del desierto interior[605].

Celebram na montanha os anacoretas, uma vigília noturna. Uma canção universal fala de Cristo, da necessidade de conversão dos povos e do deserto interior, bem como de o homem haver sido criado formoso e soberano[606]. Dois anacoretas, um deles chamado Zózimo, apresentam a doutrina do deserto interior, da necessidade de regressar à interior morada, onde no silêncio e despido de imagens e discursos Deus se revela. Um excerto de uma canção em português é dessa doutrina uma boa ilustração

Sois un lume quedo,
Em vós escondido;
Nesse alto segredo,
Não entra o sentido.
Anda distraído
Na baixa rezão,
O meu coração.[607]

Libro sexto. En que se dispone a creer un gentil docto[608].

Criado o homem por Deus para o infinito só aí encontrará repouso. Eis o tema do colóquio em que entram Efrém, Olimpio, Severo e Arsísio, ainda pagão, à sombra dum olmo, de uma faia, de um freixo e dum álamo. É falando de Deus e da sua vinda a este mundo que Efrém acaba por converter Arsísio à vida eremítica, em ânsias de purificação da alma, espelho de Deus, para que nessa alma ele seja visto e se encontre o sumo contentamento.

É de um outro solitário, Arécio, inquieto com o que fazer, que Efrém ouve o relato de uma voz feminina cantando maravilhosamente e em língua lusíada a união passiva com Deus

---

[604] «Também este nome figura nas vidas dos Padres do Deserto, como homem de rosto severo e amigo de jejuar…», in Mário Martins, S.J., *op. cit.*, p. 11.

[605] D. Manuel de Portugal, *op. cit.*, fl. 104v.

[606] Cf. *ibidem,* fl. 127.

[607] *Ibidem,* fl. 125v.-127.

[608] *Ibidem,* fl. 129.

A vossa amada presença,
Amor onde a escondeis?
Eu quero e vós podeis,
Não haja mais diferença.
Vinde, façamos avença,
Que nunca afroxe este noo,
Até nos fazer hum soo.[609]

Libro sétimo. De un grave concurso de muchos pastores[610].

Tal como Arsísio fala sobre a beleza do Criador do mundo, à sombra dum grande pinheiro e Arimanto fala da loucura do amor, muitos outros pastores e solitários o fazem.

Libro oitavo. De três pastores que se encontraron acaso, com los muchos que estavan juntos, y de la narración y descurso del caminho que avían llevado por ver el que abitava en un penhasco altíssimo[611].

Três cabreiros que entoam um após o outro, versos religiosos, encaminham-se com Aristeu ao cimo de uma serra, para verem o anacoreta Serapião. Fugido para o ermo, este homem que vivia alheio a tudo, de olhos fixos na luz inacessível, só encontrara a paz, quando separado por Deus do tumulto interno e mundanal que cada homem transporta consigo. Esconde-se o espírito na palavra, faz-se esta o seu corpo de modo que se *El mandado es de amor, amaos sempre* [612], como diz Serapião, Não seja o religioso verso outro modo de tumulto.

Libro nono. De como fueron juntos los pastores, en demanda del lusitano Exauro[613].

Se Arsísio canta a cruz, escada para o coração do Senhor, já o lusitano Isauro bendizendo a pobreza, bendiz com ela o esforço da alma, a orientação da memória *vadia e distrayda*[614] para Deus e a força do silêncio.

Libro décimo. De un nuevo y estraño yermo que Amoncio halló caso, donde por las peñas vido escritos versos y canciones, lugar en que se detuvo largos dias[615].

[609] *Ibidem,* fls. 152.v-153.
[610] *Ibidem,* fl. 154v.
[611] *Ibidem,* fl. 171v.
[612] *Ibidem,* fl. 188.
[613] *Ibidem,* fl. 196v.
[614] *Ibidem,* fl. 204v.-205.
[615] *Ibidem,* fl. 211.

Libro onzeno, en que se prosiguen los versos que Amoncio halló en aquel estrecho lugar[616].

Nestes dois livros se descrevem nos versos que Amôncio encontra as chamadas «sensações espirituais – sabor, gosto, som, doçura, perfume, abraço de alguma coisa que não é deste mundo (…)»[617].

Termina o livro onze com uma ode ao nome de beleza de Jesus, numa manifestação de amor saboreado e experienciado, mais do que pode a ciência humana, num constante apelo ao regresso ao centro da nossa alma, centro cordial do encontro amoroso com Deus.

Libro doze. En que se trata de la passión del Señor, en modo y estilo desusado[618].

Centrado na Paixão e no lado de Cristo aberto pela lança, e elaborando uma ode em louvor da eucaristia, verseja Amôncio.

Libro trezeno. Que requenta lo que Vesilio y Corion passaron en el desierto, partidos del monte Calvario[619].

Vindos do Monte Calvário, Vesílio e Córion, metem-se pelo deserto chegando a uma pequena ermida onde pernoitam e onde existe um quadro de S. Catarina de Sena, assim como uns versos em honra da santa italiana. Subindo no dia seguinte a um monte, quando dormiam junto a uma nascente, à sombra de uma palmeira foram acordados pelo cântico de um solitário, cântico onde ecoa o lirismo do Cântico dos Cânticos. Impelidos por novo cântico de um *gran mayoral*[620], abalam os três para a proximidade de um lago, onde inúmeros pastores falavam de Deus revelado na *aldea del mundo*[621].

Libro catorzeno. Que trata del nascimento del hijo de Dios, en modo diferente de lo ordinário[622].

Um eremita gigante, um cabreiro lembrando os seus amores passados e desordenados, entoa uma canção centrada na ideia do nascimento místico do Menino Jesus no coração do homem, patente nestes versos

Pues venis, niño, a nascer,
En pesebre y cueva fria,
Sea dentro en la alma mía.[623]

---

[616] *Ibidem,* fl. 236.
[617] *In* Mário Martins, S.J., *op. cit.*, p. 19.
[618] D. Manuel de Portugal, *op. cit.*, fl. 270v.
[619] *Ibidem,* fl. 325.
[620] *Ibidem,* fl. 346-347.
[621] *Ibidem,* fl. 354v.
[622] *Ibidem,* fl. 360.
[623] *Ibidem,* fls. 371.

Libro décimo quinto. En que se trata de lo que succedió a Arsenio y a sus compañeros com los del yermo, que habitavam en el vale del solitário Sabas[624].

Cantam os pastores. Arsénio, o amor escondido na treva formosa e pura. Hérmion, a grandeza de Deus que por nós passa através das criaturas. Todos se perturbam na proximidade da hora da morte de Arsénio, por o ver partir para a terra de onde se não volta.

Libro décimo sexto. En que se trata una abreviada doctrina al amor divino, que Arssenio enseñava a aquellas campañas de los del yermo[625].

Na assembleia de pastores e anacoretas, está Macário aos pés do moribundo Arsénio suplicando-lhe palavras de luz sobre a doutrina segura e ascética da vida interior. Em verso, Arsénio ainda encontra força para animar ao desprendimento e nudez espiritual, para o que se requer a libertação «Do amor próprio, do amor desordenado das criaturas deste mundo, da soberba e dos vícios que dela nascem, da secura do coração, da vontade egoísta, do trabalho demasiado e sem recta intenção (…)»[626].

Libro décimo sétimo. En que se tratam unos grados de perfécion, que Arsenio y otros del yermo declaron a aquellas campañas[627].

Aqui se analisam os nove degraus da escada espiritual por onde se pode subir ao *desamparo de mayor altura:*[628] – Primeiro degrau (a alma liberta-se do pecado mortal pela fé e o temor da justiça divina); – Segundo degrau (a alma, ainda caindo em pequenos defeitos, dá-se à vida interior, fazendo boas obras e evitando o pecado venial); – Terceiro degrau (a alma vence o mundo e entra no difícil caminho das vigílias, jejuns, simplicidade das vestes e oração, se bem que, demasiado contente com o seu estilo de vida, pense ainda mais no céu e inferno que no amor de Deus); – Quarto degrau (a alma caminha corajosamente ao encontro do sofrimento); – Quinto degrau (a alma combate a vontade própria e a mortificação torna-se um hábito permanente); – Sexto degrau (os que aqui chegam renunciam a toda a sua propriedade exterior e interior (inclusive as consolações espirituais)*;* Sétimo degrau (seguir a Deus, na prosperidade e na adversidade, podendo a alma padecer do apego mais às graças de Deus do que ao Deus das graças); – Oitavo degrau (o homem interior não chega a realizar de todo a perfeição da renúncia de si, posto que por vezes volte à secreta propriedade); – Nono degrau (o dos apaixonados e cheios de amor que até no amargo encontram doçura).

O livro chega ao fim com as palavras de Hérmion e Serapião, entre cânticos de pastores e anacoretas.

---

[624] *Ibidem,* fl. 392v.
[625] *Ibidem,* fl. 411v.
[626] *In* Mário Martins, S.J., *op. cit.*, p. 23.
[627] *Ibidem*, fl. 432.
[628] *Ibidem*, fl. 433.

2.6.2. *O Tratado Breve da Oração*

Esta obra, em prosa e verso encerra com a oração «Adição de como havemos de oferecer o Filho de Deus a seu Pai Eterno», terminando com uma esparsa em castelhano[629].

Obra concluída antes do início de 1574, posto que qualificada pelo Santo Ofício em 18 de Janeiro deste ano, por Fr. Bartolomeu Ferreira OP, cujo parecer que antecede o texto da obra diz o seguinte: «Li este caderno de exercícios do amor de Deos, e oração, e pareceome sumamente bem, e conforme à doutrina dos santos, especialmente à doutrina de São Thomas, e São Boaventura, por onde julgo que se pode comunicar e ler conforme â décima terceira regra do catalogo(sic) Tridentino 18.de Janeyro de 1574.». Regras explicitadas para o caso português pelo Catálogo dos livros proibidos publicado em 1581 e da autoria de Fr. Bartolomeu Ferreira[630].

A demora na publicação levou o Autor a requerer novo Parecer concedido em 9 de Maio de 1595 e exarado por Frei Francisco Pereira: «Vi esta obra de poesia ao divino, dividida em desasete livros, e o tratado adjunto em prosa, da oração: tudo he conforme à doutrina Católica dos santos […] e aqui acharão aquela louvada mistura de proveitoso com o que deleita, de conceitos e afeitos pios com suavidade e gravidade de verso, pelo que he obra muito digna de se imprimir e louvar».

Divulgado por meio de cópias manuscritas[631] antes de ser publicado, este Tratado de espiritualidade insere-se nas correntes espirituais que se cruzam na segunda metade do século XVI em Portugal, não devendo a redação do mesmo sido alheia às influências provenientes de um fator de ordem biográfica. O relacionamento

> *de D. Manuel de Portugal, pai de D. João de Portugal, com Francisco de Sousa Tavares, pai de D. Madalena de Vilhena e autor de um* Livro de Doutrina Espiritual*, em cuja casa, segundo testemunho de Francisco de Monzón*[632]*, se praticavam perfeitamente os exercícios espirituais da vida contemplativa. No livro de Sousa Tavares, publicado em 1564, claramente situado na linha das propostas espirituais do* Libro de la oración y meditación *de Fr. Luis de Granada (que energicamente defende), encontramos uma concepção de oração e de vida espiritual semelhante à que nos surge no Tratado de D. Manuel de Portugal.* [633]

---

[629] Da *Obra* existem, na Biblioteca Nacional de Portugal (Lisboa), um exemplar em Reservados (cota: Res 735P) e outro exemplar em microfilme (cota: FG1544).

[630] *Catálogo dos livros que se proíbem nestes reinos e senhorios de Portugal*, em Lisboa, por António Ribeiro, 1581.

[631] Existe na Biblioteca Nacional uma dessas cópias – Cód. 6093.

[632] Francisco de Monzón, *Norte de Idiotas*, en Lisboa, en casa de Ioannes Blavio dce Colonia, Año de 1563.

[633] Maria Lucília Gonçalves Pires, «D. Manuel de Portugal» in *Antologia de Espirituais Portu-*

Outros textos e autores terão servido de inspiração ao *Tratado Breve da Oração*? Certamente. No Proémio, o autor classifica o escrito como uma «breve suma de doutrina de tão grandes e católicos doutores, os quais todos vão alegados e, onde não vão, é santa doutrina que recolhi de livros espirituais, impressos, aprovados e autênticos». De entre as fontes doutrinárias a que recorre

> em primeiro lugar, a sagrada Escritura. Do Antigo Testamento cita versículos, por vezes reescritos a seu modo, dos livros: Êxodo, Deuteronómio, Reis, Sabedoria, Tobias, Cântico dos Cânticos (Cantares), *Salmos, Isaías e Jeremias*. Do Novo Testamento recorre sobretudo às *Epístolas* de Paulo (Efésios, Colossenses, Tessalonicences, Segunda Coríntios, Romanos e Timóteo) e de Tiago; aos Evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João. Dos Padres da Igreja, serve-se de Santo Agostinho, S. João Crisóstomo. S. Gregório Magno, S. João Damasceno, João Cassiano, Pseudo-Dionísio, S. Silvestre, e, dos Padres do Deserto, recorre a Sereno, Isaac, Nestório, Antão e Germano. Dos Mestres escolásticos ou da Teologia Monástica e Escolástica, preferiu S. Bernardo de Claraval, S. Boaventura, João Gerson[634] (então ainda tido como o autor da *Imitação de Cristo*), João Tauler[635] (dominicano, discípulo de Mestre Eckart), S. Tomas de Aquino, Tomas de Vio Cajetano (comentador de Santo Tomás, na *Summa Theologica*), S. Vicente de Ferrer, ou de Ferrara, autor do *De Interiori Homine*, S. Pedro de Ravena, o Pecador Egídio, ou Gil (Santo), companheiro de S. Francisco, um iletrado de profunda piedade e de sublime capacidade contemplativa), e Pedro Galo, que nomeia pelo sobrenome de Vercelense, francês. Por fim, ainda, Marsílio Ficino, autor da *Theologia Platonica*, cuja doutrina terá influenciado autores como Camões, Sá de Miranda e Leão Hebreu. Têm maior peso, Tomás, Bernardo e Boaventura, enquanto contemplativos e especulativos.[636]

Sendo a oração o tema deste tratado breve, como é ela entendida por D. Manuel de Portugal? Mais do que identificada com fórmulas ou exercícios,

---

gueses, org. de Maria de Lurdes Belchior, José Adriano Freitas de Carvalho e Fernando Cristóvão, Lisboa, 1994, p. 420.

[634] Que identifica na sua obra *Mistica Teologia*, a perfeita oração, com a caridade e amor de Deus, tal como D. Manuel o faz.

[635] Com o qual D. Manuel de Portugal tem em comum a doutrina do recolhimento interior, buscando a morada de Deus no mais fundo ou centro da alma.

[636] *Tratado Breve da Oração*, prefácio de Jesué Pinharanda Gomes, Lisboa, Paulinas, 2010, p. 18. Sobre os caminhos da religiosidade vivida em Portugal na segunda metade do século XVI, ver J. S. da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (século XVI a XVIII)*, Universidade de Coimbra, 1960.

a oração é o «desejo de Deus» – que pode ser estimulado por recurso a algumas jaculatórias – culminando num «alevantamento da alma em Deus».

É a presença do amor que determina o desejo de orar. Muda-se o amador no amado por virtude de se unir ao seio divino. Amor e contínua oração alternam em ritmo atrativo e expansivo, em anseio do «conhecimento interior de Deus», fonte da união da Alma com o seu Criador.

A técnica orante aqui suposta valoriza os modelos da solidão, em que mais vale o imersivo olhar do devoto silêncio que o poder da erudita fala. Os autores destacados pelo tratadista sendo em geral especulativos são também propugnadores de vias contemplativas. E é nessa preferência contemplativa que em boa verdade consiste o que chama de mística: experiência afastada das sombras e imagens temporais, afastada das «intelectuais operações», «saborosa experiência» de «conhecimento de Deus por abraço de amor unitivo» garantida pela negação de si mesmo na busca do «centro da Alma».

A quase inexistente valorização da humanidade de Cristo nesta obra, destaca-se contudo no apêndice «Adição de como havemos de oferecer o Filho de Deus a seu Pai Eterno». Momentos cruciais desse oferecimento que deve ser contínuo, são a Eucaristia, a esmola, a comunhão sacramental e a comunhão espiritual. A oração por excelência radica no ato de oferecer o divino ao divino sobretudo na Eucaristia, apartados de todo o nosso pensamento.

Outra via orante é a da humilde oração a Nossa Senhora e a todos os Santos para que assistindo aos nossos oferecimentos, os apresentem por nós ao Pai. Já quase no fim, Dom Manuel propõe uma oração a Maria, aos Anjos, aos Santos e ao Anjo da guarda de cada um. Antes do «Laus Deo» um verso final:

> *El que sabe habitar dentro de si mesmo*
> *Teniendo en poco lo que fuera dexa,*
> *Halla de Dios en su hondo abismo*
> *Dulce paz, libertad, gusto sin quexa.*[637]

Aliviando o coração de tudo o que não é Deus, tudo assenta na «saudade de Deus».

[637] *Tratado Breve da Oração*, prefácio de Jesué Pinharanda Gomes, *op. cit.*, p. 84. Tradução: O que sabe habitar dentro de si mesmo / Tendo em pouco o que fora deixa/ Encontra de Deus em seu fundo abismo / Doce paz, liberdade, gosto sem queixa.

2.7. Frei Heitor Pinto

Samuel Dimas

2.7.1. Biografia: humanismo de matriz neoplatónica e cristã

Teólogo, escritor religioso e prosador do século XVI com reconhecidos méritos no âmbito das humanidades, dominando com rigor o latim, o hebraico e o grego, Frei Heitor Pinto foi um homem da cultura europeia cuja obra reflete essencialmente essa sublime preocupação de aplicar a ciência filológica à hermenêutica dos textos sagrados e o intencional cuidado de fundamentar as suas reflexões teológicas a partir de uma exegese bíblica que integra a síntese da antropologia de matriz judaico-cristã e matriz neoplatónica.

É com brilhantismo que consegue harmonizar os autores do século XVI com os da Antiguidade e com os Padres da Igreja e, é sobretudo, com muita dedicação e sentido de profunda missão evangélica, que edifica um humanismo cuja matriz reside particularmente na procura de cristianizar os autores de um paganismo espiritualista inquieto de divino e esperançoso de felicidade. Pouco se sabe da sua infância e das suas origens familiares. Embora não se sabendo ao certo as datas de nascimento e morte, de acordo com os estudos de Luís Fernando de Carvalho, podemos afirmar que nasceu na Covilhã e que terá vivido durante o período que vai do ano de 1528 ao ano de 1584[638].

Depois de se inscrever no curso jurídico da Universidade de Coimbra, prosseguiu mais tarde a sua escolaridade em Salamanca vindo a professar em 1543 como frade Jerónimo no Mosteiro de Santa Maria de Belém. De seguida frequenta o Colégio da Costa de Guimarães, que era então considerado um prestigiado instituto universitário, regressando entretanto a Coimbra para aperfeiçoar os seus conhecimentos de hebreu, grego e filosofia. O seu gosto pelas humanidades dá-lhe o título de bacharel em Artes no mês de Março de 1553 e a partir daí dedica-se apaixonadamente à ciência teológica, com particular incidência no comentário dos textos bíblicos, sobretudo do Antigo Testamento. Na sequência desse trabalho, em 1579 são impressos em Coimbra os comentários a Isaías, Ezequiel, Daniel e Jeremias. Por sua vez, os seus *Opera* – as reflexões teológicas mais importantes – viriam a ser editados em 1584 e 1590 em Lyon e em 1617 em Paris. Paralelamente, a primeira parte da sua obra *Imagem da vida Cristã* é editada no ano de 1563 em Coimbra e em 1572 é editada em Lisboa, pela *Estampa*, a segunda parte.

Provincial dos Jerónimos e prior da sua Ordem em 1573, Heitor Pinto trabalha em 1574 perto de Coimbra no Convento de S. Marcos nos comentários exegéticos dos profetas Jeremias e Daniel. De 1576 a 1578 detém as

[638] Cf. Luís Fernando de Carvalho Dias, *Fr. Heitor Pinto (Novas Achegas para a sua Biografia)*, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1952.

cátedras de *Sagrada Escritura*, os *Profetas*, os *Salmos* e o *Evangelho Joânico* na Universidade de Coimbra. Posteriormente, com o reino português entregue a Filipe II de Espanha e a consequente mudança de interesses e influências no panorama cultural, o teólogo vê-se forçado ao exílio no mosteiro de *Nuestra Señora de Sisla* junto a Toledo.

Desta forma, Frei Heitor Pinto – nas palavras de José de Pina Martins –, não é apenas um autor místico, mas «um escritor do pensamento ético»[639], é um homem da Renascença e isso reflete-se, não só no estilo literário, como também, e, sobretudo, nas fontes humanísticas. Sublinha-se o seu neoplatonismo com as oportunas citações de Plotino, Jâmblico e Proclo e destaca-se a influência de Petrarca, Marsílio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Erasmo e Thomas More.

2.7.2. Necessidade de rigor filosófico e do conhecimento da razão iluminada por Deus

Imortalizado pela sua obra «*Imagem da Vida Christam*», com o subtítulo «*Ordenada per dialogos, como membros de sua cõposiçam*», à qual temos um acesso facilitado, pela reedição moderna realizada pela editora Lello – com introdução de José V. de Pina Martins –, o autor revela-nos neste texto uma composição brilhante tecida à maneira dos diálogos platónicos com um propósito declaradamente apologético em relação àquilo que entende dever ser o ideal de vida cristã. Como faz questão de sublinhar Pina Martins, trata-se, efetivamente, de uma socrática e interrogativa pesquisa, que não é uma apologética de estilo escolástico-dialético nem uma retórica existencial, como era típico na literatura religiosa tradicional.

O seu primeiro diálogo tem como titulo «*Verdadeyra Philosophia*» e começa por introduzir o leitor na necessidade de uma atitude intelectual metódica e rigorosa e uma postura interior benigna e moderada como condições de possibilidade para evitar os erros. Neste contexto, afirma o autor: «[…] Segundo refere Laercio, nennua cousa he mays contrayra a deliberar, que a ira e a pressa»[640]. Há que saber relativizar o conhecimento que provém dos sentidos e prestar mais atenção à luz da razão. Recordando o *Fédon* de Platão, defende que o homem tem de se educar no sentido de libertar-se o mais possível do comércio com o corpo a fim de que a alma possa, sem distracções contemplar as ideias verdadeiras porque «os olhos do corpo enganamse muytas vezes, por estare enneuados, ou doutra maneira empedidos, ou porq

[639] José V. de Pina Martins. «Frei Heitor Pinto», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, Verbo, 1992, col. 156.

[640] Frei Heitor Pinto, «Dialogo da Verdadeyra Philosophia», cap. I, in *Imagem da Vida Christam,* tomo I, Lisboa, Tipografhia Rollandiana, 1843, p. 4 [*Imagem da Vida Cristã*, introdução de José V. de Pina Martins, Porto, Lello & Irmão, 1984].

ainda q sejão claros, não hahi distancia delles ao objecto, ou se a há, he desproporcionada, ou pola breuidade do tepo da vista»[641].

Podemos encontrar, mais uma vez, nestas palavras do teólogo, a apologia de uma antropologia que sustente as duas grandes vertentes de qualquer posição humanista e, concretamente, de qualquer percurso cristão. Ou seja, por um lado, na ordem puramente gnosiológica, a recusa do realismo ingénuo e a preocupação pela descoberta do caminho que dá acesso à verdade, não apenas no domínio do conhecimento técnico e científico – segundo a *Alegoria da Linha* de Platão, não apenas no âmbito da «razão discursiva» –, mas também no domínio do conhecimento integral da condição humana, isto é, no domínio ético, que – de acordo com a citada alegoria – só a «razão intuitiva» pode atingir. Por outro lado, na ordem ontológica, a consequência existencial inevitável de semelhante percurso, isto é, a humanização e divinização do ser, que ao elevar a consciência à contemplação do Bem se torna justo, porque – nas palavras de Heitor Pinto –, «os olhos do entendimento allumiados com os raios do diuino resplendor, nam se enganão, porque doutra maneyra nam seria entendimento»[642].

O autor acrescenta que os profetas fazem parte do número de homens que se encontram neste estádio e, por isso, as suas «prophecias visões são cousas certas & desenganadas»[643]. Mas ao contrário das interpretações apressadas de Platão, este caminho não seria possível se fosse apenas graças ao esforço do homem (gnose) e à tolerância dos deuses. O homem de que falamos aqui é o homem que adequou a sua vontade à vontade de Deus, deixando-se ungir pelo Espírito salvífico do Pai por intermédio de «Christo nosso Redemptor»: «E pera que o verdadeiro resplendor nos allumie, primeiramete inuoco a Christo Jesu nosso Deos sumo & sempiterno, a q peço q nos fauoreça cõ sua graça»[644].

Como refere o teólogo citando o livro de Daniel, as coisas do mundo são transitórias, «nam são substancias, mas figuras, ou estatuas transitorias de substancias»[645] e, por isso são, coisas «[…] imaginárias, & nenhua há, que seja de verdade»[646]. De acordo com a sua teologia da criação, profundamente marcada pela visão platónica da desvalorização do mundo, «As cousas criadas, ainda q pareçam ser, nam sam […]»[647]. O autor justifica esta conceção de real afirmando que só Deus é eterno, só ele nunca teve princípio, e só ele «tem verdadeyramete nome de essencia»[648]. Só Deus é aquele que é, o nosso

[641] *Ibidem*, cap. I, p. 10
[642] *Loc. cit.*
[643] *Ibidem*, cap. I, p. 11.
[644] *Ibidem,* cap. I, p. 12.
[645] *Ibidem*, cap. II, p. 14.
[646] *Ibidem*, cap. II, p. 15.
[647] *Loc. cit.*
[648] *Loc. cit.*

ser não é por si, mas por participação[649], só ele é substância e, por isso, nós somos imagem dessa substância[650]. Só Deus é bom e belo, por natureza e por essência, pelo que a formosura das criaturas é uma participação da suma bondade e suma beleza de Deus[651].

2.7.3. O mundo como instrumento de redenção e meio para a vida eterna

As coisas do mundo são sombras e como tal esta vida é uma Páscoa, uma passagem para a vida eterna do Pai. Mas esta redenção exige uma grande condição para que se realize, isto é, exige uma «Vida Cristã» que quer dizer uma vida em que o homem reconheça a sua própria condição e estabeleça a aliança com o Criador através do cumprimento dos seus mandamentos, o que acontece num clima de diálogo entre os homens robustecidos por uma postura de iniciativa caritativa – nas palavras do Evangelho – pelo «amor ao próximo». A verdadeira filosofia não é mais que o reconhecimento de que – usando as palavras de José Pina Martins – o homem é «limitado no conhecer, no poder e no agir» e por isso:

> Aceita e postula, pela exigência do seu conhecimento limitado, do seu pequeno poder e do seu agir imperfeito, a necessidade de uma verdade absoluta, de uma potência infinita e de um perfeito agir, identificável com o Ser por excelência. Deus como sumo intelecto, supremo bem e plena justiça. A verdadeira filosofia cumpre-se, portanto, na religião, laço espiritual que une o homem ao divino.[652]

Frei Heitor Pinto tem consciência que só na medida em que o homem se reconhece alma, que tem no corpo apenas o seu instrumento, é que compreende que este mundo é apenas um meio para atingirmos a «terra de promissam». Esta vida é apenas um caminho de peregrinação onde toda a realidade de luz e de sombra deve ser entendida como uma forma de ascensão para o divino, porque tudo, mesmo os piores acontecimentos, devem ser saboreados com esperança, confiança e amor, residindo nessa unidade a grandeza do homem: nada pode ser tão trágico que o faça abalar. Nesta aparente desvalorização do corpo e do mundo, Frei Heitor Pinto, paradoxalmente, sublinha a noção central da exaltação do homem não apenas como criatura divina – que nas palavras de Francisco de Assis e da maioria das religiões orientais é toda a natureza –, mas como criatura divina à sua imagem e

[649] Cf. *ibidem*, cap. II, p. 17.
[650] Cf. *loc. cit.*
[651] *Ibidem*, cap. III, p. 31.
[652] José V. de Pina Martins. «Frei Heitor Pinto», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, col. 157.

semelhança, que na redenção cristológica assume filiação divina e um lugar particular na economia da salvação e redenção cósmica[653]. O homem ao conhecer-se a si mesmo, conhece Deus que é a fonte infinita e sempiterna de bondade imensa de onde mana toda a vida[654].

O ser humano foi criado, não para ver o Sol, mas para conhecer Deus, podendo fazê-lo, não com os olhos corporais, mas com o conhecimento da alma racional e imortal[655]. Amando e servindo a Deus nesta vida mortal, o homem poderá ver a Deus na vida eterna, gozando da sua presença na glória celestial[656]. Por contraposição com a soberba da falsa filosofia, considera o autor que quanto mais humildemente descemos ao conhecimento de nós, mais ascendemos ao conhecimento de Deus e do seu plano para a Criação[657]. O homem é um ser composto de corpo corruptível e de alma racional imortal e incorpórea semelhante a Deus[658], pelo que o seu destino é a vida divina, tal como o comprova a revelação de Deus por via do mistério da Encarnação de Cristo e da sua Ressurreição. Pela Encarnação, Deus mostrou as suas realidades invisíveis: a sua bondade, não desprezando a enfermidade da sua criatura e fazendo-se homem para salvar os homens; a sua sapiência, ensinando-nos palavras e obras para nos livrarmos do mal; e a sua justiça, não nos querendo livrar pela força, mas pelo direito, sacrificando-se por nossas culpas e abrindo-nos o caminho da vida eterna[659]. Em Adão o homem foi expulso do Paraíso terreal, em Cristo novo Adão o homem pode entrar na glória do futuro Paraíso celestial.

2.7.4. O desprezo do mundo e o juízo final como condições para a salvação

O segundo tomo da obra *Imagem da Vida Christam* começa com o *Dialogo da Tranquillidade da Vida*, em que o autor fala dos enganos do mundo, dos falsos contentamentos e da brevidade da vida, sublinhando a importância do desprezo das honras e pompas do mundo, que têm como fim a sepultura, e sublinhando a necessidade de atender aos sacramentos espirituais de Cristo como os verdadeiros remédios para os nossos males[660]. Recusando a ideia gnóstica de que a salvação ou a libertação do homem está no perfeito conhecimento das coisas terrenas e divinas, Frei Heitor Pinto não nega a

[653] Cf. Frei Heitor Pinto, «Dialogo da Verdadeyra Philosophia», cap. V, p. 45.
[654] Cf. *ibidem*, cap. III, p. 31.
[655] Cf. *ibidem*, cap. V, p. 44.
[656] Cf. *ibidem*, cap. III, p. 32.
[657] Cf. *ibidem*, cap. IV, p. 38.
[658] Cf. *ibidem*, cap. V. p. 48.
[659] Cf. *ibidem*, cap. VII, pp. 62-63.
[660] Cf. *idem, «Dialogo da Tranquillidade da Vida»*, cap. XV, in *Imagem da Vida Christam*, tomo II, Lisboa, Typografhia Rollandiana, 1843, p. 107.

importância da ciência, mas afirma que sem caridade de nada serve[661] e, nesse contexto, cita a noção de douta ignorância de Nicolau de Cusa para defender que o verdadeiro conhecimento do homem está em amar a Deus sobre todas as coisas e em amar o próximo como a si mesmo, guardando os mandamentos divinos e os conselhos evangélicos[662], nomeadamente as virtudes da humildade e da escuta da Palavra: «A palaura de Deos he lume, que aclara nosso entendimento, & lhe mostra o caminho da vida, & abrasa nossa vontade (…)»[663]. O conhecimento de Deus dá-se na mediação da revelação histórica de Deus encarnado, que com a sua morte venceu a morte, e na mediação da Palavra fixada nos textos bíblicos, denunciando a efemeridade das coisas sensíveis e a perpetuidade das realidades espirituais.

Nas coisas corpóreas não pode haver perpetuidade porque têm em si a causa da corrupção, pelo que os contentamentos do mundo são ilusórios havendo neles apenas tristeza e trabalho: «(…) não sente contentamento se não quem foge do mundo pera Deos»[664]. Não nos devemos alegrar no mundo, mas em Deus, porque ao contrário daquele que é provisório, o contentamento espiritual fundado em Deus é duradoiro[665]. Os prazeres do mundo caminham para a morte e os prazeres espirituais proporcionados pela religião caminham para a Vida:

> A religião he como hum paraiso terreal, donde correm rios de piedosas lagrymas, que manam da fonte do coração da vista do muy alto Deos: as altas aruores são os altos pensamentos: as verdes folhas as sanctas palauras: as deleytosas flores as boas esperanças, & os substanciaes fructos são as boas obras (…).[666]

O desejo da vida em termos cristão não encerra o medo da morte, porque esta é recebida por amor de Deus, bem como a pobreza em vez da riqueza. Fiel à perspetiva platónica, considera o pensador e místico português que a alma que está desprendida do corpo recebe o sofrimento com tranquilidade de ânimo e recebe a morte com alegria[667]. A vida terrena é concebida como um desterro em que o homem peregrina a caminho da outra vida, pelo que a morte se apresenta como o fim dos males, nomeadamente aqueles que advêm de juízos errados e que fazem dos homens bons maus e mentirosos: «Aqui os juízos são muytas vezes errados, por irem fundados em cega affeyção, ou

[661] Cf. *idem, «Dialogo da discreta Ignorancia»*, cap. II, p. 204.
[662] Cf. *ibidem*, cap. II, p. 203.
[663] Cf. *idem, «Dialogo da Tranquillidade da Vida»*, cap. XXVI, p. 179.
[664] Cf. *ibidem*, cap. II, p. 9.
[665] Cf. *ibidem*, cap. I, p. 8.
[666] *Ibidem*, cap. I, pp. 14-15.
[667] Cf. *ibidem*, cap. XXII, p. 155.

engano malicioso: donde procede serem muytas vezes os varões justos afrontados & perseguidos, & os viciosos favorecidos & sublimados»[668].

Neste sentido, a Teologia da redenção de Frei Heitor Pinto encerra uma reflexão sobre o mistério religioso do juízo final[669] como forma de restabelecer a justiça e corrigir as injustiças praticadas durante a vida terrena, porque só o juízo de Deus é verdadeiro, não havendo nele engano ou afeição que leve a julgar o mal por bem e o bem por mal. No juízo universal não há mentira que não se descubra nem coisa escondida que não se revele, pelo que a verdade será pública e ninguém a pode impedir. Ao contrário do mundo em que bons e maus estão misturados, por meio do juízo final os justos serão sentados nas cadeiras do céu para sempre e os perdidos sofrerão as penas do inferno sem fim[670].

2.8. A Imitação do Espelho nos «Trabalhos de Jesus» de Frei Tomé de Jesus

Alexandre Freire Duarte

«Dieu, seul miroir où l'on puisse se connaître.
Dans tous les autres on ne fait que se voir»

Joseph Joubert
Carnets

De acordo com a teoria weinbergeriana, os livros dividem-se em duas classes em função da perspetiva de quem os lê: os livros mortos e os livros vivos, sendo que aqueles são os que, quando lidos, não levam a nenhuma mudança na vida do seu leitor. Todavia, há uma outra distinção que usa as mesmas categorias. Esta, embora mantenha a atenção colocada na relação entre livros e leitores, foca-se na memória, individual e coletiva, que se tem destes últimos. Assim e segundo esta classificação, há, de novo, livros vivos e livros que, convertidos apenas em quase-sombras nas notas de rodapé que possam ser lidas, estão sepultados em mais ou menos numerosas estantes sepulcrais. Entre uns e outros, existem ainda livros que nascem e voltam a nascer. Olhando para uma pequena estirpe destes, talvez tenham razão todos aqueles que acreditam que um livro nasce duas vezes para um seu leitor. Uma, quando ele descobre a existência de tal livro. A outra, quando, num local perfeitamente

[668] Cf. *ibidem*, cap. XXIII, p. 163.
[669] Cf. *ibidem*, cap. XXIV, p. 164.
[670] Cf. *ibidem*, cap. XXIV, p. 167.

inusitado que rompe com a suposta lógica das expectativas ego-referentes, o leitor se volta a encontrar com este e, como «il nous faut naître deux fois pour vivre un peu»[671], vê-lo habitar pela primeira vez na sua vida.

Este ensaio versa, precisamente, sobre um livro que nasceu para nós duas vezes, a segunda das quais quando, atravessando o deserto tropical da redação de uma tese do doutoramento sobre François Fénelon, nos deparámos, na exegese de uma missiva deste[672], com a referência à leitura das «*Souffrances*» de Jesus Cristo. Se, de início, a nossa preocupação foi, principalmente, perceber como é que esta referência se articulava com *moiclastia* do Mondanais, houve depois que procurar identificar qual seria aquela obra. Após mais um agreste cotejar de, nem sempre coincidentes, fontes e informações, verificámos que o arcebispo de Cambrai se estava a referir ao monumental ostensório de palavras que é a obra *Trabalhos de Jesus* do frade agostinho Tomé de Jesus (1529-1582).

Foi ainda com este segundo nascimento bem presente na nossa memória que acolhemos, com um imenso apreço, o convite para redigirmos um ensaio sobre tal obra. Logo nessa ocasião, projetando a nossa ponderação espiritual para a temática da imitação do espelho como moldura interpretativa da redenção cristã, pensámos que seria a ocasião para que tal livro nascesse por uma terceira vez na nossa vida. Mas não só: que, por estas palavras que aqui começam a ser grafadas, porventura o mesmo pudesse vir a nascer, ou voltar a nascer, para algum nosso futurível leitor.

2.8.1. Espelho meu, Espelho meu…

Todas as superfícies especulares – as planas, semi-esféricas ou esféricas, concavas ou convexas – são uma realidade intrigante, fascinando ou assustando aqueles que nelas se observam. As fotografias e os filmes ainda não existiam e, com uma flexibilidade que a pintura jamais logra, tais superfícies, e de modo particular os espelhos planos, já eram o meio privilegiado de tornar visível o invisível, de modo particular num analógico visível eivado de sementes de invisibilidade. Ocorre isto à semelhança desse curioso fenómeno óptico que é o de, em certas circunstâncias, só se conseguir vislumbrar ténues focos de luz, não de modo direto, mas indireto e (ou) pelo canto do olho mediante a reflexão de tal luz na própria córnea. No contexto cristão e devido à dupla consubstancialidade de Jesus Cristo – afirmada, por exemplo, no título cristológico de Maria como *Theotókos* –, a humanidade d'Este foi tida, com grande facilidade, como o espelho espiritual por excelência: de Deus e

[671] Christian Bobin, *La plus que vive*, Paris, Gallimard, 1996, 15.

[672] François Fénelon, «Lettre a Charlotte de Saint-Cyprien» (25 de Dezembro de 1711), in Jean Orcibal; Jacques Le Brun; Irénée Noyé; Bruno Neveu (ed.), *Correspondance de Fénelon*, vol. 14, Genève, Droz, 1992, 477.

do ser humano, tanto no que este é, como no que deve ser. Tomé de Jesus é fidelíssimo a esta realidade.

Desde logo, pelo facto de permanecer inalterável no seu sintético e unitário refletir, através de imagens inabarcáveis pela mão humana, das mais distintas realidades, o simbolismo do espelho, especialmente o plano, passou a ser usado para evocar a inacessível e, como declarou Agostinho de Hipona, «mirabiliter simplicem atque incommutabilem»[673] natureza divina. Do ponto de vista bíblico, enquanto primordial imagem do Deus invisível (cf. Col. 1,15), Jesus é a máxima visibilidade d'Este que é possível à natureza humana (cf. Jo. 1,18; 14,9). O nosso Autor insere-se claramente nesta linha de pensamento que identifica Jesus com uma Sabedoria divina (cf., v.g., 1Cor. 1,24.30) que é dita como «espelho imaculado da actividade de Deus» (Sab. 7,26).

Neste sentido, Tomé de Jesus – reconhecendo, por entre a multiplicação exponencial do não-consumado, que apenas a economia permite conhecer a teologia – afirma que Jesus é o Espelho da glória[674] e dos tesouros[675] de Deus. De entre estes últimos, Jesus Cristo é-o, de modo especial, da eterna bondade divina[676] e das puras, e igualmente eternas, verdades[677] que decorrem da, e manifestam a, «incomprehensivel sabedoria»[678] divina.

Seguidamente, também é patente que o espelho permite que se observe sinopticamente uma imagem tridimensional. Com efeito, esta só seria apreensível como um todo, de modo muito mais imperfeito, mediante o uso de uma faculdade da memória que, a par ou não de uma visão atual de uma porção desse objeto, iria reconciliando distintas visões parciais. Desta evidência, o espelho tornou-se expressão de uma informação objetiva que, suscitando ou alimentando o desejo, pode, ou deve, ser assimilada por um sujeito que, através de um tropismo, se via a querer «ser como». Pois bem, para as Escrituras bíblicas, Jesus Cristo, mesmo na sua desfiguração e não menos por não ter conhecido o pecado (cf. Hb. 4,15), não é apenas perfeitamente ser humano, mas é o ser humano perfeito ou por excelência (cf. Jo. 19,5); isto é, a manifestação integral do que o ser humano está chamado a se adequar e ser.

Tomé de Jesus deixa isto absolutamente claro quando, na sua periódica marchetaria retórica, escreve as seguintes palavras: «Attenta, minha alma, que Pilatos não sabe o que diz: olha que aquella palavra he do Padre Eterno,

---

[673] Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 4, 16, 29, PL 32, 704.

[674] Cf. Tomé de Jesus, *Trabalhos de Jesus*, vol. 2, Lisboa, A. J. Fernandes Lopes, 1865, 163. As indicações a esta obra passarão a ser feitas segundo o esquema: *Trabalhos de Jesus*, volume, página(s). De notar que, com as excepções anotadas, estas referências serão meramente indicativas e ilustrativas.

[675] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 172.

[676] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 235.

[677] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 70.

[678] *Trabalhos de Jesus*, I, 123.

que pela sua boca falla comtigo, e te diz: «Ecce homo». Eis aqui o homem»[679]. O sujeito, assim e sempre na perspetiva de Jesus como Espelho exemplar que encontramos em todas as passagens que passaremos a aludir, deve começar por pedir que Este limpe a sua visão interior[680]. E isto para, depois e abrindo os olhos[681] no âmbito de um «intimo, e perpetuo recolhimento»[682] recebido como dom, poder, num misto de intuição e observação, olhar atenta e continuamente[683] para tal Espelho da verdadeira humanidade com que se deve configurar. Efetivamente, Jesus Cristo, na obra que estamos a ponderar, manifesta-se especularmente, sem qualquer «*tromp l'oeil*», como o Alfa e o Ómega da realização de todo o bem e de todas as virtudes que, n'Ele constatadas por concentração e desenvolvimento, humanizam o ser humano a um nível superior[684], particularmente, e no âmbito das intrincadas relações mútuas entre o ver e o amar, uma amorosa e confiada obediência à vontade do Pai[685], que leva a um desapego pelo que se faz e se padece[686].

Finalmente, é inegável que durante muito tempo, esse essencial traço identificativo de ser humano que é o rosto, só era cognoscível, para aquele e dentro do possível aprumável por vaidade ou modéstia, mediante uma superfície que o refletisse. A partir da perceção deste facto, toda uma imagética do espelho passou a associá-lo ao conhecimento do sujeito e à transformação deste, tendo em vista a reprodução de um certo ideal. Pois bem, de acordo com o Novo testamento, se Jesus espelha o que é a meta do ser humano, Ele não menos espelha o que este é na sua existencial realidade lesada pelo pecado, não menos no sentido em que, segundo os textos neotestamentários a lerem cristologicamente o quarto cântico do Servo de YHWH (cf. Is. 52,13-53,12; Mt. 8,17), as feridas que Jesus carrega não são senão as da humanidade (cf., v.g., 1Pd. 2,24). Ou seja, o «*Ecce homo*» é tão o ser humano na sua perfeita expressão, quão, nas suas chagas, a manifestação da sombria realidade de cada pessoa humana, que – de outra forma podendo passar desapercebida a esta – deve ser transformada para se configurar com o seu ideal, que, como já vimos anteriormente, é o próprio Jesus Cristo.

O nosso Autor – na sua verdadeira teologia do conhecimento, decorrente da perspetiva de Jesus Cristo como transformante «espelho de nossas vidas»[687] patente em todas as passagens de *Trabalhos de Jesus* que iremos

---

[679] *Trabalhos de Jesus*, II, 178.

[680] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 114.

[681] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 56.

[682] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 114.

[683] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 69.

[684] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 245.

[685] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 152; e, após, Boaventura de Bagnoregio, *Epistola de imitatione Christi,* 12s [daqui em diante apenas referido pelo nome do autor seguido de *De imitatione]*.

[686] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 129.

[687] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 393.

apontar – também faz eco desta terceira propriedade especular. Segundo ele, o sujeito – especialmente diante do Espelho claríssimo que é Cristo Jesus na Cruz[688] e ponderando, através de uma comparação, estar perto ou longe do coração d'Aquele[689] – acaba por admitir que, fruto do seu desamor e naquilo que também mostra que o tema da imitação está intimamente ligado ao da teologia da imagem e semelhança (cf., *v.g.*, Gn. 1,26) – e recordemos que «*imitari*» e «*imago*» têm a mesma raiz –, anda desfigurado e «em huma região de dessemelhança»[690] (cf. Lc. 15,13). Mais: e – vendo-se a si em tal humilde Espelho[691], que projeta uma imagem que não apenas reflete, mas lidera – reconhecer que foram os seus pecados[692] a causa das crueldades aplicadas Àquele[693] e, assim e como se lê no mesmo eido, dar-se conta do que as mesmas estão a fazer na sua própria vida.

É justamente a partir desta rasura domada que o crente, contemplando esse iluminante[694] Espelho que aponta a «reformação de nossos males»[695] pelo visibilizar concentrado das verdades evangélicas[696], é levado a empenhar-se, quer no recusar de todas as formas de desamor decorrentes do amor-próprio[697] (cf. 2Tm. 3,1), quer num movimento de submissão do entendimento, que, com aqueloutro elemento, facultará que o mesmo logre evitar erros de decisão[698]. E isto pois tal contemplação humilha e purifica o crente[699], eliminando a soberba[700] ao dar a divisar que o único triunfo admissível ao cristão é o que se encontra na própria morte ressuscitante[701] (cf. Flp. 3,10s).

Com efeito e como bem recorda Tomé de Jesus no seu discurso equevamente obsolescente, a vitória cristã não é a do Mundo (cf. Jo. 18,36), mas a da frágil omnipotência do amor; é a partir desta base, que o sujeito vê estimulado o seu amor e, numa associação temática recorrente que detalharemos seguidamente, acicatado o desejo de imitar a Cristo[702] e parecer-se com Ele[703]. Fora deste contexto óptico do vislumbre do «espelho de toda a

---

[688] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 198.
[689] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 388.
[690] *Trabalhos de Jesus*, I, 56; cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 7, 10, 16, PL 32, 742.
[691] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 172.
[692] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 164.
[693] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 172.
[694] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 104.
[695] *Trabalhos de Jesus*, I, 221.
[696] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 230.
[697] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 66.
[698] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 35.
[699] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 104.
[700] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 114.
[701] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 254.
[702] Cf., numa lista que se pretendeu exaustiva, *Trabalhos de Jesus*, I, 35; I, 225; I, 376; I, 393; II, 12; II, 13; II, 46; II, 114; II, 119; II, 198; II, 254.
[703] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 46.

verdade, e desengano de todos os erros»[704], o sujeito, numa afirmação com relevantes implicações para a soteriologia tomesiana, perde-se[705], porquanto se vê incapaz de se reformar dos seus pecados[706].

2.8.2. A gravidade da imitação

Conforme pudemos verificar precedentemente, o nosso enclausurado frade agostinho apresenta Jesus Cristo como o Espelho que deve ser observado cordicamente pelo sujeito, para que neste se opere uma transformação vetorial: da sua existência na região da dissemelhança, ou do desamor, a uma outra configurada pela imitação do modelo que é esse mesmo Jesus. Iremos analisar, neste e no próximo apartado, como é que o tema clássico da imitação, que o nosso Autor terá conhecido através de muitas fontes durante a sua formação em Lisboa e Coimbra, surge plasmado em *Trabalhos de Jesus*. Fá-lo-emos articulando, com o máximo de probidade e ainda e sempre a partir de uma metodologia hermenêutica bahamontiana apropriada a um estudo de espiritualidade, os encadeamentos temáticos que Tomé de Jesus, engendrando e refletindo impulsos ocultos, apresenta acerca daquela imitação.

Em primeiro lugar, iremos debruçar-nos sobre a gravidade da imitação a Cristo-Espelho; isto é, o seu relevo e as condições matriciais para a mesma. No que concerne à importância da imitação enquanto valor espiritual que expressa a solidariedade humano-divina, e para compreendermos o papel da imitação a Cristo-Espelho nos *Trabalhos de Jesus*, é decisivo reter que para o nosso frade agostinho o objetivo de tal obra é levar o seu leitor reconhecer que é uma sua obrigação imitar a Cristo[707]. Do ponto de vista teológico, este relevo é justificado mediante a referência ao facto de que, segundo o nosso Autor, a própria incarnação teve como fito permitir que o ser humano imitasse a Deus feito Homem em Cristo Jesus e, assim, ao próprio Deus[708] (cf., v.g., Ef. 4,32-35 e Lc. 6,36): «fez-se (como diz meu Padre Santo Agostinho) Deos homem, pera que o homem tivesse homem a que visse, e Deos a que imitasse»[709].

Daqui decorrem dois dados. Por um lado, a imitação proposta por Tomé de Jesus surge marcada por uma dimensão responsorial e obediencial. Por outro, a «*imitatio Dei*» – segundo o nosso Autor a escrever, sem indecisões, sobre interferências de uma urgência não-resolvida – jamais é de Deus simplesmente, mas de Deus tal como O mesmo se revelou em Cristo Jesus. E isto, não

---

[704] *Trabalhos de Jesu*s, I, 65s.

[705] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 163.

[706] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 164.

[707] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 10; I, 24.

[708] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 94.

[709] *Trabalhos de Jesus*, I, 108, remetendo para Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, 7, 3, 4, PL 42, 936s.

através de um mimetismo extrínseco de um ideal teórico, mas sobretudo mediante a reprodução interior, que terá suas implicações exteriores, dos valores espirituais de Cristo: de um Cristo que passa, dessa forma e de modo consciente, a ser, no sujeito, como «vida da minha alma, e todo meu bem»[710]. Ou seja e naquilo que é um outro modo de dizer «redenção», imitar a Jesus, para o nosso frade agostinho e no meio de associações intermédias, é viver na semelhança espiritual[711] própria de quem, além da imagem jamais perdida mas ferida, começa a recuperar, pela íntima e concreta conformidade com Aquele, a realizar progressivamente aquela semelhança que havia sido extraviada pelo desamor e, assim, a imagem plena (cf. 2Cor. 3,18). Eis, como já havia referido Agostinho de Hipona, que tanto marca a espiritualidade de Tomé de Jesus, a verdade de que «si veraciter amamus, imitemur. Non enim meliorem reddere poterimus dilectionis fructum, quam imitationis exemplum»[712].

Por isto mesmo, o nosso Autor, numa projeção remota adequada a uma linguagem querida para ser mais técnica do que literária, não hesita em dizer que a imitação é o maior dom[713] e a maior honra[714] que pode ser comunicada por Deus ao sujeito. Na verdade, a imitação, levando ao acolhimento da salvação e assim convertendo-se na única preocupação que o crente deve possuir[715], sacia o amor ardente de um Jesus que, no dizer de Tomé de Jesus, morreu «com sede de nossa salvação»[716] (cf. Jo. 19,28). Pois bem, essa oferenda deve ser acolhida e vivida, não de um modo verbal, mas, naquilo que a faz muito mais difícil e raro do que o louvor[717], de um modo efetivo que se prova no se aceitar, por um lado, estar «preso de vossa suavíssima bondade sempre, e para sempre»[718] e, por outro e concomitantemente, os sofrimentos que estão intercruzados com o amor[719].

Avançando na nossa exposição para a apreciação do campo gravitacional espiritual que permite o valor que estamos a ponderar, comprovamos imediatamente que, de acordo com Tomé de Jesus a percorrer meridianos combinatórios – e naquilo que mostra que não existe, na sua conceção, nenhuma deriva em direção a um voluntarismo psicológico –, para que a imitação seja possível, é necessário um empenho sinergético entre Deus e o ser humano. Por um lado e como base de toda a imitação, o nosso Autor afirma

---

[710] *Trabalhos de Jesus*, II, 12; cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 7, 1, 2, PL 32, 733.

[711] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 165; cf. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio*, 10, 32ss, PL 182, 1018B-1019C.

[712] Agostinho de Hipona, *Sermones*, 304, 2, 2, PL 38, 1395s.

[713] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 199.

[714] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 254s.

[715] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 339.

[716] *Trabalhos de Jesus*, II, 300.

[717] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 123.

[718] *Trabalhos de Jesus*, II, 305.

[719] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 301.

categoricamente que a graça divina, sempre a precisar de ser suplicada, é essencial para se lograr imitar a Jesus[720]. Por outras palavras: parecer-se com Jesus só com o auxílio e o espírito d'Este[721]. Para que o sujeito seja sensível a esta ajuda, Tomé de Jesus, numa das suas epifanias do regular e mostrando que a imitação não é propriamente concomitante com o começo da vida espiritual – em que as consolações são mais frequentes –, aduz que Deus potencia que o crente experiencie algumas dificuldades que o façam desiludir-se do Mundo e desapegar-se do mesmo, de modo a passar a desejar enveredar por tal imitação[722].

Por outro lado, o crente, submetendo-se ao querer divino, deve fomentar desejos de imitar as duas primeiras vertentes de Cristo-Espelho[723] e, com o auxílio dos santos – particularmente Maria[724] – a quem deve implorar auxílio[725], empenhar-se em criar continuamente em si a moldura humana para que tal seja logrável. Esta será constituída por sete realidades que se articulam no delinear de uma profunda e radical conversão. A saber: estimar a humildade[726]; amar, e se possível amar puramente[727]; aceitar «levar apoz este Senhor as cruzes, que nos elle dá, com olhos nelle»[728]; aborrecer o desamor[729]; negar o parecer próprio e a soberba[730]; afastar-se – num genuíno «*contemptus mundi*» que, tendo pautado tanto do ascetismo cristão, marca profundamente toda a ambiguidade inteiramente ausente da obra que estamos a considerar – do «amor do mundo, e das cousas da vida»[731]; e, por fim, desejar vividamente ser transfigurado espiritualmente[732].

Tudo isto, por seu lado e recordando a interrogação retórica «quid est enim sequi nisi imitari?»[733] de Agostinho de Hipona, permitirá que o sujeito se disponha a seguir a Jesus (cf. Mt. 16,24), de forma a estar disponível a aprender, de modo vital e em clima pedagógico, com o Mesmo[734] (cf. Mt. 11,29). Na realidade, só fomentando, dessa forma e numa rejeição de todo o

---

[720] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 47.

[721] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 184 e II, 222.

[722] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 283.

[723] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 6.

[724] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 144.

[725] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 83.

[726] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 242.

[727] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 5 e II, 257; e, depois, Bernardo de Claraval, *Sermo IV in feria 4 hebdomadae sanctae*, 12, PL 183, 269C.

[728] *Trabalhos de Jesus*, II, 197; cf. Thomas Hemerken, *De imitatione Christi*, 2, 12, 7 [daqui em diante apenas referida pelo nome do autor seguida de *De imitatione*].

[729] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 222.

[730] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 165 e II, 77.

[731] *Trabalhos de Jesus*, II, 67; II, 234; cf. Thomas Hemerken, *De imitatione*, 3, 66, 3.

[732] Agostinho de Hipona, *De sancta virginitate*, 27, PL 40, 411.

[733] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 257.

[734] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 90 e II, 100; e, depois, *Ejercicios espirituales* [109, 2].

tresmalhar fingido, o viver numa amorosa e transformante comunidade espiritual com Este, particularmente pelo lembrar-se dos exemplos que O mesmo apresentou na sua vida[735], é que tal imitar será exequível: «ficarão sem vossa companhia feras, e brutas, e a mim levareis manso, e feito de lobo cordeiro, e de leão ovelha, e de vibora humilde imitador vosso toda a vida»[736].

2.8.3. O acusativo da imitação verte-se para a redenção

Neste último apartado, iremos, ainda e sempre dentro do contexto apresentado no primeiro parágrafo do apartado anterior, dar a nossa atenção àquilo que, segundo o labirinto de pesar do nosso frade, o sujeito deve imitar em Cristo-Espelho e ao que tal realidade lhe comunica. No que concerne ao primeiro tópico, o crente, tal como já vimos quando apreciámos Jesus como Espelho do que deve ser o ser humano, deve imitar, sempre com afeto e amor interior[737] à semelhança de uma Maria que desejou mais ser imitadora do que mãe[738], o caminho seguido e constituído (cf. Jo. 14,5s) por Cristo Jesus[739]. Quer dizer, o «real caminho do espirito»[740] (cf. Nm. 21,21s) tecido pelas obras d'Aquele, que, dando-se como exemplo particularmente no exercício das virtudes, as realizou, precisamente e de acordo com o nosso Autor, para serem imitadas[741]. Como sabemos – e os *Trabalhos de Jesus*, por entre a sua atmosfera admonitória, rememoram continuamente –, tal via convergiu na Cruz, e o que Cristo espelhou nesta é mesmo o resumir de tudo aquilo que o sujeito deve imitar dos, longa e imaginativamente descritos pelo nosso Autor, não-sisíficos trabalhos – leia-se «obras» e «padecimentos» que aquelas implicam – de Jesus[742] (cf., v.g., 1Pd. 2,21).

E o que é que a Cruz espelha e exibe? Duas grandes realidades, que as duas supramencionadas vertentes de «trabalhos» já apontam: por um lado, as virtudes espirituais que expressam a abnegação (a si) e a renúncia ao Mundo, essenciais a toda a conversão espiritual, e, por outro, o amor que dá valor àquelas. Ou seja, a loucura do sofrimento aceite que testemunha a loucura do amor. Entre aquelas virtudes que educam para a aceitação da morte em Cristo, Tomé de Jesus, escrevendo entre portas que se fecham, vinca a aspereza de vida e o silêncio[743], o aceitar ser murmurado e desprezado pelos que

---

[735] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 43.

[736] *Trabalhos de Jesus*, I, 249.

[737] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 7; I, 10 e II, 100.

[738] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 122.

[739] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 277; cf. Agostinho de Hipona, *Sermones*, 141, 4, PL 38, 777.

[740] *Trabalhos de Jesus*, II, 245; cf. Agostinho de Hipona, *De civitate Dei,* 10, 32, 1s, PL 41, 312-315; Thomas Hemerken, *De imitatione*, 2, 12, 1-15.

[741] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 259; cf. Boaventura de Bagnoregio, *Epistola de imitatione*, 3.

[742] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 240.

[743] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 188 e II, 272.

desconhecem a Cristo[744], bem como, na mesma linha, o deixar-se ser tido «da gente como parvo, e sandeu»[745] (cf. Mt. 27, 27-31; Lc. 23,11).

A respeito do amor, que individualiza o que de mais essencial há no Deus cristão patente em Cristo Jesus, o nosso frade agostinho aponta para o imitar o próprio amor – sempre inseparável da humildade e mansidão[746] (cf. Mt. 11,29) – de Cristo pela humanidade pecadora[747] (cf. Jo. 13, 34s; Ef. 4,32). Amor esse que, tendo Jesus escondido a sua divindade[748], é o máximo testemunho do que é Deus e o que deve ser cada membro da humanidade. Em concreto: um amor puro, ou «desinteressal»[749] e não misturado com outra motivação além da sua motivação intrínseca, pois, como afirma o nosso frade agostinho num extrato das suas sucessivas perístases, «aquelles que todo seu cuidado, e intento applicaram e consagraram ao amor actual, e exercicio da imitação d'este Senhor, o acham tão cioso do amor da alma, que […] lhes não permite mistura d'outro, por santo que pareça»[750].

Como constatamos, trata-se de um amor que – sendo só possível com a ajuda explícita de Deus[751] e estando chamado a acompanhar a imitação mais perfeita[752] que foi lograda, por exemplo, por Maria[753] – se expressa no deixar tudo para trás[754] (cf. Lc. 18,22) e, como evidência de tal gratuidade que leva ao amor aos inimigos (cf. Mt. 5,44), no retribuir (mesmo que isso comporte sofrimento e no que configura a mais perfeita imitação) o mal com o bem[755] (cf. Rm. 12,20s). Em síntese: imitar a Cristo Jesus no seu «status exinanitionis», para o nosso Autor, é, tanto quanto possível, identificar-se com, aderir a, e fazer-se em, aquilo que Aquele se fez para bem da humanidade.

Finalmente, no que concerne aos efeitos da imitação do Espelho que é Cristo, Tomé de Jesus, colocando-os a girar ao redor da noção de transformação do sujeito[756] (cf. Ef. 4,23s), advoga, de um modo abertamente duro e avelado, que a mesma transmite ao sujeito uma nova luz sobre o modo de proceder. Luz esta que, «allumiando os entendimentos, inflammando as

---

[744] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 336 e II, 54.

[745] *Trabalhos de Jesus*, II, 113; cf. *Ejercicios espirituales* [98, 3]; [168, 2].

[746] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 74; e, depois, Agostinho de Hipona, *Joannis Evangelium tractatus*, 25, 6, 16, PL 35, 1604; Bernardo de Claraval, *De gradibus humilitatis et superbiae*, 1, 1, PL 182, 941C; Boaventura de Bagnoregio, *Epistola de imitatione,* 4-6.

[747] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 146.

[748] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 55.

[749] *Trabalhos de Jesus*, II, 123; cf. Boaventura de Bagnoregio, *Epistola de imitatione*, 9s.

[750] *Trabalhos de Jesus*, II, 124; cf. Thomas Hemerken, *De imitatione*, 2, 7, 1ss; 2, 8, 4; 2, 11, 3.

[751] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 253.

[752] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 132.

[753] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 102.

[754] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 184; cf. Boaventura de Bagnoregio, *Apologia pauperum*, 1-4; Idem, *Epistola de imitatione*, 7s.

[755] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 275.

[756] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 8.

vontades, abrazando as almas, que à vossa imitação chamais»[757], faz do espírito humano ser genuinamente conformado com Ele. Tudo isto, numa primeira perspetiva que podemos denominar de «negativa» permite que o sujeito comece a mortificar-se antes de estar em tentação[758], evite erros[759] e, por essa razão, pecados[760], pois, como diz a máxima escolástica, «*omnis peccans est errans*». Eis o que faz com que, nas palavras de Tomé de Jesus, o sujeito que imita a Jesus possa afirmar que «não [é] tudo em mim lodo»[761] – no sentido de estar espiritualmente morto –, antes possa estar convicto de que estará protegido do mal[762] (cf. 1Tm. 4,18) e, no que começa a patentear que a derradeira motivação da imitação é a redenção do sujeito, a ver «cura[da] minha perdição»[763].

Numa segunda perspetiva particularmente «positiva», a imitação de Cristo, assumida pelo nosso frade como norma da vida cristã intencionalmente desviada do desusado, permite ainda exercer com mais facilidade as virtudes[764] – especialmente a humildade[765], a abnegação[766] e, tal como Jesus deseja ardentemente no parecer do nosso Autor, «o puro amor de Deos, e charidade»[767] –, que são essenciais para o crente poder viver co(m)-crucificado[768]. Eis, precisamente nesta existência, uma estranha e desafiante forma de vida. Uma vida que – segundo o nosso Autor a elaborar, no decurso do seu enaltecimento da vida consagrada, denúncias clamorosas de considerável indistinção – leva a que o crente aceite, com gosto, os sofrimentos[769] e, ao mesmo tempo, não esteja preocupado com honras[770] nem queira outra justificação além do ser e agir como Jesus[771]; ou seja, uma vida que lhe permitirá aceitar o que o poderia afastar de tal vida. Mas não só: ela permitirá ao crente acolher a graça de viver com alegria e força[772] e, assim, seguro e sem medo[773] (cf. Sal. 4,9; 34,5; Is. 41,10).

---

[757] *Trabalhos de Jesus*, II, 204; cf. Thomas Hemerken, *De imitatione*, 1, 1, 1.
[758] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 149.
[759] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 35.
[760] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 12.
[761] *Trabalhos de Jesus*, I, 161.
[762] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 259.
[763] *Trabalhos de Jesus*, I, 164; cf., *supra*, texto de Agostinho de Hipona referenciado na nota 749.
[764] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 5.
[765] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 164.
[766] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 44.
[767] *Trabalhos de Jesus*, I, 253.
[768] Cf. *Trabalhos de Jesus,* II, 204; II, 229; e, após, Thomas Hemerken, *De imitatione*, 2, 11, 1.
[769] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 275.
[770] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 44.
[771] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 130.
[772] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 12.
[773] Cf. *Trabalhos de Jesus*, I, 184 e II, 233.

Em última análise, de acordo com as emotivas reflexões dilatadas presentes em *Trabalhos de Jesus*, a imitação faz com que o crente seja feito servo, discípulo e amigo de Jesus[774] e, na linha do «l'amante ne l'amato si transforme»[775] de Petrarca, se metamorfoseie naquilo que contempla[776]. Como vemos, não se trata apenas de amar perfeitamente, mas de ser feito amor puro[777] e, assim, humanamente perfeito[778] (cf. Mt. 5,48; Lc. 6,36), de modo a que, por fim, acolha o dom decorrente de Deus vir a «glorificar estes seus verdadeiros imitadores»[779] (cf. 1Jo. 3,2). A imitação assumptiva do Espelho, ultimamente e como já tínhamos vislumbrado, como meio funcional para o acolhimento subjetivo da redenção, que levará o sujeito a configurar-se com o «*status exaltationis*» d'Aquele. Justamente aquele facto que nos leva a declarar, parafraseando um celebre teologúmeno de Gregório de Nazianzo[780], que, de acordo com as fotopsias confutadas do texto de Tomé de Jesus, o que não é imitado, do «verdadeiro amigo e único remediador […] das penas»[781], não pode sanar.

2.8.4. Reflexões conclusivas

Não obstante a sua considerável difusão até meados do séc. XX, dificilmente se poderá dizer que perante esta obra – redigida em delicadíssimas circunstâncias, que, trágica e lamentavelmente, cada vez mais cristãos vão revivendo nos nossos dias –, se está diante de um dos inúmeros apogeus da espiritualidade cristã. De todos os modos, a finalidade da mesma, que nestas páginas quisemos evocar de uma forma tematicamente exaustiva, é um tema absolutamente clássico na espiritualidade cristã. Um tema a que Tomé de Jesus, embora sem grandes rasgos originais, conferiu uma peculiar tonalidade ao tê-lo articulado, através da sua verve repleta de um denso subjetivismo sublinhado por um substancial pessimismo órbico e antropológico, com a temática, filosófica e teologicamente sustentadora de semelhança e de alteridade, de Cristo enquanto Espelho.

Tomé, com os seus contornos literários cheios de fragmentos sensíveis, não faz isto tendo em mira a simples redação de um tratado parenético meramente ascético-moralizante, embora, admitamos, isso possa ser a primeira e dominante impressão. Ele deseja, sim e com *Trabalhos de Jesus*, edificar uma matriz afetivo-imaginativa que, recorrendo à visão espiritual enquanto via privilegiada do conhecimento, comova os seus leitores ao visibilizar a

---

[774] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 193 e II, 242; e, após, Thomas Hemerken, *De imitatione*, 2, 8, 3.
[775] Francesco Petrarca, *Trionfo d'Amore*, 3, lin. 162.
[776] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 165.
[777] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 257.
[778] Cf. *Trabalhos de Jesus*, II, 257 e I, 12.
[779] *Trabalhos de Jesus*, II, 340.
[780] Cf. Gregório de Nazianzo, *Epistolae*, *101*, *PG* 37, 181C.
[781] *Trabalhos de Jesus*, II, 12.

loucura do amor espelhada na loucura da Cruz. Uma matriz que, no fundo, espelhe as três vertentes por nós assinaladas de Cristo-Espelho, a partir da qual os seus futuríveis leitores possam estabelecer uma real comunhão vital com a «*forma Christi*» mediante a consideração da «*forma Iesu*».

O que acabámos de constatar, e conforme acreditamos ter deixado bem evidente no nosso estudo, tem um fito bem determinado. A saber: que, concordemente com a vontade e a ação divinas, cada um dos leitores possa converter-se num genuíno «*alter Christus*» que, reproduzindo a Cristo (cf. Rm. 8,29), seja capaz de enveredar, naquilo que configura uma certa censura transgressora de distintos quadrantes, por uma nova forma de existir e de agir. Ou seja, na obra-mestra de Tomé de Jesus, a imitação, por parte do seu leitor – do contemplado, por uma série de reflexos especulares que associam o divino e o humano, nas duas primeiras vertentes, por nós elencadas de Cristo enquanto Espelho –, surge como um meio para que neste ocorra uma cristização («*ex Deo*») ou cristificação («*ex homine*»).

Se, como sabemos, tentar agir como faz outrem a quem se reconhece valor para ser tomado como inspiração e exemplo é, em qualquer processo de ontogênese pessoal, vital, o nosso Autor, com a associação temática edificada por si em redor do conceito «imitar», deseja testemunhar que aquilo também deve ser uma realidade na cristomorfia pessoal. Isto, para um Tomé de Jesus a escrever no meio da sua solidão distraída, não é sinónimo de uma adaptação mecânica, mas de uma conformação interna do sujeito com as atitudes espirituais de Jesus Cristo (cf. 2Cor. 3,18; Gal. 4,19).

Talvez possamos esclarecer o que foi dito afirmando que, invertendo-se o sentido das ideias presentes na citação de Agostinho de Hipona que inserimos neste trabalho[782], imitar, para o nosso vate agostinho, é caminhar espiritualmente atrás de Jesus Cristo mediante o ir sendo incorporado no seu mistério filial-obediencial. Efetivamente – segundo o nosso Autor e diante de um Espelho tridimensional como aquele que é Cristo Jesus a apontar para um ideal e uma deformidade –, ao imitar Aquele, enquanto reflexo original de Deus e do ser humano, jamais se envereda por uma reprodução de um modelo exterior, mas, graças a uma relação pessoal em que as virtudes espirituais convergem no amor, é-se assimilado por Alguém. Isto só pode ter um significado: configurar-se com sua missão crística que culmina em Cruz (cf. Gal. 2,19s). Imitar, comprovamos, é o que Tomé de Jesus – abolindo todas as conjeturas torturantes no seu, por vezes sôfrego, respirar de comoção devota – estima ser possível a quem, no contexto pós-estaurológico, deseja seguir a Cristo. Mística, pois, não da dor, mas, e por mais que uma incontestável piedade intimista e dolorista perpasse toda aquela obra, da imitação redentora.

[782] Cf., *supra*, nota 63.

Tomé de Jesus morreu cativo de inimigos religiosos e políticos. A sua maciça e trabalhosa mensagem espiritual é, para os nossos dias em que se luta com todas as energias contra a extinção formal das vaidades ocultas, um elemento crítico para todas aquelas palavras cristãs coevas que, cativas de amigos políticos e religiosos, jamais serviriam para quem vive circunstâncias análogas às do nosso Autor. Também por isso, na nossa opinião, *Trabalhos de Jesus* merece ser mais estudado e conhecido.

2.9. Figurações celestes da redenção em Agostinho da Cruz

Alexandre Freire Duarte

«Comfort's in heaven, and we are on the earth»

William Shakespeare
The Life and Death of Richard the Second

Quando em Dezembro de 2010, num encontro com os professores Jacques le Brun, Dominique Salin e François Marxer, surgiu o tema da importância e da qualidade da espiritualidade portuguesa do século XVI, a opinião geral – para a qual contribuiu a nossa falta de conhecimento aprofundado acerca da mesma, devido aos nossos anos de formação no estrangeiro e à orientação da nossa investigação preferentemente para o século XVII francês – foi inevitável: «la comparaison est injuste, mais, en tenant compte de la valeur de la spiritualité espagnole sa contemporaine, son rôle est négligeable». Tal ignorância, que na ocasião nos envergonhou vivamente, converteu-se, aquando do começo da execução deste trabalho que aqui ganha talhe final, numa grande benesse. Deveras, quase que invertendo a máxima de Victor Hugo – «la liberté commence où l'ignorance finit»[783] , podíamos tratar o mesmo com uma pureza de olhar que nos permitiria ir ao essencial no estudo de qualquer escritor: o texto. O texto e nada mais do que o texto.

As palavras que se seguirão serão, assim, o rumor de um texto na nossa consciência, de teólogo e estudioso da mística, afinada à meta deste estudo: as figurações, a partir da temática central do Céu, da redenção na obra de Agostinho da Cruz (1540-1619)[784]. Palavras que, de acordo com uma me-

[783] Victor Hugo, *Océan*, Paris, Robert Laffont, 1989, 21.

[784] Seguiremos, sem preocupação pela canonicidade das mesmas, as obras agostinianas presentes em: Joaquim Mendes dos Remédios (ed.), *Obras de Fr. Agostinho da Cruz, conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora*, Coimbra, França Amado, 1918. Os textos desta última obra por nós citados ou aludidos, como instrumentos ilustrativos do pensamento de nosso Autor, serão referidos segundo a seguinte notação: *Obras* X, Y; isto é: texto

todologia hermenêutica bahamontiana bem caraterística da teologia espiritual, surgirão estruturadas segundo um esquema constelacional que, além da aludida temática fulcral destas páginas, também incorporará temas que, essencial e indissociavelmente, concorrem na e decorrem da mesma.

2.9.1. O céu ofertado

Embora sem o levar a comprometer-se em exageros decorrentes de devaneios preceptivos ou imaginativos que o emocionem ou comovam a despropósito, Agostinho da Cruz surge, ao longo de quase todo o seu singelo e harmonioso *corpus* poético, como uma alma hipersensível bem persuadida e cônscia de que tal traço de caráter, por alguns tido como matricial para uma vivência mística, só pode ser uma vantagem se for comunicada, e comunicada com bondade. Realmente, todo aquele *corpus* manifesta a seiva de um espírito profunda e profusamente enamorado pelo amor que não é amado, pela bondade que é recusada, pelo sentido que é preterido (cf. Lc. 13,34).

Perante a constatação dessa interpolada realidade, Agostinho da Cruz – apurando sem afetação os seus versos, para despertar no seu leitor o silêncio que o pode levar até à sua essência – busca abrir os olhos do coração (cf. Ef. 1,18) de um tal leitor que sempre se deve reconhecer como um saudoso peregrino[785] «em terra alhêa»[786] até ao Céu (cf. Hb. 13,14). Diz-nos, com efeito, o nosso Autor, que escreve «para plantar em frios peitos / Desejos de colher divinas flores / A' força de suspiros saudosos»[787]. E tal para – naquilo que não deve ser tido senão como uma parte de um enredo discursivo bem mais amplo, que assoma em não poucos dos seus versos – excitar e comover intuitivamente, com versificações propriamente catanícticas que têm como cenário o macarismo de Mt. 5,4, o coração do seu, mais ou menos expectável, leitor até às envergonhadas lágrimas purificadoras (cf. 2Cor. 7,10).

Efetivamente e como ocorreu com a amorosa Madalena, «de o [Deus] achar o melhor meio / São lagrimas de amor»[788] que geram, precisamente e por tal quase renovar do Batismo, o amor ao Céu[789]: «Diluvio, em que se salva quem se alaga»[790]. E comovê-lo – no que em nosso entender faz das palavras de Agostinho de Cruz menos uma evocação daquilo que referem, do que um discurso pensado para reproduzir experiências salvíficas por si vividas e reconhecidas, com travos hiponenses, quando diz que «quão tarde

presente na linha Y da página X das *Obras* editadas por Mendes dos Remédios

[785] Cf. *Obras,* 21, 7.

[786] *Obras,* 20, 21.

[787] Cf. *Obras,* 1, 12-14.

[788] *Obras,* 202, 8s.

[789] Cf. *Obras,* 268, 19.

[790] *Obras,* 202, 23.

/ Senti de amor, que amor por amor arde!»[791] – perante aquele que deve ser o único fundamento da existência. A saber: a ação íntima de quem – tendo «do Ceo baxaste / Tomando a carne nossa e a figura»[792], de modo a fazer-se todo ele interior à alma[793] (cf. 1Cor. 3,16) no céu do coração de cada leitor e sem quaisquer máscaras de desabe – é a sua verdadeira vida na caridade[794], não menos através dos efeitos de uma salvação dadivada por um Céu unido por amor à Terra[795]. Uma salvação – também operada para ser exemplar e normativa para a vida daquele que crê na mesma[796], de forma a se «vêr dos Ceos herdeiro»[797] – «da culpa antiga»[798] geradora de um cativeiro herdado[799] «primeiro que nascido»[800] (cf. 1Cor. 15,22).

Tal redenção – que silenciando a Palavra (cf. Mc. 14,61), tirando a vida à Vida (cf. Mc. 15,37) e obscurecendo a Luz[801] (cf. Lc. 23,44), no que atemorizou a própria humanidade do Redentor no jardim da perturbação sensível[802] (cf. Lc. 14,34ss) – foi paga, desde a incarnação e pelo inocente Amor amante que «ao inferno descendeo»[803] para resgatar aqueles que a careciam e a rejeitaram (cf. 1Pd. 3,18ss), com um preço sacrificial incomensurável. Este facto, a ser tido em consideração numa memória contínua exorcizadora do autismo espiritual, decorreu de um modo soberanamente voluntário[804] devido à antiga piedade[805] e ao «estremo da humildade»[806] divinos que, por um «amor puro»[807], troca o Filho do Céu pelos filhos do Mundo[808]. Um amor puro que entrega Aquele que «lá do Ceo por nós baixou»[809] para, pelos seus desarmados «braços na Cruz»[810], abraçar estes últimos em «Manifestos sinaes do vosso amor» conforme se lê logo de seguida.

---

[791] *Obras,* 29, 6s; cf. *Obras,* 93, 13-18; e, depois, Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 10, 27, 38, *PL* 32, 795.
[792] *Obras,* 174, 17s; cf. *Obras,* 187, 15s.
[793] Cf. *Obras,* 219, 10s.
[794] Cf. *Obras,* 211, 1s e 14.
[795] Cf. *Obras,* 198, 23.
[796] Cf. *Obras,* 21, 7-9; 190, 17; 195, 15-196,4; 199, 9-11.
[797] *Obras,* 256, 10.
[798] *Obras,* 278, 2.
[799] Cf. *Obras,* 131, 2.
[800] *Obras,* 10, 9; cf. *Obras,* 20, 28-21, 2.
[801] Cf. *Obras,* 193, 15-18; 194, 5 e 8.
[802] *Obras,* 406, 5-10.
[803] *Obras,* 175, 8.
[804] Cf. *Obras,* 3, 17.
[805] Cf. *Obras,* 10, 13s.
[806] *Obras,* 274, 26.
[807] *Obras,* 192, 19.
[808] Cf. *Obras,* 181, 15-18.
[809] *Obras,* 188, 22; cf. *Obras,* 274, 24.
[810] *Obras,* 92, 4.

Neste estaurocentrismo prático de Agostinho, que deriva tangencialmente para um discreto uranocentrismo místico, deparamo-nos, por conseguinte, com uma Cruz que – sendo a consumação daquela incontornável incarnação pascal, pois, no parecer do nosso Autor, «Não tinha outro remédio a salvação / / Do mundo, que só Deos salvar podia, / Se não da sua sancta encarnação»[811] – se converte na chave[812] da união[813] com um Céu que tem a sua, tão transcendente quanto cénica, porta de entrada no coração da Virgem-Mãe[814]. Uma Virgem-Mãe que – justamente por ser, como «Rainha do Céu; mas nossa vizinha»[815], o complexo modelo da vergonha restaurada, em contraponto a uma inquietante e inibida Eva (cf. Gn. 3,1-6), que encerrou a humanidade nos seus limites feitos insensivelmente impenetráveis à ternura do Amor[816] – é tida como a qualificada intercessora ascendente e descendente das graças celestiais derivadas daquela. Umas breves palavras – de um espiritualmente aventuroso Agostinho da Cruz, zelosamente comovido diante da generosidade daquela Mulher que, pelo seu silêncio, entranha na imensidão divina – deixam isto patente: «O' Virgem mãi de Deos, intercessora / Dos míseros mortaes e advogada. /De quem a culpa segue a triste sorte»[817].

Como vemos nestes aludidos textos, de sincera e franca espiritualidade – que não convidam à especulação, mas a uma simplicidade amorosa, menos enamorada do que contrita e apropriadamente humana, caraterística da adequada economia poética do nosso Autor –, estamos diante de uma redenção toda ela cruciforme (cf. Col. 2,13s). Uma salvação que, abrindo os horizontes para a apreensão da real medida da grandeza humana, foi e é oferta num liberal desbarato: «A minha salvação […] / Vós offereceis-ma tão barata!»[818] (cf. Rm. 6,23). Desbarato que é concomitantemente com um, espiritualmente vivido e liturgicamente celebrado, misterioso e amoroso «Commercio admirável»[819] (cf. 2Cor. 5,21; 8,9) de recrudescida coloração patrístico-petrarquiana: «E fazendo-se em nós Deos humanado. / Nos deo divino ser por nosso ser»[820].

Intercâmbio de vida histórica e empírea que, para ser eficaz em cada sujeito, apenas requer imperiosamente deste o seguir o caminho estreito da *«contritio cordis»*. Aquela que abre explicitamente este último à aceitação do perdão arrependido[821] (cf. At. 2,38) que, fazendo-o passar a viver com Deus

---

[811] *Obras,* 190, 19-21.
[812] Cf. *Obras,* 277, 14.
[813] Cf. *Obras,* 280, 2.
[814] Cf. *Obras,* 277, 2.
[815] *Obras,* 162, 16s.
[816] Cf. *Obras,* 273, 21s.
[817] *Obras,* 273, 21-24.
[818] *Obras,* 94, 8s; cf. *Obras,* 10, 12.
[819] *Obras,* 351, 10; cf. *Obras,* 45, 10-15.
[820] *Obras,* 188, 9s; cf. *Obras,* 187, 15-18; cf., v.g., Agostinho de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, 30, 2, 1, 3, *PL* 36, 231.
[821] Cf. *Obras,* 93, 28-30.

nas suas mãos, oferece ao mesmo os admiráveis caminhos do Céu: «Caminhos são do Ceo na terra abertos»[822]. E oferece-os mormente a todo aquele que deixa converter[823] o seu coração duro e frio[824], solitário e incapaz de amor (cf. Ez. 36,26), num – por mais que irrealista e incompreensível para quem não vive sem aderência a si – quente, ardente (cf. Sal. 39,4) e, pelas asas de amor que «são saudade e lagrimas»[825], voante coração que leva a que «Ardendo por se ver de Vós amado, / Por vos amar. Senhor, tudo desama»[826]. Exílio fulgurante por êxtase discreto. Caminho por caminho. Trilho do Céu ao Mundo por trilho do Mundo ao Céu. Oferecido aquele para – segundo os versos frequentemente rústicos do nosso Frade arrábido, que, por vezes, consegue ocultar a ternura da sua verve – este ser desejado e esperado (cf. 1Cor. 15,19).

2.9.2. O céu esperado

Uma vez postos os alicerces na descrição da condição existencial e soteriológica do ser humano, da qual um Agostinho da Cruz eivado de um anseio de purificação moral não se dissocia em momento algum, a nossa ponderação passará a centrar-se noutro horizonte. Em concreto: a perspetiva que o *corpus* poético daquele revela acerca da vida em dinâmica de esperança de um Céu[827] prolepticamente vislumbrado, porquanto todo ele primiciamente presente em tal virtude a partir da «Cruz defensão nossa»[828]. De um Céu que, para cada ser humano, é o próprio «Redemptor»[829] «nossa esperança» (1Tm. 1,1), de modo a que cada coração se converta, ele mesmo, na própria esperança de um Deus que, sendo Amor íntimo, aguarda que cada alma se torne translúcida a Si. E isto para poder agir pela liberdade do sujeito que só se faz autêntica pelo «trazer o pensamento / Acceso na divina saudade»[830] que é ateada, precisamente, pelo colocar os olhos no Céu[831].

Um sujeito que, então e aceitando fazer-se transparente e partilhante pela graça, se associa a uma bucólica e inculpada Criação[832], pintada por Agostinho da Cruz com tonalidades classicisto-renascentistas dadas à metaforização contemplativa. Uma Criação, à qual o nosso Autor se dirige numa cândida confraternização revivida em sentimentos poéticos simultaneamente simples

[822] *Obras,* 40, 8.
[823] Cf. *Obras,* 191, 15.
[824] Cf. *Obras,* 3, 2; *Obras,* 93, 19.
[825] *Obras,* 268, 19; cf. *Obras,* 408, 9.
[826] *Obras,* 132, 26-27.
[827] Cf. *Obras,* 330, 5.
[828] *Obras,* 7, 10.
[829] *Obras,* 92, 4.
[830] *Obras,* 50, 11s.
[831] Cf. *Obras,* 57, 1-3.
[832] Cf. *Obras,* 101, 25.

e augustos, que é, aos olhos humanos, um reflexo[833], opaco mas autêntico (cf. 1Cor. 13,12), de uma «antiga e nova fermosura»[834] celeste (cf. Ap. 21,2), de cunho terminológico claramente hiponense. Uma amada beleza celeste coincidente com o Bem Perfeito e a ser comunicada ao próprio sujeito em si[835]. Uma que – sendo somente espelhada na perfeição na aparente não-beleza do Salvador feito «Bello espelho do ceo sem fermosura»[836] (cf. Is. 53,12), que liberta a sensibilidade para a infinitude da essencialidade conhecida pelo Céu (cf. 1Sm. 16,7) – leva à desesperança pelo Mundo que dá força à esperança pelo Céu. Diz-nos o nosso Autor com veemência singular: «Mas por amor suave, doce, e brando / Daquelle Summo Bem, cuja lembrança / Da terra o coração vai desterrando / Confirmando no Ceo sua esperança»[837].

Deparamo-nos aqui – segundo um converso Agostinho da Cruz, verdadeiramente sensível às suas contemporâneas reações, sociais e culturais, de desilusão não simuladas pelo latejar crescente da decadência do Império – com o, tão pungente quão gratificante, «desengano»[838] espiritual (cf. Is. 30,5) face à «névoa deste mundo»[839]. O desengano maximamente logrado na contraposição daquela formosura a uma vida que caminha inexoravelmente para uma morte que, para quem não a logra ver como um abraço do próprio Céu a dar-se como parturiente da alma, é temida como uma ocasião agonicamente derradeira – genuíno «finisterra» espiritual – por uma imaginação sempre disposta a correr, ao desvario e num verdadeiro fenecimento antecipado, para evitar aquilo que o sujeito inconverso estima como uma ameaça[840] (cf. Gn. 6,5).

Com isto deparamo-nos com os «corações limpos»[841] e abertos à imensa desilusão salutar que – desatando a alma de todos os apegos, afetos perecíveis e «vãos apetites»[842] de uma «mundana vaidade»[843] que é um mero «sonho vão»[844] (cf. 1Cor. 7,3) – evita a desditosa e labiríntica[845] treva do coração idolátrico (cf. 2Cor. 4,4):

---

[833] Cf. *Obras,* 158, 17-159, 19.
[834] *Obras,* 270, 19; cf. Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 10, 27, 38, *PL* 32, 795.
[835] Cf. *Obras,* 148, 10s.
[836] *Obras,* 194, 2.
[837] *Obras,* 80, 20-22.
[838] *Obras,* 95, 7.
[839] *Obras,* 20, 18.
[840] Cf. *Obras,* 230, 5-7.
[841] *Obras,* 3, 17.
[842] *Obras,* 136, 2.
[843] *Obras,* 104, 16.
[844] *Obras,* 219, 12.
[845] Cf. *Obras,* 171, 15-18.

Do mundo desapegado.
Dos homens desempedido.
Do tempo desenganado,
Da terra mais esquecido,
Quando do Ceo mais lembrado.[846]

Justamente: aquela é a treva córdica que faz da «gente cega, gente errada»[847] – que crucifica, por deprivação e depravação, o Amor – ser incapaz de ver e querer o Céu: «Amostrando na terra / A quem não busca o Ceo quanto mais erra»[848]. A cegueira de coração causada – no parecer de um Agostinho da Cruz a querer apontar, num sopro de intimidade, algo de incontestável ao seu eventual leitor com uma imensa afabilidade que junta, imediatamente, um tom comovente a uma gravidade veemente – pelos «nossos mores três imigos»[849] da alma[850] (cf. 1Pd. 2,11; Mt. 16,26; Ap. 12,9s e, depois, 1Jo. 2,16). Aqueles tríplices adversários que fazem com que a alma se «turbe, desordene, e descomponha»[851] e, assim, surjam os aludidos erros de discernimento e de atuação que impedem aquela desejada transparência ao Amor iniciada pelo mencionado desengodar.

Este decorre, ultimamente e então, mediante o se colocar amorosamente o coração num Céu[852] que é o conatural e «verdadeiro lugar d'alma»[853] criada, desde sempre, por Deus para si (cf. Sal. 63,2). Uma alma consumida de amor de modo a «soffrer por Deos tudo alegremente»[854] no morrer a si para, a cada batida do seu coração novo, renascer por um «segundo / nacimiento [que] lleva a mejor vida»[855], pois toda ela para Deus (cf. Mt. 16,24s): «Não pago vossa morte com morrer. / Que, pois, por mim já tendes padecido, / / Nem com morrer por vós pagar-vos posso, / Pois o morrer por vós é mais viver»[856]. Mas não só. Com esta, também deve ser colocada no Céu aqueloutra já anotada esperança que, quando começa a ser vivida, se revela como uma realidade aparentemente ambígua, porquanto, para não alimentar o egoísmo ilusório e dilatar o anelo, tudo parece tirar do que afiança: «Es la esperança un mal bien reputado, / que promete los biénes de que priva; / es un ânsia mortal o muerte biva, / augmento del deseo y del cuidado»[857].

---

[846] *Obras,* 348, 16-20; cf. *Obras,* 20, 9-12.
[847] *Obras,* 7, 16.
[848] *Obras,* 272, 14s; cf. Boaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, III, c. 2, n. 5.
[849] *Obras,* 20, 23.
[850] Cf. *Obras,* 26, 30; 132, 11; 176, 9.
[851] *Obras,* 47, 21.
[852] Cf. *Obras,* 255, 19.
[853] *Obras,* 219, 5.
[854] *Obras,* 97, 18.
[855] *Obras,* 390, 29s.
[856] *Obras,* 194, 21-24; cf. *Obras,* 112,13-15.
[857] *Obras,* 414, 11-14.

Tais entregas ao Céu, de acordo com um Agostinho da Cruz que também neste tema não consegue querer desprender-se de um hiperbólico encómio da vida consagrada cristã, são logradas sobretudo por duas estratégias que, no fundo, não são senão somente facetas de uma mesma metanoia espiritual (cf. At. 20,21), entendida, nos textos daquele, mais em sentido moral, do que estritamente místico. Em concreto: por um lado, pela transmutação[858] da vontade própria numa vontade comum (cf. Mt. 6,10), tal como se lê numa paráfrase do «Pater»: «Feita seja neste orbe inferior, / Como se faz no Ceo, vossa vontade»[859], na qual «tudo consiste: / Quem não lhe resistir será ditoso. / Desditoso será quem lhe resiste»[860]. E, por outro, pela mutação atrativa da existência independente segundo a antiga lei autocrática «Amiga do meu mal, do bem imiga»[861], num viver totalmente dependente segundo a Lei nova[862] (cf. Rm. 13,10) da «celeste Monarchia»[863], que manifesta que «tudo pôde aquelle / Que nas mãos d'hum Senhor preso s'entrega, / Que preso, e morto foi por amor delle»[864].

«Vontade comum» e «Lei nova» que, dadas e sustidas[865] na graça inocente vencedora da natureza[866] culpada por um Cristo sacrificado (cf. Hb. 9,26), fazem, portanto, o sujeito tudo ganhar numa aparente perda. Esta realidade recorda imediatamente que, segundo a mais firme tradição cristã, para o Céu se ascende tão-somente baixando-se (cf. Mt. 23,12): «Pôs Deos da gloria o ceo na mór altura, / Pôs na mór humildade o ceo da graça, / E d'ambos deo amor (com nova traça) / Por meio do Creador, posse á creatura»[867]. Ou seja, que a glorificação de uma vida partilhada com Deus (cf. 2Pd. 1,4) só pode ser atingida mediante uma humildade de pobreza amorosa que teve em Francisco de Assis[868], primeiro pai fundador da ordem de um Agostinho da Cruz que nas suas evocações do mesmo não deixa de tocar uma melancolia amena, um exemplo característico e ímpar entre todos.

2.9.3. O céu desfruído

O «Céu oferecido» e o «Céu esperado», a que demos a nossa atenção nos dois pretéritos apartados, são realidades que só podem ser devidamente

---

[858] Cf. *Obras,* 135, 17s.
[859] *Obras,* 176, 1s; cf. *Obras,* 20, 14s; 274, 28.
[860] *Obras,* 45, 19-21.
[861] *Obras,* 10, 11.
[862] Cf. *Obras,* 3, 18.
[863] *Obras,* 177, 6.
[864] *Obras,* 44, 25-27; 220, 24.
[865] Cf. *Obras,* 131, 2.
[866] Cf. *Obras,* 205, 14.
[867] Cf. *Obras,* 205, 15-18; cf. *Obras,* 327, 7-9; e, após, Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 4, 12, 19, *PL* 32, 701.
[868] Cf. *Obras,* 204, 13; 252, 6.

compreendidas a partir da meta, plena e antecipada, de tal oferta e de tal espera. A saber: o «Céu desfruído» nos «alcázares empirios»[869], em que a alma se deve transformar. Aquele acerca do qual, e sempre a partir do *corpus* lírico do nosso frade arrábido, versarão as palavras seguintes. Aquele que, embora já germine agora no coração, é uma realidade toda distinta, uma realidade que acolhe a consumação do ser humano feito transparente ao seu Criador na matriz da sua consagração eterna: a humanidade glorificada de Jesus Cristo[870] «Senhor do Ceo»[871], na qual se encontra cada um dos Santos, com o seu corpo «ágil, sotil, claro, impassible»[872] à imagem do do seu Senhor (cf. Flp. 3,21), em gozosa comunhão com Deus e os anjos.

Tais Santos, existindo num Deus que é a verdadeira Paz (cf. Rm. 15,33), acabam por ser depurados de tudo o que lhes fazia, em maior ou menor grau, viver por impulsos ao ritmo «das mortaes ondas furiosas»[873] dos seus, tão fugazes quão ferinos, apegos. Apegos que, dessa forma, não subsistem numa forma nova de existência ardente num Céu todo ele pacífico, sereno[874] e sem pranto. «Amor, que por amores suspirando / Não podes repousar se não ardendo»[875] (cf. Sal. 55,7) era já o reassumido mote – de paladar hiponense e referido, com um código determinante, pelo nosso Autor num expirar deflagrado – para a vida autêntica antes da Vida depois da vida. Mais agora o será nesta outra, que é expressa em palavras de procedimento configurador e compositor do reconhecimento da impossibilidade de uma aclimatação meramente terrenal.

Eis uma existência purificada[876] de fogo no calor do Amor e de Amor no calor do fogo. Um Céu paradisíaco assintopticamente inefável[877], que – assim conhecido de vislumbre pelo coração extasiado[878] que entra na sua autenticidade e nela entrevê um Deus que é fonte de toda a realidade[879] (cf. 1Cor. 8,6) – só podia ser chorado, suspirado[880] e demandado mediante a conjugação de duas realidades. Por um lado, uma – por vezes amarga e enlutada – ansiosa

[869] *Obras,* 404, 2.
[870] Cf. *Obras,* 199, 5s.
[871] *Obras,* 303, 7.
[872] *Obras,* 389, 28.
[873] *Obras,* 131, 2.
[874] Cf. *Obras,* 313, 3.
[875] *Obras,* 131, 11; cf. *Obras,* 207, 15-208, 10; e, após, Agostinho de Hipona, *Confessiones*, 1, 1, 1, *PL* 32, 661.
[876] Cf. *Obras,* 145, 21.
[877] Cf. *Obras,* 298, 14-300, 25.
[878] Cf. *Obras,* 270, 8-13.
[879] Cf. *Obras,* 331, 4.
[880] Cf. *Obras,* 135, 17s.

saudade[881] metafísica «n'alma impressa»[882] por aquele haver sido perdido[883] aquando do atropelo original (cf. Gn. 3,23s). E, por outro, uma esperançosa confiança (cf. Rm. 5,1s) na prometida misericórdia do Amor, que até roubou para o Céu, à última da hora, o até então inquebrantável coração do ladrão co-crucificado com Jesus:

Se dizes com voz doce ao bom ladrão
"Hodie mecum eris in Paradiso"
Que querem medos, como se não vão?

Mercês tamanhas feitas d'improviso
Me fazem ter mui certa confiança,
Que não entrarás commigo em juízo.[884]

Temos aqui um Céu que, também nisso, se manifestou copioso de graças comunicadas. E comunicadas sobretudo a quem tudo aceitou dar a perder se essa fosse a vontade de Deus: «Que será lá no Ceo, donde se paga / Cento por hum do que por Deos s'enjeita?»[885] (cf. Mt. 19,29). E onde – segundo a poesia descritiva de um Agostinho da Cruz que, quiçá incutido pelos agrestes e rugidos confins dos horizontes que admirava do também simbólico «locus potens» da sua Serra, neste ponto não surge nada enigmático, nem cauto, em limar o seu grato e elevado entusiasmo – cada membro da Corte Celestial vive na mais plena pureza[886], alegria[887] e glória[888] de uma eternidade partilhada (cf. 2Pd. 1,11): «No Empiréo ceo / Viveremos com ele eternamente»[889] «fuera / de adonde el tiempo sigue su carrera!»[890].

Uma eternidade celeste que – chorando[891], chamando[892] e buscando[893] incessantemente por uma alma por quem está apaixonada como o esposo «enamorado»[894] pela «esposa ingrata»[895] a quem só pode dar o excesso de amor na esperança da sua conversão (cf. Os. 2,16) – deve ser cuidadosamente

[881] Cf. *Obras,* 133, 5s.
[882] *Obras,* 28, 4.
[883] Cf. *Obras,* 158, 8-10.
[884] *Obras,* 309, 7-12; cf. *Obras,* 20, 9-12.
[885] *Obras,* 47, 14s.
[886] Cf. *Obras,* 98, 8.
[887] Cf. *Obras,* 174, 24.
[888] *Obras,* 177, 14.
[889] *Obras,* 118, 28s.
[890] *Obras,* 388, 2.
[891] Cf. *Obras,* 305, 9s.
[892] Cf. *Obras,* 132, 23; 301, 8.
[893] Cf. *Obras,* 405, 2.
[894] *Obras,* 374, 6.
[895] *Obras,* 374, 6.

estimada por todo o sujeito que já a preliba «*sub sole*». E estimada, no contexto vincado da reafirmação tridentina do papel dos mesmos para o desfrute da salvação (cf. 1Cor. 3,8), de um modo ativo mediante um certo cuidar do agremiar de méritos dados por Deus às obras do crente: «A meu obrar dareis merecimento»[896]. Merecimentos que seriam, cremos poder supor de acordo com a tradição teológica provinda de Agostinho de Hipona, o coroar dos próprios verdadeiros dons que só podem ser os pascais dons celestes[897] (cf. Tg. 1,17).

Não pois – parece-nos dizer o nosso Eremita numa articulação insegura entre, de um lado, um certo pessimismo antropológico de feição neoplatónica e, do outro, um bem mais firme otimismo cristão – uns méritos quaisquer, mas aqueles amadurecidos como cumprimento do renovar sacramental daquele supra-referido sacrifício (cf. Lc. 22,19) em que «foi dada / Toda a gloria do Ceo por iguaria»[898]: «Deste benefício além passastes / Quereis que em sacrifício renovado / Seja este bem, de nós continuado / Em vosso santo templo, que ordenastes»[899]. Aquele que – com delicados toques de amor[900] só possíveis de ser percebidos por quem já vive, verdadeiramente, com o seu coração num Céu que é «tabernáculo maravilhoso / […] Onde tudo é suave e deleitoso»[901] – se prolonga no serviço amoroso do bem do próximo (cf. Jo. 13,14), para que também este, desenganado pelo desenganado[902], daquele possa vir a desfrutar e, ao mesmo tempo, o próprio se ache mais apto para o Céu[903].

Eis um Céu – que é uma informe e saturada plenitude da plenitude e, juntamente, a realização do mais profundo anseio humano sublimado, teologicamente, pela transposição do mesmo ao nível sobrenatural – a não ser demandado como fuga de uma frágil negatividade temorosa que, imaginada bruscamente como estando pensada por Deus desde sempre, impedisse aquela perfeição de ser almejada e atingida (cf. 1Jo. 4,18). Ele deve, sim, ser denodadamente buscado, pelo sujeito que pressente tal Céu em si, com uma verdadeira e arrebatada positividade convectiva: «Com penas immortaes do reino escuro / Não te quero espantar; pois seguir queres / A Cruz de teu Senhor por amor puro»[904].

---

[896] *Obras,* 174, 23.

[897] Cf. *Obras,* 9, 4; 199, 7s; e, depois, Agostinho de Hipona, *De gratia et libero arbitrio*, 6, 15, *PL* 44, 890s.

[898] *Obras,* 189, 15s.

[899] *Obras,* 182, 1-4.

[900] Cf. *Obras,* 190, 5.

[901] *Obras,* 312, 5 e 7.

[902] Cf. *Obras,* 62, 24-26.

[903] Cf. *Obras,* 230, 11-14.

[904] *Obras,* 132, 7-9.

Trata-se, como se vê facilmente, de uma positividade confiante da vivência adiantada de um amor divino que é simultaneamente tido, nos escritos que estamos a considerar, no seu sentido genitivo e ablativo. Em concreto: um amor comunicado por Deus (cf. Rm. 5,5) e um amor endereçado a Deus (cf. Dt. 6,5), e que, no fundo, não é senão a vivência daqueloutro na alma. Um amor que é – segundo um quase pós-maneirista Agostinho da Cruz que não poucas vezes faz evocações simbólico-autobiográficas mesmo nos poemas menos aparentados aos que foram redigidos com essa preocupação em vista – o selo da perfeição cristã e humana[905] (cf. Col. 3,14). Mais: um amor que é o desfruir mais substancial do próprio Céu, porquanto o próprio Deus que o é (cf. 1Jo. 4,8.16), é único «Empíreo cielo»[906] que existe.

2.9.4. Notas finais

Tal como confiamos ter deixado bem evidente, na criação poética de Agostinho da Cruz, a referência ao Céu, e aos temas a este explicita e diretamente conectados na sua pluma, configuram uma verdadeira «*summa*» da fé cristã: da natureza da relação da Criação com o Criador à dos Novíssimos, passando, ainda e nuclearmente, pela qualidade da salvífica Incarnação-Pascal do verdadeiro Cupido celeste crucificado. Com efeito, as suas figurações desse Céu surgem inseridas num esquema religioso mental e afetivo bem delimitado que molda e conforma as suas debatíveis – mas não dicotómicas entre si – experiências e aspirações espirituais que marcam, indelevelmente, toda uma existência sob o prisma do «desejo».

De algum modo, podemos mesmo dizer que tal esquema, quando reflexamente vivido pela subjetividade do nosso Capucho do «*Athos Lusitano*», se tornou a revista matriz daquelas mesmas experiências, levando a que a sua perceção mental e vivencial do Céu, surja, por conseguinte, com os traços – tão claustrofobicamente ousados quão agorafobicamente ponderados – característicos da teologia e da espiritualidade cristã mais maduras e seguras dos fins de quinhentos e inícios de seiscentos. Isto é, de um primeiro pós-Trento claramente marcado, ainda e como fomos vendo pontualmente, pelo pensamento teológico e espiritual de Agostinho de Hipona.

Uma teologia e espiritualidade monásticas que lhe dão a conceber tal matriz como a, essencial e não meramente acidental, instrumental ou retórica, amainada aurora-boreal que resplandece, com as cores do sangue da Cruz mais diáfano ao Amor, aos seus olhos sob a perenidade imperscrutável que envolve a existência humana e sobre a perecibilidade desafiante de que a mesma padece. A matriz comum entre um futuro rememorado com saudade e um passado expectado com ansiedade, que fazem do presente uma inquieta profecia que presenteia, precisamente e como nó amoroso de convergência

[905] Cf. *Obras,* 212, 8-10.
[906] *Obras,* 369, 10.

de tais duas faces do enigma do tempo, uma consagrada essência da temporalidade que nela irrompe e a ela transcende.

Tal como uma lente fotográfica bidirecional – e vinquemos, por exemplo, que, na sua consideração do Céu, a alma, para o nosso Autor e naquilo que compõe um circulo cerrado, vive o que o Céu vive por ela –, irrompendo ascensionalmente desde a sua transcendência, suscita e agudiza, devido à insuperável insuficiência de uma culpada existência meramente imanente, aquela dinâmica de desejo de conversão, merecimento e disfrute; transcendendo descensionalmente a partir da sua irrupção, suscita o pregustar de uma inocente realidade que só será desfruída na sua plenitude na existência bem-aventurada.

O Céu é, assim e mediante o tratamento simbólico sem apelo do nosso Autor que elabora antíteses – por vezes paradoxais – com a condição terrenal imersa na contrição e na expectação, como a expressão do além-pesar e do além-esperar. Uma expressão que é um sinónimo real de uma, já presente na alma em entesadura escatológica para um superavit de Vida na própria morte ao que na vida há de morte, fonte fundamental e mira significativa da autêntica natureza humana: Deus e a transfisicalidade comunitária num Deus enfim plenamente soberano.

Através de uma aparente simplicidade lírica, que não poucas vezes repercute na incude da consciência de quem a lê e emite um som na frequência da mais admirável profundidade, um miniaturista Agostinho da Cruz almeja, mediante as alusões que faz ao Céu menos como «*locus*» quão «*principium*» da referida soberaneidade, dar forma inconfundivelmente cristã a uma insatisfação ontológica e social. Uma que, juntamente com os seus coetâneos e fruto do seu enquadramento vital, ele próprio experimentava enquanto refração do clamor mais veraz de um Espírito virtualmente ausente, de modo contextualmente compreensível, dos seus poemas.

Em síntese, no «*corpus*» lírico de Agostinho da Cruz deparamo-nos com um vero e, ao mesmo tempo, pouco singular mapeamento espiritual de um Céu incoativamente presente numa Terra que naquele tem a sua única destinação substancial. Desta tensão escatológica surge um entrelaçado drama doutrinal e existencial, que o nosso Autor não esconde – antes pinta com emotivos traços rápidos, evocativos da condição humana em geral e do seu tempo em particular – que dá origem a todo um sobressaltado andamento literário quási-místico, carregado de um «*pathos*» profundamente original. Um justificador não só da descrição do Eremita da Arrábida como o «most inspired master (…) [of] the religious lyre of Portugal»[907], mas talqualmente merecedor de toda a nossa atenção.

[907] William J. Entwistle, «*Spanish Literature to 1681*», in Peter Edward Russell (ed.), *Spain: a Companion to Spanish Studies*, London, Methuen, 1973, 126.

II Parte

CONDENAÇÃO E SALVAÇÃO, INFERNO E PARAÍSO NA FILOSOFIA, TEOLOGIA E LITERATURA DO RENASCIMENTO

INTRODUÇÃO
A providência divina e a liberdade humana para a instauração do reino de Deus, na soteriologia da segunda escolástica e na escatologia messiânica do Renascimento ao Barroco

Palavras chave: segunda escolástica, renovação da escolástica, nominalismo, singular, experiência, individual, beatitude celeste, providência divina, liberdade humana, ciência média, futuros contingentes, predestinação, molinismo, conimbricenses, presciência, utopia, escatologia, natureza, milenarismo, barroco, joaquimismo, messianismo, profecia, magia, adivinhação, astrologia, astronomia, fé, ciência, juízo final, condenação eterna, salvação eterna, vida eterna, consumação do mundo

A. A felicidade eterna da beatitude celeste como finalidade da criatura racional e a relação entre a presciência da providência divina e a autonomia da liberdade humana

Na segunda parte deste volume analisaremos a noção de finalidade redentora do homem no contexto do desenvolvimento do pensamento moderno do Renascimento ao Barroco, quer no âmbito da restauração da filosofia escolástica, que se dá através das Universidades Espanholas de Salamanca e de Alcalá e das Universidades Portuguesas de Coimbra e Évora, com destaque para Pedro da Fonseca, Molina, Suárez, Manuel de Góis e Baltasar Álvares, quer no âmbito das correntes messiânicas e proféticas de raiz milenarista, com destaque para D. João de Castro, Luís Vaz de Camões e Pe. António Vieira. Trata-se de uma época de profundas mudanças culturais, com alteração na visão cosmológica e no entendimento da atividade cognitiva, em que, ao mesmo tempo, se misturam astrologia e astronomia, magia e ciência, fé e razão, e se procura uma mais nítida distinção e clarificação dos diversos

domínios de compreensão da realidade. O processo de consolidação do método científico e da dinâmica benigna de secularidade é longo e moroso, dando origem a posições tão distintas como racionalismo e voluntarismo, empirismo e idealismo, existencialismo e positivismo, fideísmo e deísmo, teísmo e ateísmo.

Iniciamos o terceiro capítulo com um artigo sobre o jesuíta Pedro da Fonseca, que foi reitor do Colégio das Artes em Coimbra, entre 1567 e 1570, e muito contribuiu para o movimento europeu da restauração do aristotelismo e para a reforma da escolástica, de acordo com o modelo humanista europeu vigente na época. Já na sua obra de lógica *Institutionum Dialecticarum*, que constitui uma introdução comentada ao *Organon* de Aristóteles, Pedro da Fonseca refere-se ao destino escatológico, explicando que o fim da criatura racional, feita à semelhança da mente divina, é gozar a felicidade eterna da beatitude celeste[1]. Nesta obra é criada uma nova figura lógica relativa à proposição enunciadora do futuro condicionado ou absoluto, que vai estar na base do desenvolvimento da teoria teológica da ciência média no combate às teses da predestinação[2].

A noção de plano redentor também está presente na obra seguinte intitulada *Isagoge Philosiphica*, que tinha como objetivo, no contexto do currículo de Filosofia, apresentar um conhecimento do universal. No capítulo doze apresenta algumas espécies de universais desconhecidas pelos filósofos pagãos e nesse sentido explica como se constitui a unidade da natureza divina e da natureza humana na única pessoa de Cristo incarnado[3]. Os predicados da espécie humana atribuídos a Cristo não são acidentes, mas são algo de contingente e livre, pelo que nenhum se predica do Verbo divino de forma essencial e necessária[4]. Convêm ao Verbo divino não por natureza inata, mas por natureza assumida: para se cumprir o plano salvífico de divinização das criaturas racionais, uniu a si substancialmente a natureza humana[5].

Como dirá na sua obra *Commentariorum* (…) *in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, depois de ter criado o homem no tempo e de ter admitido a sua queda, Deus decretou a vinda de um Redentor em carne passível e permitiu que alguns homens se salvassem pelos méritos futuros de Cristo e outros morressem sem graça, determinando que o tratamento final do

[1] Cf. Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, livro V, cap. 8, f, trad. e notas de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 295.

[2] Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A doutrina da "ciência média": de Pedro da Fonseca a Luís de Molina», in *Irene Borges Duarte* (Organização), *Luís de Molina regresso a Évora*, Évora, Fundação Luís Molina, 1998, pp. 175-180.

[3] Cf. Pedro da Fonseca, *Isagoge Filosófica*, cap. XII, trad. de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1965, p. 139.

[4] Cf. *ibidem*, p. 143.

[5] Cf. *ibidem*, p. 145.

mundo se operasse depois do juízo final[6]. Neste contexto, Miguel Baptista Pereira faz um levantamento dos diferentes planos do conhecimento divino em Pedro da Fonseca e apresenta a caraterística das realidades criadas no reino espiritual e no reino material, enquadrando os termos em que o filósofo renascentista estabelece a relação entre o necessário e o contingente, a essência e a existência, o temporal e o eterno[7]. Também António Manuel Martins destaca a posição moderna de Pedro da Fonseca em recusar a distinção gramatical, e sem qualquer alcance objetivo, entre essência e existência que era defendida pelo nominalismo de G. de Ockham, G. Biel e H. Natalis, para depois defender a distinção no sentido de que toda a essência existe já potencialmente de tal forma que recebe o ser em ato pela própria criação[8].

A maior originalidade de Pedro da Fonseca situa-se, precisamente, no campo da visão cristã acerca do plano redentor da relação entre a providência divina e a liberdade humana e é-nos oferecida nesta obra *Commentariorum (…) in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* com a sua teoria acerca de um modo de analogia misto de *atribuição* e *proporcionalidade* entre Deus e as criaturas, para evitar as posições extremas da equivocidade absoluta do ser e da univocidade absoluta do panteísmo[9], e com a sua tese dos *futuros contingentes*, na procura de salvaguardar a referência e dependência causal das criaturas em relação a Deus e a autonomia e liberdade da vontade humana perante a presciência divina das ações futuras[10]. Deste modo analógico é possível conceber, ao mesmo tempo, que o Universo é criado à imagem e semelhança de Deus que é causa de todo o ser, mas que entre Deus e a criatura há uma mistérica incomensurabilidade. Pela analogia dá-se o reconhecimento de que a possibilidade do discurso sobre Deus se fundamenta na notícia que d'Ele temos pelos efeitos da sua ação criadora, ficando sempre aquém de uma plena compreensão do seu Ser, a qual, na perspetiva de Pedro da Fonseca, só será possível na beatitude celeste quando for superada a imperfeição do nosso intelecto.

Na verdade, um dos principais debates da filosofia escolástica do Renascimento prende-se com a dificuldade de conceber a relação entre a presciência divina, que é um ato de compreensão irrestrito e verdadeiro de toda a ordem universal determinada, e a possibilidade da liberdade e contingência do real.

---

[6] Cf. *idem, Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, tomo III, lib. VI, cap. II, q. VI, s. I, (Roma, 1577), reimpressão, Hildesdheim, 1964, da edição de Colónia de 1615 (I-III) e de 1629 (IV).

[7] Cf. Miguel Baptista Pereira, *Ser e Pessoa, Pedro da Fonseca, I – O método da Filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1967, pp. 333-335.

[8] Cf. António Manuel Martins, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 202.

[9] Cf. Pedro da Fonseca, *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, tomo I, lib. IV, cap. II, q. I, s.VII.

[10] Cf. *ibidem*, tomo III, lib VI, cap. II, q. IV, s. I.

De acordo com a filosofia antiga, o dilema acerca da contingência e da previsibilidade do futuro foi resolvido de forma disjuntiva ou dicotómica: ou se reconhece a existência do contingente no mundo que escapa à ordem do necessário ou se afirma o Destino e a necessidade que tudo determina e permite prever. Para a filosofia estoica, o Universo é regido pelo Destino e nessa ordem necessária é possível prever o futuro. De modo oposto, para Cícero não há Destino nem qualquer ciência do futuro no homem ou em Deus, negando a noção de presciência divina[11].

Numa posição mais conciliadora, Aristóteles admite o acidental ou resultado do furtuito, mas defende que essa realidade – que é excluída da ordem do necessário e do determinado e, como tal, da ordem do previsível – não pode ser objeto de ciência. Por sua vez, a filosofia cristã vai afirmar simultaneamente a contingência e a previsibilidade, defendendo a noção aristotélica da existência do acaso e a noção estoica do necessitarismo. Mas nesta perspetiva, a contingência não é associada ao azar, mas sim à liberdade, e a determinação não é associada ao Destino imanente ao Mundo, mas é associada a uma causa superior transcendente[12]. Mas como conceber a possibilidade de prever acontecimentos futuros (presciência), que, por sua vez, permanecerão contingentes ou dependentes das circunstâncias do mundo e da vontade humana? Se Deus conhece tudo infalivelmente e *ab aeterno*, conhece o que o homem escolherá no futuro e, nesse sentido, como pode existir a liberdade? Como conciliar a noção de supremo domínio divino com a noção de liberdade e responsabilidade da ação humana? Se Deus é universal e só com a sua ação e auxílio é que as coisas passadas, presentes e futura existem e são meritórias, então como é que atua nos atos livres do homem sem negar o seu livre arbítrio?

Assim, é retomado no Renascimento um debate antigo e que no contexto cristão medieval teve o seu ponto alto no Sínodo de Jerusalém de 415, em que interveio Paulo Orósio de Braga contra Pelágio, que defendia a tese de o homem poder decidir moralmente independentemente da ação da graça divina, tal como evidenciámos no primeiro volume deste projeto. São Tomás de Aquino procura responder ao problema dizendo que a liberdade só ficaria em perigo se a vontade humana fosse movida contra a sua própria inclinação, mas, como não é assim, há compatibilidade entre a ação humana que se move por um princípio intrínseco e a atuação sobre ela de um princípio extrínseco. E neste contexto considera que Deus conhece o que está em ato e em potência, pelo que conhece o contingente futuro. Tudo o que existe no tempo está presente em Deus desde toda a eternidade[13]. Deus quer que algumas coisas se realizem necessariamente e outras de forma contingente, mas

[11] Cf. Cícero, *De Divinatione*, II.

[12] Cf. Amândido Coxito e Maria Luísa Couto Soares, «Pedro da Fonseca», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 494.

[13] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Parte I, q. 14, art. 13.

o que acontece de forma necessária ou contingente, acontece pela vontade divina[14].

Mas como bem sublinha Lúcio Craveiro da Silva, estes princípios expostos sem forte resistência durante o teocentrismo medieval irão ser questionados no período do Renascimento e irão dar origem a um forte debate, pois, por um lado, desenvolve-se um forte sentimento de liberdade e, por outro, desenvolve-se um forte movimento de negação dessa liberdade, nomeadamente por via do movimento teológico de Lutero que propõe a predestinação e a ação extrínseca da graça de Deus como condições essenciais do plano salvífico[15].

A procura cristã de solução para este problema da conciliação entre a ciência ou providência divina e a liberdade humana encerra, na segunda escolástica, duas teses distintas: a da *predestinação* e a da *ciência média*, expressão que viria a ser universalmente adotada a partir da reflexão de Molina[16]. Na linha da predestinação divina do augustinianismo, a escolástica de autores como o dominicano Domingos Bañez procurará resolver este problema, admitindo em Deus a *ciência da simples inteligência* e a *ciência da visão*: pela primeira, as coisas são conhecidas por Deus como mera possibilidade; pela segunda, a realidade futura é conhecida por Deus de forma absoluta. A passagem do estado de pura possibilidade para o estado de futuro absoluto é garantida pelo decreto predeterminante de Deus, o qual é condição de possibilidade da ação humana. De acordo com esta divisão de Bañez no processo do conhecimento realizado por Deus, o objeto da ciência divina ou da simples inteligência são os predicados essenciais, as verdades eternas. O objeto da ciência de visão são as coisas existentes. O primeiro é um conhecimento abstrativo e o segundo um conhecimento intuitivo das coisas mesmas. Dentro da infinita possibilidade de coisas que podem existir, Deus escolhe por decreto as que passam à existência, nomeadamente as que resultam da ação humana que são predeterminadas física e imediatamente. Bañez considera que isto não nega a liberdade da vontade porque Deus move as criaturas segundo a sua própria natureza, ou seja, pré-determina as ações mas enquanto livres. Por isso, Deus conhece todos os futuros nos seus absolutos decretos predeterminantes.

No entanto, o movimento do Colégio das Artes de Coimbra e da Universidade de Évora, promovido pelos padres jesuítas Pedro da Fonseca e Luís de Molina, recusa explicar a divina ciência certa dos *futuros contingentes* com a ideia da predeterminação como realidade necessária às ações livres. Assim, entre a *ciência da simples e natural inteligência divina*, que capta a totalidade dos objetos como possíveis, e a *ciência da visão divina*, que capta os

[14] Cf. *ibidem*, Parte I, q. 19, art. 8.

[15] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, «Luís de Molina», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 548-549.

[16] Cf. Luís de Molina, *Commentaria in primam Divi Thomae partem doctore Ludovico Molina,* disp. 18, q.14, art. 3, Conchae, Ex Officina Christiani Barnabae Typographi, 1592.

acontecimento puros e absolutos como atuais na ordem do Universo, estes autores introduzem a noção de *ciência média* que capta os acontecimentos condicionais, isto é, no âmbito da sua futurabilidade: Deus prevê o que o homem faria livremente nesta ou naquela circunstância. Deus concorre com todos os atos humanos que se realizam de forma necessária ou livre, mas o seu concurso nos atos livres é simultâneo mas não predeterminante. Deus conhece no próprio ato da vontade o que esta, envolvida pelas várias circunstâncias, decide escolher livremente. Contra Cícero, Pedro da Fonseca vai citar Santo Agostinho para defender que Deus conhece intuitivamente todas as coisas no eterno presente, mas estabelecendo a distinção entre o conhecimento absoluto e o conhecimento condicionado dos acontecimentos futuros[17].

Para apresentar esta nova forma divina de conhecer, Fonseca explica a distinção entre *ciência natural* e *ciência livre*. A *ciência natural divina* precede o ato livre da vontade, pelo qual Deus determina as criaturas no tempo. Pela *ciência natural*, Deus compreende todos os possíveis tomados de forma individual e complexa. Trata-se de um conhecimento que não depende da sua vontade, mas pertence necessariamente à sua omnisciência, antes de qualquer futuro contingente sob a respetiva hipótese e condição. São as ideias divinas, antes de qualquer determinação livre da sua Vontade.

A *ciência livre* não precede esse ato criador, mas procede de tal ato, ou seja, porque Deus quis livremente criar o mundo, conheceu a sua existência com estas e aquelas coisas neste e naquele tempo. Pela *ciência livre*, Deus compreende o mundo existente e contingente. Trata-se de um conhecimento que é posterior à decisão livre da vontade criadora de Deus. Nesta segunda modalidade, Deus conhece absoluta e determinantemente sem sujeição a qualquer condição ou hipótese. Este conhecimento não é essencial, mas contingente, porque se Deus não tivesse criado o mundo ou tivesse criado mundos diferentes, o seu conteúdo seria distinto.

Entre estes dois modos de ciência divina há um terceiro tipo de conhecimento, designado por Molina de *ciência média* e por Fonseca de *ciência mista* e que corresponde ao aspeto da omnisciência divina que compreende o conhecimento, anterior a qualquer determinação da Vontade divina, das decisões que as vontades finitas tomarão livremente sob qualquer conjunto de circunstâncias. Uma vez que é omnisciente, Deus não pode não saber de que modo se determinarão as decisões das criaturas livres[18]. A ciência média, mista ou condicionada, não é livre, porque é anterior a qualquer ato livre da vontade de Deus e o seu conteúdo não pertence ao âmbito do poder divino, estando dependente daquilo que as criaturas farão. Por outro lado, a ciência

[17] Cf. Pedro da Fonseca, *Commentariorum Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, tomo III, Lib. VI, cap. II, q. IV, s. VIII.

[18] Cf. *ibidem*, tomo III, lib. VI, cap. II, q. IV, s. VIII.

média não se pode reduzir à ciência natural, porque enquanto o conteúdo da ciência natural é essencial a Deus, o conteúdo da ciência média é contingente, pois depende das decisões que as pessoas tomarem em certas circunstâncias. Deus prevê as decisões livres das criaturas sem que essa previsão viole a sua liberdade: as decisões livres não são causadas pelo conhecimento de Deus, mas Deus prevê esses futuros porque eles vão acontecer. O conhecimento de Deus não determina necessariamente os acontecimentos futuros, mas implica saber o que vai acontecer em determinadas circunstâncias no mundo criado livremente pela vontade divina[19].

Quer isto dizer que no plano divino da Criação, apresentado por Fonseca, há uma distinção entre os acontecimentos naturais que na totalidade das suas causas são necessários, mas que na particularidade das suas causas são contingentes, sendo que a contingência do acontecer humano tem a sua raiz próxima na liberdade humana e a raiz última na liberdade divina[20]. De acordo com o ambiente humanista do Renascimento, Fonseca e Molina exaltam a liberdade divina em contraposição com Bañez que, na linha do teocentrismo medieval, acentua a omnipotência e universalidade do domínio de Deus e acusa os filósofos se Coimbra de caírem na visão pelagianista que desvalorizava a graça e o auxílio de Deus. De forma distinta Molina acusa Bañez de não conseguir conciliar a liberdade humana com a providência divina e que com a sua tese da «promoção física», segundo a qual Deus moveria o homem de forma prévia e fatal a uma determinada ação, estava a seguir o luteranismo.

Poderemos dizer que estas soluções parecem ultrapassadas se virmos a posição daqueles que consideram o problema do conhecimento do futuro contingente como um falso problema, pois, como refere Lúcio Craveiro da Silva, transpôs-se para Deus uma questão que pertence apenas ao nosso modo de conhecer: «Deus não conhece os possíveis e os futuríveis porque para Ele não há tempo e tudo é presente»[21]. Esta ideia é referida por João de São Tomás quando – ao comentar a Suma Teológica I, q.14, art. 13 acerca da ideia tomista de que Deus não conhece a forma concreta do contingente de forma sucessiva mas de forma simultânea porque o seu conhecimento está medido pela eternidade – apresenta a posição daqueles que consideram que São Tomás de Aquino demonstra que Deus conhece todas as coisas futuras como presentes, porque as conhece segundo aquilo que cada uma delas está em ato e porque a sua cognição é medida pela eternidade[22]. Esta conclusão

[19] Cf. *ibidem*, tomo III, lib. VI, cap. II, q. IV, s. XI.

[20] Cf. Miguel Baptista Pereira, *Ser e Pessoa, Pedro da Fonseca, I – O método da Filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1967, p. 330.

[21] Lúcio Craveiro da Silva, «Luís de Molina», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, p. 550.

[22] Cf. João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, livro III, cap. II, trad., introdução e notas de Anabela Gradim Alves, Lisboa, INCM, p. 257.

advém da noção de que é requerida a presença física do objeto para que se dê a aperceção intuitiva, mas João de São Tomás coloca as coisas noutros termos, defendendo que as coisas futuras condicionadas são conhecidas por Deus enquanto tal, não de forma intuitiva, mas através de uma inteleção simples, que não envolve alguma coisa da presença física em ato que pertence à visão[23].

Mas antes de regressarmos a João de São Tomás a propósito da sua interpretação escatológica do dom da inteligência, o nosso estudo prossegue com a análise da obra de Luís de Molina, com realce, não apenas para a relação entre a presciência divina e a liberdade humana, já anteriormente desenvolvida pela teoria da *ciência média* em Pedro da Fonseca, mas também e principalmente para a sua reflexão sobre a necessidade da Incarnação e da Redenção. Molina defende que Deus não decretaria a permissão do pecado e a queda do género humano sem ao mesmo tempo decretar o remédio da Incarnação de Cristo contra esse pecado[24] e, nesse sentido, explica que o fim da Incarnação não é apenas a Redenção, como dizia Tomás de Aquino, mas também não é apenas a glória do Senhor Jesus Cristo, como dizia Duns Escoto, mas as duas simultaneamente estão subordinadas ao fim total da glória de Deus na perfeição de todo o Universo[25]. Ascende-se da reparação da humanidade à glória de Cristo, sem O qual a redenção não seria possível, e daí à manifestação das perfeições divinas em todo o Universo.

O que está aqui em questão é a procura de uma tese que possa superar a controvérsia da altura entre a posição de Tomás de Aquino[26] e a de São Boaventura[27], que defendiam que o fim adequado da Incarnação era apenas a Redenção, pelo que se não houvesse o pecado original, o Verbo Divino não teria incarnado, e a posição de Duns Escoto, na linha de Santo Alberto Magno, segundo a qual o fim adequado é a própria glória do Senhor, pelo que mesmo que Adão não pecasse, o Filho de Deus incarnaria, mas em carne impassível e imortal. Na linha de Molina, também Suárez irá procurar uma posição conciliatória, dizendo que o fim absoluto é a glória e a excelência de Jesus e que a redenção da humanidade é um fim hipotético, pelo que acontecesse ou não a queda, o Verbo sempre encarnaria e no caso dessa queda se dar, seria também redentor[28].

---

[23] Cf. *ibidem*, p. 265.

[24] Cf. Luís de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Q. 23, art. 4-5, disp. I, memb. 8., Ed. Colégio Máximo da Companhia de Jesus e Sociedade Editorial «Sapientia», Cuenca e Madrid, 1953.

[25] Cf. *idem, Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 150r-150v, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, F.G., códice 2823.

[26] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, q.1, art. 3.

[27] Cf. Boaventura, *In III Sententiarum*, dist. 1, art. 2, q.2.

[28] Cf. Francisco Suárez, *De Incarnatione*, disp. 5, sect. 2, nr. 13.

De modo distinto Tomás de Aquino afirmara que se deve concordar com a posição daqueles que defendem que se o homem não tivesse pecado Deus não teria encarnado, porque aquilo que provém somente da vontade de Deus só o conhecemos pela Sagrada Escritura e esta assim o afirma, nomeadamente na Carta a Timóteo[29]. Mas São Tomás também reconhece que o poder de Deus não está limitado a essa condição pecadora do homem, pelo que se não houvesse pecado, se Deus quisesse, poderia incarnar[30].

No comentário ao artigo 2 da 1.ª questão da III Parte da *Summa Theológica*, conclui Molina que a encarnação foi necessária para a reparação humana, não de forma absoluta, mas apenas de forma relativa, requerendo alguém que para além de homem fosse também Deus[31]. Não foi absolutamente necessária, porque Deus poderia perdoar todos os pecados sem exigir satisfação alguma ou poderia contentar-se com a satisfação prestada por uma simples criatura ou por um puro anjo[32]. Mas se a Incarnação não é a única forma de remediar a condição pecaminosa do género humano, como se pode conceber que alguns padres da Igreja, como Santo Ireneu, Santo Atanásio e Santo Agostinho, tenham defendido que se o Verbo não tivesse incarnado o mundo não teria sido resgatado? Responde Molina que a necessidade relativa da Incarnação é uma necessidade de consequência que provém da imutabilidade de Deus, infalibilidade e verdade da sua promessa, tanto no sentido positivo de maior firmeza da fé, esperança mais radicada, caridade mais ardente, lição exemplificada de toda a perfeição, como no sentido negativo de afastamento dos males e da impossibilidade de uma pura criatura poder prestar uma satisfação suficientemente condigna[33].

Nesta sequência do debate acerca da necessidade da Encarnação redentora, Tomás de Aquino afirmara que se o homem não tivesse pecado teria sido penetrado pela luz da sabedoria divina e dotado com a retidão da justiça para conhecer todas as coisas necessárias. Mas como o homem ao abandonar Deus decaiu ao nível das realidades corpóreas, foi conveniente a encarnação para Deus lhe mostrar por meio das coisas corpóreas o remédio da salvação. A união da criatura a Deus está para além dos limites da perfeição da natureza, exigindo a graça da redenção, o que não teria acontecido se o homem não tivesse pecado: «Deus permite que se faça o mal para daí tirar um bem maior»[34]. Assim Deus predestinou a obra da Encarnação para remédio do

[29] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, q.1, art. 3.

[30] Cf. *loc. cit.*

[31] Cf. Luís de Molina, *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 79r – 79v.

[32] Cf. *ibidem*, f. 81r – 81v.

[33] Cf. *ibidem*, f. 80r

[34] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, III, q.1, art. 3.

pecado transmitido originariamente e também para remédio de todos os pecados acrescentados posteriormente[35].

Para Molina, o Verbo Divino incarnou e habitou entre os homens, não apenas como exemplo acabado de toda a virtude, mas também como redentor, porque à custa da sua vida arrancou-nos da escravidão do pecado e do demónio, restituindo a condição anterior de pureza[36] e pelo dom da graça e da glória mediante as obras meritórias de Cristo[37]. Como resume José Mendeiros na sua dissertação sobre *A Necessidade da Incarnação e da Redenção em Luís de Molina*, a posição do teólogo eborense nega à pura criatura, com graça ou sem ela, a possibilidade de satisfazer ou pagar pelos seu próprios pecados mortais ou pelos pecados do género humano, por causa da infinitude múltipla do pecado que torna o pecador impotente para oferecer a Deus uma satisfação condigna e por causa do homem ser incapaz de merecer a graça santificante que o tornasse amigo de Deus e, por isso, capaz de satisfazer[38].

Só a vinda do Deus-Homem possibilita a satisfação condigna e perfeita, porque a redenção do género humano decaído e escravizado pelo demónio apenas se dá pela abolição do débito da pena devida aos pecados, pela abolição da culpa e pela doação da graça e da glória que não se concretiza senão em compensação do valor da paixão e da morte de Cristo[39], pelo poder da sua união hipostática. Toda esta reflexão se desenvolve no espírito humanista do renascimento de valorização dos aspetos antropológicos como meios de chegar a Deus: é pela Incarnação do Filho e pela experiência da sua celebração sacramental e pela memória ritual da sua vida e do seu exemplo que podemos chegar a Deus Pai.

Uma das caraterísticas do pensamento moderno, que se desenvolve na incorporação do humanismo renascentista, é a valorização da experiência e da existência na atenção ao concreto e individual, bem como na atenção ao sujeito e à razão como princípios fundamentais do pensamento e da realidade, por distinção com a valorização tradicional dos princípios abstratos da essência e do universal. Esta preocupação, que marca a filosofia do *cogito* do pensador francês Descartes (1596-1650), já estava presente na segunda escolástica do pensador ibérico Francisco Suárez (1548-1617), desenvolvida sob o impulso da contra-reforma católica, e teve a sua origem mais remota na escolástica nominalista do franciscano Guilherme de Ockham (1280-1347), que reduziu o universal de Aristóteles a puro nome e propôs como única

[35] Cf. *ibidem*, III, q.1, art. 4.

[36] Cf. Luís de Molina, *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 90r

[37] Cf. *ibidem, f. 121*r

[38] Cf. José Mendeiros, *A Necessidade da Incarnação e da Redenção em Luís de Molina*, Lisboa, União Gráfica, 1944, pp. 69-70.

[39] Cf. Luís de Molina, *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 89v

realidade o singular concreto. Para o filósofo inglês, não há conhecimento do universal, mas apenas do particular, residindo no sujeito a constituição de sentido: as categorias tradicionais da metafísica passam a estar vinculadas ao processo cognitivo e passam a estar inscritas no domínio dos «entia rationis»[40].

O filósofo de Coimbra Francisco Suárez desenvolve esta noção moderna de auto-afirmação do sujeito, que por via da realização da sua natureza racional ascende aos primeiros princípios de si mesmo e do mundo. O sujeito de Suárez já não é uma pura ou passiva recetividade, mas é princípio de atividade instaurador do sentido de si mesmo e do sentido do mundo[41]. Esta nova forma de pensar pode-se verificar nas suas propostas de distinguir a existência da lei da essência da lei e de reconhecer os limites da cada ciência, considerando que, embora todas as leis tenham origem em Deus, nem todas elas visam imediatamente a salvação eterna.

Nesta ideia de fazer preceder o estudo filosófico das leis ao estudo teológico das mesmas, porque considera aí a lei no seu objeto mais adequado de vir a ser, podemos dizer que radica a crescente importância que terão na modernidade as leis natural e positiva e a importância da afirmação da autonomia do sujeito racional[42]. Assumindo a dinâmica positiva da secularidade e a dinâmica tendente da autonomia da razão em relação à fé, o pensador distingue os domínios do direito canónico e civil e o domínio da filosofia moral do domínio da teologia que trata das leis divinas[43], embora reconheça, ao mesmo tempo, que sendo Deus o legislador universal, a sagrada doutrina deve ocupar-se de todas as leis[44].

Suárez considera que para o teólogo, Deus é o fim último para que tendem as criaturas racionais e que nele reside a única felicidade, pelo que a doutrina tem de ensinar o caminho para se alcançar esse destino que foi revelado pelo próprio Deus:

> Porque Ele governa as suas criaturas e condu-las para Si pelo caminho que lhes revelou; e para que não se afastem do caminho recto reprime, admoestando, os que se afastam, e por meio da sua inefável providência torna a chamá-los, e até os reconduz, iluminando com ensinamentos, advertindo com conselhos, obrigando com leis e,

[40] Guilherme de Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 40.

[41] Cf. Gonçalo Moita, *Introdução*, in *Francisco Suárez, De Legibus, Livro I – Da Lei em Geral*, introdução e tradução de Gonçalo Moita e Luís Cerqueira, Lisboa, Tribuna da História, 2004, p. 69.

[42] Cf. Gonçalo Moita, *Introdução*, in *Francisco Suaréz, De Legibus, Livro I – Da Lei em Geral*, p. 71.

[43] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore, proemium*, in. *op. cit.*, p. 178.

[44] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore, proemium*, in. *op. cit.*, p. 179.

> sobretudo, ajudando com auxílios da sua graça, pelo que com justiça pôde Isaías proclamar: «O Senhor é o nosso legislador, o Senhor é o nosso rei, Ele nos salvará».[45]

O caminho da salvação radica na lei como regra das ações livres e da retidão dos costumes, cabendo ao teólogo mostrar como todas as leis, enquanto medida das ações humanas em ordem à consciência, contribuem para que o homem ganhe ou perca a vida eterna: «(…) qualquer lei, se for observada como deve ser, é uma regra para alcançar a salvação eterna e, se for violada, para perdê-la»[46].

Neste sentido a lei, que resulta da ordenação sobrenatural de Deus e daquilo que a natureza proíbe, adquire uma dimensão salvífica e redentora com o objetivo de elevar o ser humano à plenificação escatológica da vida eterna, pelo que deve obedecer tanto às leis eclesiásticas como às leis civis. Não é suficiente tratar de alguns princípios de jurisprudência civil, isto é, tratar das leis humanas enquanto extensão da filosofia moral para manter a república em justiça e paz, mas também é preciso tratar do direito que regula o fim natural do homem e a sua ordem sobrenatural, ou seja o direito divino com o objetivo da salvação das almas, da pureza da fé e dos costumes[47].

Como se depreende desta necessidade de sublinhar a importância da lei divina para a realização da felicidade do homem, a visão escolástica do mundo de Suárez é uma visão teológico-filosófica, prosseguindo a tradição medieval de esforço de harmonização da revelação e da razão. Podemos dizer que esta relação entre a fé e a razão desenvolvida pelo pensar escolástico fundamenta-se na visão bíblica da criação divina a partir do nada (*ex nihilo*) que, ao encerrar a liberdade e a possibilidade do pecado, vai determinar a história concreta dos homens na tensão entre o bem e o mal e vai determinar a intervenção providencial de Deus nessa mesma história, pelo mistério da Encarnação e pela promessa da participação dos justos na ressurreição de Cristo e na glória da sua vida eterna[48].

O seu pensamento segue a perspetiva de São Tomás de Aquino que concebe o modo natural da criatura racional tender para Deus, que é o seu fim. Deus criou todas as coisas a partir do nada, isto é, não a partir de um nada existente anterior à criação que enquanto não-ser não é concebível e dele nada poderia ter surgido, nem a partir um mundo eterno pré-existente, mas a partir do ser ilimitado e intemporal pré-existente ao mundo que é o ser de Deus[49]: «nada pode haver nos seres que não proceda de Deus, que é a causa

---

[45] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore, proemium,* in. *op. cit.*, pp. 177-178.

[46] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore, proemium,* in. *op. cit.*, p. 179.

[47] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore, proemium,* in. *op. cit.*, p. 180.

[48] Cf. Gonçalo Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, INCM, 2014, p. 145.

[49] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I.ª, q. 45, a. 1.

universal de todo o ser»[50]. O mundo não existiu sempre, mas teve um princípio, no qual começou o tempo, por via, não de uma necessidade, mas sim da livre e absoluta vontade de Deus. O mundo não é resultado da ação de um deus maligno, ou da diminuição de Deus bom e belo, mas é manifestação da perfeição divina. Neste sentido podemos dizer que para Suárez, na linha de Tomás de Aquino, a redenção do homem e do mundo não é tanto a resolução de um problema e a cura de um mal, mas é um ato que visa a completude e a plenificação de uma realidade que é por si boa. A variedade e multiplicidade das criaturas não significa uma radical imperfeição, como era concebido pelo pensamento grego, mas representa a simplicidade e unidade divinas de onde procedem, porque a infinitude de Deus não poderia ser suficientemente representada por uma única criatura[51]. A hierarquia e diferenciação dos seres é o modo possível da totalidade exprimir a perfeição divina e todos os seres estão ordenados a essa totalidade na qual se realizam, sendo que o homem, ao estar na fronteira das criaturas espirituais e materiais tem por missão colaborar com Deus para o reencaminhamento do mundo para o seu fim último de plenitude gloriosa[52].

Nesta perspetiva, o mundo surge para Suárez como o lugar de encontro entre Deus e o homem. Neste sentido, o filósofo não partilha com os homens de ciência da sua época a noção de que o mundo é independente das questões teológicas, antropológicas e morais. Esta perspetiva moderna de radical separação entre fé e razão, teologia e ciência natural desenvolve-se a partir da posição fideísta de autores como Guilherme de Ockham, para quem são inúteis as tentativas de São Boaventura e Duns Escoto em utilizar como intermediários entre a razão e a fé elementos aristotélicos ou augustinianos, elaborando complexos sistemas metafísicos e gnosiológicos, porque considera que são assimétricos o plano do saber racional, baseado na claridade e na evidência lógica, e o plano da doutrina teológica, baseado na luminosa certeza da fé e orientado para a moral. Entendendo as categorias e os transcendentais principalmente como predicados e seguindo a visão fideísta, o filósofo inglês afasta-se de uma ontologia de tipo escotista ao afirmar que, caso se obtenham enunciados que se predicam exclusivamente de Deus, essas proposições devem pertencer exclusivamente ao domínio da teologia e não ao domínio da metafísica[53].

Na sua obra *Lectura Sententiarum* afirma que os princípios da fé não são princípios de demonstração, não são conclusões nem são prováveis, uma vez que aparecem como falsos à maioria dos sábios, isto é, daqueles que confiam na razão natural. As verdades da fé não são evidentes por si mesmas como acontece com os princípios de demonstração, não são demonstráveis como

[50] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I.ª, q. 45, a. 2.
[51] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I.ª, q. 47, a. 1.
[52] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª, IIae, q. 3, a. 1.
[53] Cf. Guilherme de Ockham, *Opera Theologica*, 1, 12.

as conclusões do argumento demonstrativo e não são prováveis porque aparecem como falsas a quem se serve da razão natural. O âmbito das verdades reveladas é radicalmente alheio ao reino do conhecimento racional. A Filosofia não é serva da Teologia e esta não é uma ciência, mas um conjunto de proposições que permanecem unidas por causa da força da fé, mas sem uma coerência racional. Embora Suárez procure articular a forma do pensamento tradicional escolástico com os novos conteúdos do humanismo moderno, nomeadamente na questão da iniciativa racional e na livre realização de si mesmo por via do encontro com o outro irredutível ao eu, não segue a via de acentuar a liberdade humana por oposição è graça divina: embora a lei mostre o que deve ser feito, não dá por si mesma a força para o executar, sendo necessária a graça[54]. A tese de Suárez defende a relação entre a omnipotência de Deus e a liberdade humana, aperfeiçoando o pensamento de Molina na contínua luta contra a doutrina báñeziana da premoção ou predestinação física dos atos livres[55].

Numa outra perspetiva, negando a possibilidade de qualquer interpretação racional à verdade de fé acerca do mistério da Trindade, Guilherme de Ockham considerara que as verdades de fé são um dom gratuito de Deus e não podem ser mais do que isso. Não é honesto revestir de plausibilidade racional verdades que transcendem a esfera humana e que desvelam perspetivas impensáveis e inalcançáveis de outra forma a não ser pela fé. Na sua nova lógica de crítica à cosmologia tradicional, o filósofo nominalista considera que se o mundo é essencialmente contingente e foi criado pela liberdade absoluta de Deus omnipotente não é lícito pressupor que o mundo está estruturado com relações necessárias conhecidas através de um processo metafísico. É esta diferença em relação ao realismo de Tomás de Aquino que é denunciada por Pedro da Fonseca quando considera que Guilherme de Ockham se inscreve entre os nominalistas que não admitem que alguma coisa universal exista em indivíduos singulares[56].

De acordo com esta nova perspetiva, a única multiplicidade que há é a dos indivíduos e, por isso, o conhecimento experimental é o fundamento do conhecimento científico. Só se pode conhecer de maneira científica aquilo que é controlável mediante a experiência empírica. Sabemos que Suárez também privilegia esta noção moderna da experiência e da existência como pontos de partida, nomeadamente na sua reflexão sobre Deus. Considera que é verdade que Deus é anterior a Jesus e que o Pai é anterior ao filho, mas que isso não está de acordo com a experiência segundo a qual Jesus Cristo é a mediação para Deus: é pelo filho que chegamos ao Pai. É do existente singular e individual que partimos, pois é nele que o essencial e universal se manifesta.

[54] Cf. Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, cap. XIII, in. *op. cit.*, p. 335.

[55] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 6-23, in *op. cit.*, vol. VIII, pp. 409-510

[56] Cf. Pedro da Fonseca, *Instituições Dialécticas*, livro V, cap. 8, f, trad. e notas de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964, p. 313.

Neste caso, Jesus Cristo é a manifestação concreta, singular e individual da máxima possibilidade de um encontro racional com o divino[57]. O objeto adequado da metafísica para Suárez é o ente real, ou seja a essência ou unidade objetiva própria do existente singular e individual[58].

E neste aspeto há uma alteração em relação à metafísica de Tomás de Aquino, mas isso não significa que abdique de uma resposta metafísica para as questões da criação do mundo, da relação entre a providência divina e a liberdade humana e da beatitude do homem, tal como se pode verificar na sua reflexão do tratado *De Opere Sex Dierum*, em que apresenta Deus como criador do Universo visível e corporal, não para castigar as almas que pecaram, como defendiam algumas correntes gnósticas, mas como manifestação superabundante da bondade, sabedoria e poder de Deus[59], e tal como se pode verificar no seu tratado *De Gratia*, em que, contra a perspetiva luterana de Calvino e Lutero acerca do dogma da graça e da predestinação[60], incorpora a doutrina humanista da liberdade do ser humano e defende, na linha de Molina, o acordo (congruísmo) da graça eficaz com o livre arbítrio[61]. Mas se no plano espiritual da providência divina, o homem desenvolve-se de acordo com leis morais que implicam autonomia e liberdade no agir, no plano físico da providência divina, o ser humano, como os outros seres naturais, desenvolve-se de acordo com leis necessárias impostas por Deus a todas as criaturas. Deus é concebido como criador e como legislador e estes atributos manifestam-se em dois campos distintos da realidade, que correspondem a duas partes da Providência divina: a física ou natural, com governo físico regido pela necessidade para todas as coisas animadas e inanimadas e também para os anjos e os homens; a espiritual, com governo moral regido pela liberdade, só para os homens e anjos, porque só eles têm livre arbítrio, e que consiste em preceitos, conselhos, prémios e castigos[62].

De modo distinto, as teorias do conhecimento que seguem a fidelidade ao concreto na linha de Ockham, rejeitam a substancialização metafísica de entidades como o movimento, o espaço, o tempo e o lugar natural. O movimento não é uma entidade distinta das coisas reais que se movem. Para além dos corpos móveis não existe mais nada. Os processos reais reduzem-se a uma série de estados que se constituem por sua quantidade no sentido da mutação na posição de um em relação ao outro. A perspetiva qualitativa da mecânica aristotélica é substituída pela perspetiva quantitativa.

---

[57] Cf. Gonçalo Moita, *Introdução, in Francisco Suaréz, De Legibus, Livro I – Da Lei em Geral*, p. 89.

[58] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, I, 1, 26; V, 1, 5.

[59] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1, 13-17.

[60] Cf. Francisco Suárez, *De Gratia, prolegómeno*, V, 7, 6-11.

[61] Cf. Francisco Suárez, *De Gratia*, V, 24, 1 e ss.

[62] Cf. Francisco Suárez, *De Deo Uno et Trino*, 1, III, 10, 7.

A redução da relação ao nível lógico inutiliza o labor da metafísica tradicional, retirando à causalidade todo o valor real[63].

Neste sentido, da metafísica passa-se à física, enquanto disciplina moderna cujas implicações se desenvolverão ao longo dos séculos seguintes. Estas noções contribuirão para a matematização da ciência e em consequência para a aplicação dos métodos de cálculo matemático ao entendimento das diversas fases dos fenómenos. A visão hierárquica do Universo da metafísica de Aristóteles desvanece-se e é substituída pela visão do mundo como um conjunto de indivíduos. Neste pressuposto de que o mundo é um conjunto de indivíduos e de que em sua totalidade é essencialmente contingente, carecendo de legalidade metafísica universal, Ockham considera impossível a indagação científica através de princípios racionalmente definidos ou de estruturas necessárias. Isso só seria possível de conceber na física aristotélica segundo a qual tudo se desenvolve segundo leis imutáveis num mundo que é fruto da necessidade e não da liberdade.

Assim, Ockham recusa que entre o sistema celestial e a esfera sublunar exista a diversidade substancial que Aristóteles tinha defendido no sentido de dizer que aquela seria incorruptível e esta corruptível. Não é possível admitir uma diversidade tão radical entre as partes de um mesmo Universo. A superação do distanciamento entre a ordem das coisas corruptíveis e os céus imutáveis inaugura a conceção de um Universo homogéneo entre os seus elementos estruturais. Daqui surge a recusa da noção de animação dos céus eternos, assim como da indivisibilidade das substâncias celestiais, reduzindo-se as esferas celestiais à natureza material da esfera terrestre. Também Suárez recusa a tese aristotélica da eternidade do Universo visível[64], considerando que Deus criou todas as coisas no tempo de forma livre e não necessária[65]. Embora ainda admita que os corpos celestes (céu empíreo, aéreo e etéreo) são incorruptíveis e inalteráveis pela sua natureza, porque foram feitos por Deus no primeiro instante através da verdadeira criação, ao contrário das restantes coisas que se foram produzindo a partir da matéria já criada[66], afasta-se também da tese da filosofia grega sobre a alma das esferas celestes e defende que o céu empíreo, lugar dos bem-aventurados, não é incriado à maneira de uma luz manando da essência de Deus, mas foi criado simultaneamente com o mundo terreno. A sua forma não é a alma, porque nenhum céu é animado[67].

Assistimos entre o séc. XIV e o séc. XVI ao epílogo da ciência medieval e ao prelúdio de uma nova física. Recusa-se o sistema de causas necessárias e ordenadas que constituíam a estrutura do Universo aristotélico e recusa-se

[63] Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Guilherme de Ockham», *in Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa, Editorial Verbo, 1999, col. 959.

[64] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 2, 9.

[65] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 2, 22.

[66] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 3, 1.

[67] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 4, 1-17.

a substancialização de entidades como o tempo, o espaço, o movimento e o lugar natural. Mas como temos visto, esta mudança de paradigma encerra um longo processo de pesquisas filosóficas e científicas, pelo que não é de estranhar que ainda no final do século XVIII, um dos nossos filósofos das Luzes, o Pe. Teodoro de Almeida, sinta a necessidade de justificar a recusa da tese clássica de que os Astros eram animados e tinham uma alma racional e inteligente que dirigia e governava os seus movimentos[68]. No entanto, a alternativa para este autor também não é reduzir a ordem da realidade à Física, pois considera que se os Astros não se podem mover a si mesmos, são movidos por uma causa poderosa e sábia que é Deus por via das Leis da Natureza determinadas na Criação[69], recorrendo a Newton para explicar como se realizam os movimentos dos planetas e a força da gravidade[70].

Em relação a estas questões cosmológicas, Suárez ainda é medieval e também já é moderno, porque continua a atribuir à realidade física do Universo um caráter necessário e uma finalidade que advém de um plano divino, mas distinguindo-a da realidade moral em que não há necessidade, mas liberdade. Recusa a tese de Aristóteles de que o mundo é eterno, recusa a tese de Platão de que o mundo não teria sido criado mas ordenado a partir de uma matéria bruta pré-existente[71], recusa a tese maniqueísta dos dois princípios incriados e eternos, a realidade espiritual boa e a realidade material má[72], e recusa a tese gnóstica de que foram os anjos que criaram o Universo visível[73].

Da mesma maneira, recusa a tese de Orígenes, segundo a qual Deus criou primeiro as almas e as criaturas espirituais e só depois, por causa do pecado destas, criou os corpos, concebidos como cárceres em que os espíritos pecadores foram precipitados para serem castigados e purificados[74]. De acordo com a teologia da criação de Suárez, Deus criou o Universo visível e material, não para redimir os pecadores, mas para manifestação da sua bondade e sabedoria, constituindo-se a redenção mais como uma plenificação do que um resgate[75]. No entanto não deixa de admitir que em Adão o homem perde o estado de inocência ou justiça original[76] na condição santificada e imortal pelos méritos de uma vida de fé, esperança e caridade[77], necessitando da gra-

---

[68] Cf. Teodoro de Almeida, *Recreação filosofica ou dialogo sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas que não frequentarão as aulas*, Vol. VI, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1795, tarde XXXIII, p. 273.

[69] Cf. *ibidem*, p. 274.

[70] Cf. *ibidem*, p. 279.

[71] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1, 2-3.

[72] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1,5.

[73] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1, 6-7.

[74] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1, 8-9.

[75] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, I, 1, 13-17.

[76] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, III, 13, 3-4.

[77] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, III, 19, 3.

ça misericordiosa de Deus para a remissão dos seus pecados e para a salvação eterna[78].

De entre os vários professores que pertenceram ao movimento da reforma da Escolástica e estiveram ligados ao Colégio das Artes de Coimbra é importante referir também aqueles que estiveram envolvidos na redação dos *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*, cuja designação vulgar é a de *Curso Conimbricense*, e que versava sobre a filosofia de Aristóteles. Apesar de ser uma publicação anónima, os seus redatores foram Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. No nosso estudo faremos uma abordagem aos *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do Tratado 'Da Alma' de Aristóteles Estagirita,* de Manuel de Góis e que incluem o *Tratado da Alma Separada* de Baltasar Álvares, tendo como referência os estudos recentes de Mário de Santiago Carvalho e Maria da Conceição Camps[79].

Para esta escola, que em relação à classificação das ciências se opõe ao nominalismo de Ockham e segue a doutrina tomista, a Metafísica é a ciência que estuda a alma que transcende a condição de animal para se reunir às substâncias espirituais depois da morte ou corrupção da realidade corpórea e essa reflexão é feita no *Tratado da Alma Separada* que procura compreender os fins últimos e transitórios do homem. Por meio de uma linguagem platónica dualista, Manuel de Góis conclui o proémio do terceiro livro do tratado *Da Alma* de Aristóteles, explicando que depois de compreender a alma vinculada ao corpo é necessário compreendê-la já liberta desse vínculo, ou seja, a alma separada na beatitude do seu vínculo a Deus[80].

Contra a ideia luterana de negar a existência de um estádio anímico intermédio entre a morte e a ressurreição, apontando para a improbabilidade da separação da alma racional, Baltasar Álvares segue a posição tomista e através do *Tratado da Alma Separada* procura definir o estatuto da imortalidade da alma intelectiva, partilhando com o filósofo medieval a noção anti-gnóstica e anti-platónica de naturalidade da união entre corpo e alma e de anseio desta por estar junta ao corpo, tal como é concebido na tese cristã da naturalidade da ressurreição da carne[81]. Da noção grega dualista de imortalidade da alma e libertação de comércio com o corpo, descrita no *De Anima* de Manuel de Góis[82], passamos, paradoxalmente, para a noção judaico-cristã

[78] Cf. Francisco Suárez, *De Opere Sex Dierum*, IV, 9, 20.

[79] Cf. Mário Santiago de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010.

[80] Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, III c.13, q. 5, a 4, A. Mariz, 1598, pp. 439-40.

[81] Cf. *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.3, p. 481.

[82] Cf. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagi-*

de ressurreição do corpo ou glorificação integral do homem, representada no *Tractatus de Anima Separata* pela nostalgia da separação e pelo desejo de reencontro aquando da ressurreição da carne[83]. A ideia de escatologia intermédia, que reduz a separação da alma a um estado provisório, é o garante ontológico da consumação desta noção de redenção integral que já está inscrita no plano da Criação.

Prosseguimos o nosso capítulo sobre a noção de redenção na segunda escolástica peninsular com uma referência ao filósofo lisbonense João de São Tomás, cuja obra preserva o espírito medieval, mas já deve ser classificada de moderna, pois já não está limitada às restrições que se impunham anteriormente na elaboração dos manuscritos e cópia laboriosa dos mesmos. Embora à margem das polémicas que envolviam o aristotelismo conimbricense e ao arrepio do tipo de críticas realizadas pelos movimentos humanistas da Renascença ao aristotelismo de filiação tomista, o pensamento dos cursos Filosófico e Teológico da escolástica barroca de João de São Tomás vai ser fiel a esta noção de redenção integral, incluindo a necessidade de constituir uma teoria ontológica e sacramental do signo e a necessidade de elencar as caraterísticas da condição de beatitude do corpo ressuscitado. O fundamento desta redenção integral é a verdade realista do Verbo incarnado, que é a causa de todas as realidades significativas, mas não pertence à razão do signo, porque representa de forma perfeita a Essência Divina: Jesus Cristo, que é o Verbo Divino, é consubstancial e igual a Deus[84]. Assim, Jesus Cristo, enquanto Deus, é a causa principal da redenção e, enquanto homem, é causa instrumental, assim como os sacramentos por ele instituídos que são signos convencionais. Cristo não é signo do Pai, mas as criaturas são signos de Deus: representam-nos o divino, na medida em que elas próprias são mais conhecidas de nós[85].

De acordo com o ambiente jurídico em que se vive na segunda escolástica, também em João de São Tomás o tema da redenção está associado ao tema da satisfação que é garantida pela Encarnação do Verbo que gera o Corpo Místico da Igreja, sacramento do amor misericordioso e justificador de Deus. João de São Tomás segue a teologia do signo de Tomás de Aquino, para quem o sacramento é sinal em sentido memorativo, demonstrativo e prenunciativo. Enquanto instituído por Cristo, o sacramento é rememoração de sua paixão, por outro lado é demonstrativo, pois realiza atualmente seu efeito, e, em terceiro lugar, é prenunciativo, porque nos conduz à glória eterna da vida beatífica[86].

O *Tractatus de Signis* que ocupa cerca de centena e meia de páginas do *Cursus Philosophicus* afasta-se do esquema do comentário, usual em toda a

---

ritae, Conimbricae, III, c.13, q. 5, a 4, pp. 439-40

[83] Cf. *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.3, pp. 478-482.

[84] Cf. João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, Livro II, cap. I, in *op. cit.*, p. 199.

[85] Cf. *loc. cit.*

[86] Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 60 a. 3 c.

Idade Média, e, como sublinha Anabela Grandim Alves, tem a sua maior originalidade no facto de considerar a semiótica como problema autónomo e do qual todos os outros tipos de conhecimento dependem: as configurações do mundo dependem do uso adequado dos signos formais e as realidades intersubjetivas e comunicacionais dependem dos signos instrumentais. Através de um labor lógico que procura recuar a um ponto anterior à mera análise proposicional aristotélica, o signo apresenta-se como meio pelo qual o intelecto conhece e, contra a perspetiva nominalista, remete para relações que não se reduzem a uma denominação extrínseca, mas que revelam o traço essencial do seu modo de existir[87].

De acordo com esta perspetiva gnosiológica, não pode haver nada no intelecto que não tenha passado pelos sentidos, daí que Deus só possa ser concebido de forma conotativa como sensível. Em nós os signos são realidade sensíveis, porque a nossa cognição, enquanto discursiva, nasce dos sentidos[88]. Só Deus realiza o conhecimento em suma perfeição e o nosso conhecimento é participação ou imitação do conhecimento divino. O Verbo é a suma representação em ato puro, atingindo a identidade com a essência divina representada[89]. De modo distinto, o homem, tendo a alma essencialmente unida ao corpo, só pode conhecer a essência das coisas recebendo-as dos sensíveis depois de um processo de abstração dos aspetos materiais do objeto. O signo, enquanto realidade conhecida pela qual outra é conhecida, possibilita a cognição de determinado objeto, mas de forma imperfeita[90]. O objeto é representado à potência cognitiva, não imediatamente a partir dele mesmo, mas mediante o conceito ou espécie expressa[91].

A *espécie intencional* ou *forma* é o objeto despojado da sua materialidade física e depois de impressa nos sentidos externos é trabalhada pelo intelecto agente até ser transformada na realidade não individual do conceito que é o signo formal e que será recebido no sentido interno e trabalhado pelo entendimento. Para João de São Tomás é este signo formal que representa o objeto à potência cognitiva e proporciona o mundo ao homem, materializando a sua objetividade na intersubjetividade. Assim, podemos concluir que não há nada no intelecto que não tenha estado nos sentidos e que não tenha sido submetido a estruturas semióticas mediadoras que permitem à consciência a configuração do mundo. Os signos são o veículo de condução do extra-mental à alma e de inteleção da alma a si própria[92].

---

[87] Cf. Anabela Grandim Alves, «introdução», in João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, tradução, introdução e notas de Anabela Grandim Alves, Lisboa, INCM, 2001, p. 19.

[88] Cf. João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, Livro II, cap. I, in *op. cit.*, p. 193.

[89] Cf. *ibidem*, p. 195.

[90] Cf. *ibidem*, p. 193.

[91] Cf. *ibidem*, p. 192.

[92] Cf. Anabela Grandim Alves, «introdução», in *op. cit*, pp. 32-33.

O homem só pode aceder ao mundo dos entes reais criados por Deus por uma abstração que significa uma mediação sígnica, ou seja através de uma aperceção mediada por signos naturais, formais-instrumentais, convencionais e consuetudinais, que delimitam o que é percebido[93]. O signo natural é aquele que significa a partir da natureza da coisa e significa o mesmo para todos os homens. O signo formal é aquele por meio do qual a potência cognitiva é informada para manifestação e conhecimento do objeto, ou seja, é a própria aperceção ou conceito da coisa[94]. O signo convencional significa por imposição divina, como por exemplo, os sacramentos que representam apenas para aqueles que são cientes dessa imposição[95]. O signo consuetudinário representa o objeto, não como ele é em si, mas como é na ideia do pintor, ou na vontade de qualquer particular, significando o mesmo só junto daqueles que conhecem o costume[96].

Como diz João de São Tomás, a espécie impressa não é uma forma conhecida, mas um meio pelo qual a potência cognitiva conhece o objeto[97]. Só Deus, sem sombra de potencialidade, não tem nada que o distinga do seu objeto que é a sua própria essência como conhecida. Assim cognoscente e conhecido encontram-se na mesma essência de natural identidade. No homem há apenas uma identidade intencional entre o ato da inteligência e o seu objeto. A semelhança ou forma intencional pela qual o objeto está presente no cognoscente é um requisito para o conhecimento do homem, pois o objeto não se pode fazer presente na sua essência natural, mas como cognoscível numa semelhança substituta. A forma representativa serve para atualizarmos ou imaterializarmos na mente os objetos materiais.

O homem não tem com Deus nada de comum de forma unívoca, mas tem de comum em forma analógica, pelo que a nossa forma de conhecimento perfeito que é a inteleção é apenas imagem e semelhança de Deus. A espécie formalmente considerada não é o conhecimento, mas uma representação do objeto. Só na visão beatífica a inteleção não consiste em representar e conceber, por via de uma cognição enigmática e abstrativa de uma coisa ausente, como também acontece pela fé, mas consiste em intuir de forma clara uma coisa presente, por via da visão da Glória[98]. O objeto eterno da visão beatífica não precisa de ser imaterializado, mas precisa a inteligência do vidente que está afeto de potencialidade. Precisamos de ser espiritualizados para conhecermos a essência divina, e para nos elevarmos ao nível divino não é suficiente o esforço racional como defende a gnose, mas precisamos da luz da glória que consta do plano redentor e é um dom do Espírito Santo. Considerando

[93] Cf. *ibidem*, p. 34.
[94] Cf. João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, Livro II, cap. I, in *op. cit.*, p. 191.
[95] Cf. *ibidem*, Livro II, cap. V, in *op. cit.*, p. 230.
[96] Cf. *ibidem*, p. 234.
[97] Cf. João de São Tomás, *Cursus Philosophicus*, I Pars, q. 22, art. 3.
[98] Cf. João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, Livro III, cap. I, in *op. cit.*, p. 249.

a perfeita felicidade na unidade entre corpo e alma, afirma o autor que na vida beatífica, em que o homem poderá ver a Deus e amá-lo perpetuamente, os corpos ressuscitados apresentam as propriedades de impassibilidade, agilidade, claridade e subtilidade.

Na última e perfeitíssima atualidade da visão beatífica da ação metafísica, em que o termo-objeto é contemplado ou amado e não produzido, como seria na ação física, o conhecimento realiza-se como possessão do próprio objeto e define-se como um modo de ser. Como explica João de Oliveira, nesta operação de possessão metafísica do objeto não há espécie impressa, tratando-se da relação vital de um modo de ser mais eminente que é o ser imaterialmente outras coisas enquanto outras: no caso de Deus é ser imaterialmente Ele-mesmo e as outras coisas[99].

O conhecimento contemplativo é a identidade intencional ou fusão da inteligência com o inteligível, dito de outra maneira, é a operação metafísica por meio da qual o agente é o objeto imaterialmente, mas nesta vida apenas de forma imperfeita e analógica, porque o conhecimento humano é apenas imagem do atualíssimo conhecimento do Ato Puro que é o seu conhecer por essência. A contemplação é concedida pela ação dos dons do Espírito Santo. É sobre esta vida de espiritualização no caminho da plenitude que o autor vai discorrer no *Tratado dos dons do Espírito Santo*, inserido no *Cursus Theologicus*, começando por referir que sobre este assunto, tratado por Tomás de Aquino, os filósofos naturais e os pagãos nada conheceram, pois trata-se de algo apenas revelado pela Escritura[100]. Mas esta atitude não significa um fideísmo, pois o autor procura sempre harmonizar a revelação do discurso teológico com a razão do discurso filosófico, no reconhecimento de que apenas pela fé não é possível adquirir que um assentimento obscuro, sendo necessário o entendimento para a verdadeira contemplação das verdades divinas.

Salvaguardando as noções de liberdade e de mérito na relação salvífica do homem com a graça divina, João de São Tomás explica que a ação do espírito não se dá de forma extrínseca e violenta, mas por via de inspiração e inclinação da vontade, daí que seja dada à maneira de hábitos para serem dirigidos de um modo racional e voluntário na realização das obras a que somos chamados[101]. A fé por si só não é suficiente, porque nos deixa na escuridão, uma vez que se apoia apenas no testemunho. O exercício contemplativo, que procura penetrar os mistérios da fé e ter uma certa compreensão das realidades celestes, não pode ser feito sem os dons do Espírito Santo recebidos pela

[99] Cf. João de Oliveira, «Síntese teológico-filosófica do conhecimento através da obra de João de São Tomás», in Jesué Pinharanda Gomes (Organização), *João de São Tomás – Antologia de Estudos*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985, p. 229.

[100] Cf. João de São Tomás, in *Cursus Theologicus*, I.ª – II. ae, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, I, vol 6, Parisilis, Ludovicus Vives, 1883-1886.

[101] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, V.

graça do batismo: entendimento, sapiência e ciência[102]. Por estes dons que procedem do amor do Espírito é possível ter já nesta vida uma certa visão da glória de Deus, porque a mente é dirigida para a fonte da vida sobrenatural. Sob a ação da chama do amor, a inteligência eleva-se do conhecimento enigmático da fé, que pertence às trevas noturnas desta vida, à visão clara da contemplação da majestade da eternidade que permite conhecer melhor a essência de Deus[103].

As capacidades racionais da inteligência e da vontade, que pela sua espiritualidade já se elevam acima das faculdades do corpo, são elevadas pelos dons sobrenaturais do Espírito de Deus para as realidades celestes, livrando o homem da prisão do pecado e redimindo-o da sua culpa[104]. Neste sentido, João de São Tomás partilha com Santo Agostinho a crítica aos pelagianos que estes dons da fortaleza, conselho, piedade, prudência, sabedoria, inteligência e da ciência, que existiram em Cristo, não são adquiridos pelas forças naturais, mas são sobrenaturais e infusos[105]. Ao dom da piedade sobrenatural está associada a promessa da vida futura ou da felicidade[106].

O escolástico português partilha com São Tomás de Aquino a noção de que estes dons são concedidos para que o homem opere por uma certa conaturalidade com o que é divino, movendo-se por uma espécie de instinto, ou seja, são perfeições que dispõem o homem a obedecer ao Espírito Santo para que atinja a vida eterna[107]. Pela moção interior do Espírito, o homem é conduzido para a visão experimental do amor de Deus tornando-se conatural às realidades divinas e mais apto a penetrar nos mistérios da fé, seja para ajuizar das realidades superiores, seja para opinar sobre os diversos modos de ação. Este impulso que oferece os dons da inteligência, da sapiência e da ciência para compreender as coisas divinas dá-se pela fé no estado de via desta condição terrena e dá-se pela luz da Glória no Céu. No estado de fé esses dons não servem para uma visão intelectual ou conhecimento da essência do Absoluto, ao contrário daquilo que irão defender alguns filósofos como Espinosa e Bergson, mas apenas para julgar acerca da credibilidade e racionalidade desses mistérios. Porém, no estado de Glória no Céu, em que já não existe a fé, estes dons tornam possível compreender as realidades sobrenaturais, não

[102] Cf. *ibidem,* Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, XII-XIII.

[103] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, XIV.

[104] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, XVI.

[105] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti,* Articulus II, II.

[106] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus II, III.

[107] Cf. Tomas de Aquino, *Summa Theologica*, I.ª – II.ae, q. 68, a.3.

em virtude da sua relação racional connosco, mas por uma espécie de sabor e conaturalidade de amor às coisas divinas[108].

De acordo com a teologia escatológica de João de São Tomás, o dom da inteligência apresenta-se em duplo estado: o de *via*, enquanto nos encontramos na fé aqui na terra; e o de *pátria* celeste, quando formos para a outra vida na luz da glória do Céu[109]. No céu, o dom da inteligência confere evidência perfeita e positiva da essência divina, porque na Luz da Glória do Céu já não são precisas a fé e a esperança[110]. Nesta vida caminhamos pela fé e pelo conhecimento enigmático e não pela visão e pelo conhecimento evidente. De modo distinto, no céu conhecemos a realidade espiritual pela união afetuosa ou conatural a Deus.

Mas o filósofo acrescenta que a evidência afetuosa e experimental do conhecimento místico também é possível nesta vida, embora reconheça que no céu essa experiência de afeto e caridade é muito mais abundante[111] e, por outro lado, só no céu é possível ver o que realmente uma coisa é em si[112]. No céu dá-se uma união de conaturalidade com o divino, isto é, uma união que não é de ordem entitativa do conhecimento de natureza filosófica, que se consegue pelo estudo e pela discussão, mas uma união de ordem afetiva de desejo de verdade do conhecimento de natureza mística, que atinge a verdadeira experiência das realidades divinas[113]. Nós diríamos que no céu a inteligência em vez de ser lógico-analítica é uma inteligência amorosa e da qual podemos participar nesta vida por via da inteligência mistérica, que não tem a função de decifrar enigmas nem a capacidade de conhecer a essência de Deus, mas tem a graça de prefigurar essa experiência de união amorosa por via da ação da razão poético-comovida.

O dom da inteligência oferecido pelo Espírito Santo aqui na terra continua no céu e tem como função, de acordo com Tomás de Aquino, a própria Visão de Deus numa evidência perfeita e positiva, mas essa evidência ou conhecimento dos mistérios da fé não pode surgir senão na Luz da Glória. Conclui assim João de São Tomás que há uma dupla visão de Deus: uma visão imperfeita que pertence ao dom da inteligência incipiente tal como o possuímos na terra em estado de via, pela qual se vê o que Deus não é, mas

---

[108] Cf. João de São Tomás, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus II, XV.

[109] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, XXXII-XXXIII.

[110] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, XXXIV.

[111] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, XLI-XLII.

[112] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, XLIV.

[113] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, XLVI.

não o que é realmente (experiência mística apofática); uma visão perfeita que pertence ao dom da inteligência consumado tal como o possuiremos na Glória, pela qual se atinge por contemplação ou visão intuitiva a própria essência divina (visão beatífica)[114]. Na Luz da Glória, em que Deus será tudo em todas as coisas, a nossa união com Deus, que nesta vida terrena é feita pela fé, será feita pela visão beatífica, permitindo conhecer a essência divina e nela todas as criaturas com as suas causas e formalidades e permitindo dirigir a vontade no agir segundo a plena união com a lei divina sem qualquer desvio[115].

Na mesma sintonia de uma filosofia cristã da redenção, o escolástico franciscano Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo também considera que o fim da alma é a visão beatífica, mas de modo distinto de João de São Tomás, defende que esta noção de imortalidade não advém apenas da revelação, mas é acessível à razão natural[116]. De forma distinta, embora concorde com a posição tomista de que no atual estado da humanidade todo o conhecimento se baseia previamente nos dados sensíveis, considera que a inteligência domina naturalmente os sentidos e na sua absoluta condição espiritual transcende o conhecimento sensível e pode conhecer diretamente os objetos imateriais metafísicos[117]. A inteleção não tem um caráter meramente passivo ou recetivo em relação à espécie inteligível, mas é um ato vital e espiritual de potência ativa que concorre para a produção do conhecimento[118]. Por outro lado, embora defenda que a natureza humana é destinada por Deus a um fim sobrenatural, reconhece que tal não é possível de atingir senão pela elevação proporcionada pela graça do Espírito[119].

Por isso, à semelhança de João de São Tomás, considera que a visão beatífica na Glória resulta da ação de Encarnação do Verbo, isto é, do encontro da natureza e pessoas divinas com a natureza humana. Superando a noção aristotélica de natureza que se cingia aos seus princípios intrínsecos, o autor parte das noções de natureza e de pessoa da nova Divindade cristã[120] para fazer uma reflexão contra as heresias neo-maniqueístas dos cátaros e albigenses sobre a dignidade da natureza humana, cuja autonomia na instância vital da pessoa encerra uma orientação para a Transcendência. A garantia é dada

---

[114] Cf. *ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, LXV.

[115] *Ibidem*, Quaestio LXVIII – *De Donis*, Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus III, LXXIII.

[116] Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, I, p. 18.

[117] Cf. *ibidem*, p. 77.

[118] Cf. *ibidem*, p. 90.

[119] Cf. Ilídio de Sousa Ribeiro, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, um filósofo escotista português e um paladino da Restauração*, Coimbra, 1952, p. 153.

[120] Cf. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, III, pp. 29; 67-70.

pela revelação cristã segundo a qual a natureza humana não é anulada, mas é assumida pela pessoa divina.

Mas se a consumação do estado de glória resulta do dom do Espírito de Cristo, o desejo desse fim sobrenatural de visão beatífica é inato[121]. Neste assunto o filósofo-teólogo português segue a tese escotista da possibilidade da natureza racional ter o desejo inato do sobrenatural, pois a mesma razão natural afirma que Deus existe, que é a Causa primeira, transcendente à natureza e Último Fim. E se a noção de imortalidade é acessível à razão natural, também é notória a bem-aventurança adequada a essa imortalidade, que não pode consistir apenas na felicidade natural imperfeita e própria de uma natureza corruptível e mortal[122].

Se muitos gentios conheceram um Deus que premeia as boas obras e pune as más, admitindo a Glória e a pena depois da morte é porque existe uma certa notícia, mesmo que confusa, da realidade sobrenatural do Fim Último. Mas para o franciscano não há conhecimento do fim sobrenatural sem a visão de Deus como é em si mesmo, porque se fosse apenas um conhecimento abstrato, a eternidade não seria gozo e quietude, mas seria angústia e inquietação. A visão e o amor do fim sobrenatural é algo próprio da razão natural e, por isso, os atos vitais do conhecer e do amar encontram aí a sua plena expansão[123].

Sob a influência de João Duns Escoto, a visão otimista do plano da Criação, por oposição à visão negativa gnóstica da queda e da degradação, estende-se ao mistério redentor da Encarnação de Cristo que, no seu entender, não está dependente do pecado da humanidade. Em vez de acentuar a proeminência do pecado e a correspondente redenção, Francisco de Santo Agostinho de Macedo prefere enaltecer a centralidade de Cristo para dizer que toda a humanidade é pecadora, mas esse pecado não destruiu a radical capacidade da natureza para fazer o bem e o mal, e para dizer que Cristo incarnaria mesmo que a humanidade não tivesse pecado[124].

Defendendo que o pecado não é da ordem da natureza, mas da ordem da vontade, pelo que não é essencial, mas acidental[125] e defendendo que não é o objeto enquanto apreendido que move a vontade, mas que é esta que se move intrinsecamente e livremente a si mesma[126], querendo o que a inteligência propõe e o que aparece mais sugestivo à razão[127], o autor considera que as verdades teológicas mais que meios de especulação e de instrução são normas de volição e de ação humanas para atingir fim último que é a fruição de

[121] Cf. *ibidem*, I, pp. 14-19.
[122] Cf. *ibidem*, p. 18.
[123] Cf. *ibidem*, pp. 18-19.
[124] Cf. *ibidem*, III, p. 158.
[125] Cf. *ibidem*, pp. 122, 267.
[126] Cf. *ibidem*, I, p. 234.
[127] Cf. *ibidem*, II, p. 359.

Deus[128]. Esta condição plena não é resultado de uma predeterminação, porque a cooperação imediata de Deus com as ações das criaturas não põe em causa a contingência da vontade humana. Frei Francisco de Macedo conhece as posições de Bañez da *premoção física* e de Pedro da Fonseca e de Molina da *ciência média*[129] e, recusando aceitar qualquer posição de predeterminação ou de ação concomitante[130], procura uma solução radicada em Escoto para conciliar o concurso de Deus com o agir livre e contingente do homem[131]. Numa posição que procura ser intermédia entre o bañezianismo e o molinismo[132], defende que o concurso da Causa primeira em ordem à causa segunda, contingente e livre, é antecedente, não por meio de uma qualidade impressa ou *premoção física*, mas por meio de uma prioridade de natureza em dignidade, perfeição e causalidade[133].

B. Ciência e metafísica, astrologia e religião na filosofia da natureza e na conceção milenarista e messiânica do V Império

A época renascentista e barroca da embrionária física experimental e da ciência que se segue à revolução de Copérnico ainda confunde, em muitas circunstâncias, o método do domínio específico das ciências naturais com o método da exegese bíblica e com o método dos cálculos astrológicos, assistindo-se muitas vezes ao recurso da autoridade eclesiástica e das fórmulas mágicas em matéria de ciência física. Por outro lado, permanecem na configuração do real as seguintes noções hermenêuticas: a) *messianismo* ou esperança da vinda de um Messias salvador e redentor da humanidade degradada e decaída da sua condição originária; b) *profecia* ou proclamação de uma mensagem de esperança de que Deus intervém em favor dos homens, caso se arrependam e se convertam ao amor; c) *milenarismo* ou forma de messianismo pós-bíblico e apocalíptico que defende a instauração na Terra durante mil anos de um reino de paz e justiça universal, que é prefiguração temporal do reino escatológico definitivo da eternidade, prometido após o juízo final.

No capítulo quarto do nosso estudo iremos analisar como estas diferentes perspetivas se vão confrontar e/ou conciliar nos autores e correntes em estudo, nomeadamente, no diálogo entre a visão metafísica, em que o Universo é concebido em termos de uma relação causal de dependência ontológica face ao Princípio Supremo e Divino da Existência, e a visão natural, que recusa encontrar na realidade do mundo uma via para provar a existência de

[128] Cf. *ibidem*, I, pp. 29-30.
[129] Cf. *ibidem*, I, p. 345; II, p. 507.
[130] Cf. *ibidem*, I, p. 346.
[131] Cf. *ibidem*, II, p. 537.
[132] Cf. *ibidem*, I, p. 466.
[133] Cf. *ibidem*, II, p. 537.

uma Inteligência Criadora, remetendo os assuntos teológicos para o domínio privado da fé. Através da análise do pensamento do médico português Francisco Sanches, verificaremos como se começa a dar a reação ao esgotamento da dialética abstrata da filosofia escolástica, a crítica à física e antropologia aristotélicas e a crítica à cosmologia ptolomaica com o recurso a um novo método movido pelo interesse do concreto, do individual e do natural.

Mas no contexto do tema escatológico da nossa investigação, teremos particular atenção ao ambiente renascentista e barroco das narrativas visionárias da busca do Paraíso e das teorias milenaristas e messiânica do V Império em autores como D. João de Castro, D. Gaspar de Leão, Luís Vaz de Camões, Frei Sebastião de Paiva e o Padre António Vieira. Em torno da noção ideal de um Reino de Justiça e de um Paraíso prometido, é comum a mistura de motivos profanos e cristãos, religiosos e astrológicos, písticos e mágicos, secularizando e imanentizando de forma utópica a noção religiosa de escatologia. Importa ressalvar, no entanto, que a tradição do pensamento português privilegiou a noção de escatologia em detrimento da noção de utopia e em teologias da História como a do Pe. António Vieira, os hermeneutas identificam não tanto uma utopia (no espaço), mas mais uma ucronia (no tempo)[134].

Para compreendermos de que forma se desenvolvem ao mesmo tempo as teorias modernas da ciência experimental de autores como Francisco Sanches e as teorias messiânicas e milenaristas do renascimento ao barroco português, de autores como António Vieira, não podemos deixar de enquadrar o modo como na Europa se entrecruzam as novas correntes científicas e o ressurgimento das configurações míticas da realidade, com o recurso às visões literalistas do texto sagrado e às teses apocalípticas do messianismo cabalístico. Nesse âmbito de desenvolvimento científico, importa começar por fazer referência ao período que medeia entre a publicação da obra *De Revolutionibus* de Nicolau Copérnico (1473-1543) e a obra de Isaac Newton (1642-1727) cuja *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* foi editada pela primeira vez em 1687, o qual encerra um sinuoso processo de revolução científica. Através do movimento de ideias impulsionado por pensadores como Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileu e Newton é modificada a imagem do mundo e vão caindo os pilares da cosmologia aristotélico-ptolemaica. Esta nova forma de pensar manifesta-se nas filosofias de autores como Francis Bacon, Francisco Suárez e Rene Descartes.

Desta maneira, Nicolau Copérnico põe o Sol no lugar da Terra no centro do mundo, Tycho Brahe elimina as esferas materiais, que na antiga cosmologia arrastavam os planetas, substituindo a antiga noção de esfera ou orbe pela moderna noção de órbita. Kepler faz uma sistematização matemática do sistema coperniciano e realiza a revolucionária passagem do movimento

[134] Cf. Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*, São Paulo, Ideais & Letras, 2008.

circular, natural e perfeito, segundo a velha cosmologia, para o movimento elíptico dos planetas. Galileu Galilei defende a falsidade da distinção entre física terrestre e física celeste, demonstrando que a Lua possui a mesma natureza da Terra, através do princípio de inércia. Depois Newton com a sua teoria gravitacional unificará a física de Galileu e de Kepler.

Com Copérnico a Terra deixa de ser o centro do Universo para passar a ser um corpo celestial como os demais. Já não é o centro do Universo criado por Deus em função de um homem concebido como a culminação da Criação e cujo Universo estaria todo ao seu serviço. Se a Terra não é o lugar privilegiado da Criação e não se diferencia dos demais corpos celestes surge a interrogação acerca de outros homens e outros planetas. E se é assim, como conciliar essa questão com a narrativa bíblica da paternidade de Adão e Eva em relação a todos os homens? Como é que Deus, que encarnou nesta Terra para redimir o homem, poderá redimir outros hipotéticos homens noutros hipotéticos mundos? Estas interrogações já tinham surgido com os descobrimentos dos povos índios da América, provocando mudanças políticas e económicas e provocando inevitáveis questões religiosas e antropológicas à cultura ocidental, colocando-a perante a experiência da diversidade.

Assim, caem as fronteiras do mundo, o Universo é convertido em infinito e o pensamento tradicional é obrigado a encontrar uma nova morada para Deus. De uma forma geral, muda a imagem do mundo, muda a imagem do homem e muda a imagem da ciência. A ciência que Francisco Sanches e Galileu irão explicitar, já não é apenas uma intuição privilegiada do mago ou do astrólogo individual que se sente iluminado, nem é só um comentário a um filósofo que disse toda a verdade, mas é também uma indagação e um raciocínio sobre o mundo da natureza. Mas em termos culturais, esta mudança acontece lentamente na combinação do misticismo, hermetismo, astrologia, magia e temas provenientes da filosofia neoplatónica. Será tardia e não generalizada a absoluta autonomia da ciência em relação às proposições da fé e às conceções filosóficas, com o recurso sistemático à experiência e à necessária demonstração. No novo paradigma, através da experiência, os cientistas procuram obter proposições verdadeiras acerca do mundo com teorias mais amplas e com maior conteúdo controlável.

No método da ciência moderna, temos, por um lado, a imaginação e a criação de hipóteses e, por outro lado, um controlo público dessa imaginação. Uma noção de ciência regulada metodologicamente e com controlo público, exigindo novas instituições científicas, como por exemplo, academias, laboratórios, contactos internacionais. A ciência é autónoma, pública, controlável e progressiva. Neste processo de autonomia em relação à fé e à filosofia dão-se muitos confrontos de ideias e de instituições. Após a publicação de Copérnico da obra *De Revolutionibus*, o teólogo luterano Andreas Osiander rediz um prólogo em que afirma que essa teoria é contrária às cosmologias que aparecem na Bíblia, não devendo ser considerada como uma descrição

verdadeira do mundo, mas apenas como um instrumento para realizar previsões. Também Lutero e Calvino se opõem à teoria de Copérnico. A igreja Católica condenará Galileu. Estes cientistas dizem que o saber de Aristóteles sobre o Universo não está correto e consideram que as Escrituras não têm como função informar-nos sobre a natureza do mundo, mas sim proclamar a palavra de salvação que dê sentido à vida dos homens. A nova teoria astronómica apresenta-se, não como uma simples suposição matemática nem um mero instrumento de cálculo, mas como uma descrição verdadeira da realidade.

Esta revolução científica recusa as categorias e os princípios essencialistas da Filosofia de Aristóteles, que era elaborada com teorias e conceitos definitivos. Não versa sobre as essências ou substâncias das coisas e dos fenómenos, mas sim sobre as qualidades das coisas e dos acontecimentos que são objetiva e publicamente controláveis e quantificáveis, como por exemplo, afeções como o lugar, o movimento, a figura, a opacidade, a mutabilidade e a produção.

No entanto não se pode dizer que a ciência passará a carecer de supostos filosóficos. Por exemplo, as obras de Copérnico e de Kepler encerram inúmeros vestígios da mística hermética e neoplatónica em relação ao Sol. Também na investigação destes autores está presente o grande tema neoplatónico de Deus que faz a geometria e que ao criar o mundo lhe imprime uma ordem matemática. O neoplatonismo está na base da revolução científica.

O processo da revolução científica encerra um longo caminho em que aparecem misturadas várias tradições filosóficas, astronómicas, astrológicas e mágicas: a tradição neoplatónica e neopitagórica, o pensamento hermético ou misterioso da tradição mágica, a tradição cabalística, a astronomia, a astrologia e a alquimia, bem como as novas teorias empíricas. Importa recordar que o próprio Copérnico também foi médico e praticou a medicina por meio da teoria dos influxos astrais. Da mesma maneira, a sua reflexão astronómica é sustentada muitas vezes com noções astrológicas, por exemplo, quando propõe justificar a centralidade do Sol no Universo remete para a autoridade de Hermes Trimegistos que chama ao Sol «Deus visível».

Também Kepler, que se esforçava para levar a claridade do pensamento intelectual à realidade que estava envolta em obscuridade, usava a astrologia. A sua teoria da harmonia das esferas encerra noções do misticismo neopitagórico e na sua obra *Mysterium Cosmographicum*, no âmbito da investigação relativa ao número, extensão e período dos orbes celestes, sustenta que a harmonia das coisas imóveis como o Sol, as estrelas fixas e o espaço, tem correspondência com a Trindade de Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo. O mestre de Kepler chamado Tycho Brahe estava convencido da influência dos astros sobre o decorrer das coisas e da vida humana, vendo na aparição da estrela nova de 1572 paz e riqueza. Também Galileu tinha que elaborar horóscopos na corte dos Medici.

Assim, na cultura do século XVI a magia e a medicina, a alquimia e as ciências naturais, a astrologia e a astronomia, o messianismo e a profecia, atuam numa simbiose estreita. A expulsão das ideias mágicas e astrológicas do seio da ciência e a depuração hermenêutica do sentido do messianismo profético não se concretizam sem um longo caminho de avanços e recuos. Para além disso é necessário reconhecer que algumas ideias não científicas e confusas influenciaram de forma positiva o desenvolvimento do conhecimento científico que procura uma linguagem clara, específica e controlável pela experiência.

A astrologia, de origem egípcia, era para os homens do século XV e XVI uma ciência, um autêntico saber, continuando a tradição antiga de homens como o cientista grego Ptolomeu (90 – 168 d. C) que viveu em Alexandria no Egipto e escreveu um influente tratado de astronomia (*Almagesto*) e também escreveu um volumoso tratado de astrologia (*Tetrabiblon*). Este matemático estava convencido de que existia uma certa influência do Céu sobre todas as coisas que se passavam na Terra. O astrólogo é aquele que através da observação dos astros detalha a posição que os diversos planetas assumem em cada dia e com base nisso trata os temas do nascimento, estabelecendo a influência positiva ou negativa dos astros sobre a pessoa e os acontecimentos (horóscopo) no plano da saúde e do seu destino. Era este saber que determinava a sorte dos monarcas, as políticas e as religiões bem como as futuras guerras. Não havia rei ou príncipe que não tivesse o seu astrólogo no Palácio. Assim, ao arrepio desta visão determinista dos comportamentos humanos, um dos objetivos principais da obra de Francisco Sanches é combater estas crenças astrológicas, separando o mundo das ações livres do homem do mundo das leis necessárias da natureza, esclarecendo que os astros nada podem vaticinar em relação ao destino da humanidade:

> Os sentimentos e os costumes são uma livre manifestação do nosso espírito. Que autoridade têm os céus sobre as coisas livres? Que ligação existe entre a nossa mente e um astro crinito? Não foi concedido ao céu nenhum domínio sobre a mente; nenhum destino de pessoas virtuosas podem predizer as estrelas; não há nada que possa preanunciar as livres ações dos homens, e menos ainda o poderia uma estrelinha crinita.[135]

A conceção de que o Universo é um ser vivo e de que há uma influência dos acontecimentos celestiais nos sucessos humanos e terrenos é um dos pilares do pensamento hermético ou misterioso relançado no século XV por Marsílio Ficino (1433 – 1499) com a sua tradução do *Corpus Hermeticum*, um conjunto de textos escritos na primeira pessoa por Hermes Trismegisto,

[135] Cf. Francisco Sanches, *O Cometa de 1577,* in *Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM, 1999, p. 42.

entre os anos 100 e 300 d.C. na então província romana do Egito, contando as coisas que lhe foram reveladas pelo seu contacto com o *nous*, concebido como divindade absoluta. É pouco provável que todos esses livros tenham sido escritos por uma única pessoa, mas representam o saber acumulado pelos egípcios ao longo do tempo, atribuído ao grande deus da sabedoria.

A magia renascentista pressupõe esta ideia antiga da universal animação da natureza, que é movida por forças semelhantes àquelas que atuam no homem, e pressupõe a possibilidade que se oferece ao homem de penetrar nesses domínios ocultos da natureza, dominando as suas forças com encantamentos e lisonjas tal como se faz com os animais. A magia procura fórmulas ou processos miraculosos que possam desvendar os mais impenetráveis mistérios naturais e forneça ao homem um poder ilimitado sobre a natureza. A filosofia da natureza de autores como Francisco Sanches procurará contrariar estas ideias, considerando que, embora a realidade natural seja uma totalidade viva, é regida por princípios próprios.

De acordo com esta nova perspetiva, não há influência celeste nem mistérios, porque as forças naturais são patentes e revelam-se na experiência. O acesso à natureza é pela natureza e não através de doutrinas fictícias. É o caso do naturalismo rigoroso de Telésio (1509-1588) que alguns anos depois de Copérnico (1473-1543) desenvolve um pensamento distanciando-se das conceções aristotélicas e da magia e procura explicar as forças naturais apenas com os seus próprios princípios. É o caso também do português Francisco Sanches (1550-1623) que, na sua posição antropocêntrica de recusa do argumento de autoridade e valorização dos métodos experimentais, também sujeita o conhecimento ao movimento do Cosmos em que tudo flui e tudo muda num contínuo processo de geração e corrupção, por contraposição com o cosmos fechado e hierarquizado do teocentrismo medieval[136].

De acordo com a perspetiva do naturalismo empírico, a natureza rege-se pelos seus princípios intrínsecos e exclui toda a força metafísica. Inicia-se aqui o desenvolvimento da separação epistemológica entre a reflexão filosófica e as ciências naturais que se fundamentam no princípio da observação e da autonomia da natureza e do mundo, o qual se firmará de forma mais consistente e definitiva com Galileu. Afirma Telésio que quando as coisas são retamente observadas, manifestam os carateres da sua natureza, porque há uma coincidência entre aquilo que a natureza revela e aquilo que os sentidos testemunham: a sensibilidade é a revelação da natureza àquela parte de si que é o homem. Considera o autor que foi concedido por Deus ao homem, o mais nobre de todos os animais, o espírito sobrenatural que possui razão e

[136] Cf. Pedro Calafate, «Prefácio», *in* Francisco Sanches, *Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM,1999, pp. 12-13.

intelecto e que, por isso, não participa da matéria corruptível, permanecendo separado e imortal após a destruição do corpo[137].

Esta cosmovisão renascentista e barroca acerca da sombra da vida e da morte contínua num mundo em estado de permanente mudança, em que o juízo é difícil, traduz-se numa consciência de crise que é expressa nos tópicos do desconcerto do mundo e do mundo como um teatro de aparências vãs, tal como se apresentam em Luís Vaz de Camões, Francisco Manuel de Melo e António Vieira. No entanto, em Francisco Sanches este tema traduziu-se essencialmente numa atitude de confiança e de permanente conquista, pelo que, nos mesmos termos de Telésio, defende a noção clássica e medieval da imortalidade e incorruptibilidade da alma humana, que ao não participar da matéria também não participa da sua corrupção[138]. O médico português partilha com a nova consciência moderna a ideia de que não é possível possuir a verdade de forma integral e usa a dúvida, não como em Descartes sobre a própria ordem da existência, mas no seu trabalho científico sobre as realidades ainda não submetidas ao exame da razão e dos sentidos como meio de progredir no conhecimento[139]. O método assente na experiência e no juízo é a ferramenta de que o homem dispõe para estabelecer a ponte entre as criaturas finita e a natureza infinita de um Universo complexo.

No discurso científico de Francisco Sanches a natureza perdeu o seu fundamento espiritual e é reduzida a um objeto material em que impera a geração e a corrupção. Nesse sentido, afasta-se das tradições anteriores que concebem o homem como um microcosmos e concebem a natureza à imagem de Deus dotada de volição e intencionalidade. Afasta-se também das ontologias simbolistas, em que a natureza surge como símbolo que manifesta um significado que a transcende, exaltando a glória do Criador. Para Francisco Sanches o Universo é concebido como uma máquina e o seu discurso científico já não procura a articulação entre o signo e o sentido sagrado, teológico ou moral, pelo que a natureza fica desprovida de qualquer «elan» místico. No entanto, embora o Universo fique reduzido a um sistema de leis, fica salvaguardada a posição deísta acerca da ordem do Universo-máquina que traduz a sabedoria do seu supremo arquiteto, tal como se pode verificar de suas palavras na introdução à obra *O Cometa*: «Queria, porém, que tivesses a certeza de que, tudo quanto aqui disse, disse-o como filósofo que olha só para a Natureza, mas subordinando-a totalmente a Deus Todo-Poderoso, criador do Universo»[140].

O pensador português não nega a existência de Deus nem a sua ação criadora do Universo e afirma mesmo que a primeira e principal causa da ordem

---

[137] Cf. Telésio, *De Rerum natura juxta própria principia*, I, 17.

[138] Cf. Francisco Sanches, «Comentário ao Livro de Aristóteles *Da Longevidade e Brevidade da Vida», cap. II,* in *Obra Filosófica*, p. 220.

[139] Cf. Pedro Calafate, «Prefácio», *in* Francisco Sanches, *Obra Filosófica*, p. 14.

[140] Cf. Francisco Sanches, *O Cometa de 1577,* in *Obra Filosófica*, p. 32.

natural é a vontade de Deus[141] que tudo pode[142], mas nega a possibilidade de se chegar a Deus sem passar pelas causas naturais: «(…) o filósofo não se refugia em Deus de um golpe e de um salto, mas subirá até Ele por meio das causas naturais, como degraus; ao contrário o ignorante, sem a indagação das mais pequenas causas, logo voa para Deus»[143]. Primeiro é necessário explicar os fenómenos à luz das leis da física. Neste sentido, não se pode dizer que o cepticismo deste filósofo seja radical. O conhecimento perfeito seria de natureza intuitiva, traduzindo uma perfeita adequação entre o sujeito cognoscente e a coisa conhecida, dispensando o aparato conceptual e discursivo e implicando a perfeição das qualidades do corpo e do espírito[144]. Mas a imperfeição humana não permite a ciência perfeita, que apenas pertence a Deus[145]. Assim, seguindo a linha de Ockham, considera que os universais não existem na natureza, não têm existência real, são meros nomes que não traduzem a essência das coisas e não podem ser experimentados, mudando de acordo com as diferentes convenções humanas. Só existem os singulares, só estes é que afetam os sentidos, pelo que só deles poderá haver ciência.

De modo distinto, no ressurgimento renascentista da visão do Cosmos animado por uma alma universal, se a astrologia é a ciência que prognostica o curso dos acontecimentos, a magia é a ciência da intervenção sobre as coisas, sobre os homens e sobre os acontecimentos com o objetivo de dominar, dirigir e transformar a realidade de acordo com os nossos desejos. A magia é o conhecimento da maneira como deve atuar o homem para fazer que as coisas decorram em seu favor. Na maioria dos casos é uma ciência que encerra em si o saber astrológico: a astrologia indica o curso dos acontecimentos favoráveis e desfavoráveis e a magia fornece instrumentos de intervenção sobre esse curso para mudar as coisas que estão escritas no céu. A intervenção sobre o curso dos acontecimentos pressupõe que haja um grande conhecimento do plano astrológico dele dependendo o prestígio e o êxito da figura do astrólogo mago.

Neste contexto, ganha particular relevância o mago alemão Johann Reuchlin (1455-1522) que se dedicou à magia através da cabala, provavelmente por influência de Pico de la Mirândola que conheceu em Itália. A *Cabala*, que quer dizer *Tradição*, é a mística hebraica que mediante uma complexa simbologia considera os fenómenos humanos como reflexo dos divinos. Professor de grego na Universidade de Tubinga, Reuchlin acredita que na cabala se dá uma revelação divina imediata. Quem praticar a arte cabalística

[141] Cf. Francisco Sanches, «Comentário ao Livro de Aristóteles *Da Longevidade e Brevidade da Vida*», cap. X, in *Obra Filosófica*, p. 235.

[142] Cf. *ibidem*, cap. X, in *Obra Filosófica*, p. 236.

[143] *Loc. cit.*

[144] Cf. Francisco Sanches, *Que Nada se Sabe*, in *Obra Filosófica*, pp. 123, 128.

[145] Cf. *ibidem*, pp. 89; 101; 110.

do conhecimento dos símbolos pode elevar-se ao mundo supra-sensível, do qual depende o mundo sensível, e operar milagres em nome de Deus.

Participando com o corpo no mundo sensível e participando com a alma no mundo supra-sensível, o conhecimento do homem dirige-se, ao mesmo tempo, a estes dois mundos, atingindo o primeiro pelos sentidos, pela fantasia e pelo juízo da razão e o segundo pela mente que é o olho da alma. Como explica o mago na obra *De arte cabalística*, ao contrário do olho corpóreo, que vê o sol e as coisas iluminadas pelo Sol, o olho da alma que é a mente vê o divino através da luz divina que encontra em si mesma[146]. A imediata revelação de Deus à mente é a fé e por ela o homem tem acesso ao conhecimento do mundo sobrenatural divino[147]. A razão no seu procedimento silogístico é inútil para tal conhecimento e a cabala apresenta-se como a única ciência possível da divindade.

Há uma prática que se confunde com este domínio astrológico, mas que foi sempre objeto de reflexão na filosofia clássica e nas religiões e que também mereceu atento estudo por parte de Francisco Sanches, trata-se do exercício da *adivinhação* muitas vezes associado também à profecia e aos iluminados por Deus que antecipam o futuro e o destino. Nestas profecias inclui-se a ideia de proximidade do Fim dos Tempos associada à vinda do Anticristo, da Parusia e da inauguração de uma nova idade de justiça, de fraternidade, de santidade e de abundância da graça divina, como acontecerá com o milenarismo joaquimita de Sebastião de Paiva e do Pe. António Vieira. Em Joaquim de Flora a terceira idade é inspirada pelo paráclito, ao passo que em Vieira a adivinhação profética do Quinto Império tem um fundamento cristológico, constituindo-se como o Reino de Cristo consumado na Terra como prefiguração do Reino Celestial. A noção de profecia como previsão do futuro está associada às correntes milenaristas que procuram forçar a antecipação das promessas bíblicas acerca do fim dos tempos ou últimos dias, anunciando como eminente o fim da história e do mundo. Trata-se de uma visão gnóstica que aponta para a realização do reino de Deus, não na transcendência da vida eterna, mas na imanência da vida histórica por via de ações miraculosas.

Procurando aplicar a filosofia natural à filosofia moral[148], o médico filósofo Francisco Sanches conclui que há adivinhação do futuro, usando como um dos argumentos a noção de que o espírito do homem é imortal e de origem divina, pelo que se estiver mais livre dos cuidados do corpo e da solicitude das coisas terrenas pode aproximar-se de Deus e receber d'Este o conhecimento daquilo que há-de acontecer[149]. Assim, no enquadramento da sua posição fideísta, define a adivinhação do futuro por auxílio divino

[146] Cf. Johann Reuchlin, *De arte cabalística*, III, fol. 52.

[147] Cf. *idem, De verbo mir.*, I, fol. 11. B.

[148] Cf. Francisco Sanches, «Comentário ao Livro de Aristóteles *Da Adivinhação pelo sonho*», in *Obra Filosófica*, p. 152.

[149] Cf. *ibidem*, p. 154.

como «a visão interna das coisas ocultas, obtidas sem o discurso da razão»[150], distinguindo-a do conhecimento científico que se obtém pelo raciocínio e reafirmando-a como realidade manifesta na nossa religião que deve ser crida sem hesitação, porque é uma verdade que está descrita nos livros sagrados[151].

Para concluir esta reflexão sobre a astrologia e a magia no Renascimento e sobre as suas caraterísticas que estão presentes na cultura portuguesa da época, importa salientar que o seu caráter prático é acentuado pelo médico, astrólogo, filósofo e alquimista Cornelio Agripa de Nettesheim (1486 – 1535). Na sua obra *De oculta filosofia*, este pensador considera que as diversas partes do Universo se encontram relacionadas entre si através do espírito que anima o mundo na sua totalidade[152]. O homem encontra-se situado no centro dos três mundos que, tal como admite a cabala, são o mundo dos elementos, o mundo celestial e o mundo inteligível. Enquanto microcosmos o homem conhece a força espiritual que penetra e une o mundo e serve-se dela para fazer milagres, nisto consistindo a magia que é a ciência mais perfeita. Por ela o homem converte-se em amo das potências ocultas que atuam no Universo.

A cada mundo corresponde um tipo de magia diferente: a magia natural que proporciona ações prodigiosas aplicando o conhecimento das forças ocultas que animam os corpos naturais. A magia celestial que significa o conhecimento e controlo dos influxos exercidos pelos astros. A magia religiosa que tem por objetivo afastar as forças demoníacas. Às primeiras chama-se magia branca e à terceira magia negra. Por influência do movimento gnóstico e neoplatónico, o princípio e a chave da atividade mágica consiste na dignificação do homem que se concretiza à medida que se for separando da carne e dos sentidos, elevando-se mediante uma repentina iluminação, até à sabedoria divina que permite conhecer as obras secretas. Esta sabedoria deve permanecer secreta. O ideal de ciência de Agripa não é um saber público, claro e controlável, mas sim um saber privado e oculto que carece de um método e de uma linguagem rigorosa. Embora a filosofia cristã sempre tentasse afastar-se destas perspetivas animistas e deterministas de teor panteísta, alguns dos seus pensadores não deixam de incluir nos seus sistemas cosmológicos os princípios da ciência astrológica da época, associando-os com as visões proféticas de teor apocalítico.

É neste contexto de desconcerto entre a fugacidade das coisas mundanas e o discurso da razão, entre a profecia religiosa e a observação da natureza, a adivinhação astrológica e a experimentação científica, que se vão desenvolver na Europa e em Portugal narrativas visionárias sobre a instauração do quinto império ou do reino de Deus, tal como é representado pelas viagens fantástica d' *Os Lusíadas* de Luís de Camões na procura da Ilha dos Amores,

[150] *Ibidem*, p. 157.
[151] Cf. *ibidem*, p. 158.
[152] Cf. Cornelio Agripa de Nettesheim, *De oculta filosofia*, I, 14.

e correntes proféticas escatológicas a partir da teoria trinitária do abade Joaquim de Flora, manifestando o sentimento apocalíptico de estar próximo o fim dos tempos[153].

Como analisaremos no capítulo quarto deste volume, após o artigo sobre a nova visão da ciência em Francisco Sanches que, seguindo o fideísmo de Ockham, recusa a utilidade da metafísica para o conhecimento da ciência experimental e recusa as teorias do ser e das causas, reduzindo a questão de Deus e o destino da alma ao domínio da fé[154], é neste plano que se manifesta a viva ambiência profética e cruzadística da Corte de D. Manuel, tal como é relatada por João de Barros na exposição do conteúdo da Crónica do Imperador Clarimundo, um romance de cavalaria oferecido a D. Manuel em 1520 em que se exaltam as glórias da casa real portuguesa desde o Conde D. Henrique, com vista à constituição de um quinto império hegemónico na fé, na prosperidade e na paz[155], de acordo com a profecia bíblica de Daniel a Nabucodonosor. Desde a tradição do milagre de Ourique, primeira referência do messianismo português, vai-se desenvolvendo a ideia de um futuro Portugal como um reino temporal ao serviço de Deus, isto é, como um segundo Israel e um novo povo eleito. Esta ideia tem também a influência dos elementos utópicos de Joaquim de Flora sobre a Idade do Espírito que consiste na implementação de uma nova era de justiça e de fraternidade e que viria a inspirar as cerimónias religiosas aristocratas e populares do culto e das festas do Espírito Santo nos termos em que foram impulsionadas por D. Dinis e a rainha Santa Isabel.

É também nesta ambiência que se desenvolvem e se divulgam as *Trovas* de Gonçalo Eanes Bandarra, escritas por volta de 1530[156] e a especulação profética sebastianista de D. João de Castro, iniciada no ano de 1587[157]. O poeta de Trancoso reuniu nas suas Trovas o milenarismo judaico e o messianismo nacional fundado na epopeia dos descobrimentos e nas correntes escatológicas procedentes de Espanha, com destaque para as profecias de Merlin, de Rocatallada e Joan Alamany. A sua escatologia milenarista apelava para a

---

[153] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Joachim de Flore au Portugal: XIIIème – XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible» in *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pp. 418-421.

[154] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, «Francisco Sanches», *in* Pedro Calafate (Diretor), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 435; Pedro Calafate, «Prefácio», in *Francisco Sanches, Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM, 1999, p. 17.

[155] Cf. João de Barros, *A primeira parte da Cronica do Emperador Clarimundo, donde os reys de Portugal descendem*, Lisboa, António Álvarez, 1601, B.N.L., Res. 3894 v.

[156] Cf. João Carlos Gonçalves Serafim, *Gonçalo Anes, o Bandarra, Sapateiro de Trancoso,* (Tese de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna), F. L. U. P., Porto, 1996, pp. 64-84.

[157] Cf. D. João de Castro, *Discurso fallando com El Rey Dom Sebastiam*, 1588, B.N.L., Cód. 4389, p. 4.

vinda de um rei Encoberto, chefe messiânico dos pobres e ao mesmo tempo cruzado. Estas trovas, alegadamente escritas sob iluminação divina, remetem para o número da besta do Apocalipse para dizer que em breve acontecerão coisas de espantar (666)[158], vindo a influenciar António Vieira que estabelece o ano de 1666 como data de instauração da era milenar de reino temporal de Cristo. Nestas profecias revela-se a destruição do império otomano, a conversão de toda a humanidade à religião cristã e a instauração do quinto império sob a égide de Portugal, que durará mil anos até à vinda do Anticristo e a vitória final e completa das forças do bem. O estado de beatitude duraria mil anos e acabaria com a vinda do Anticristo e a batalha final, pelo que depois da derrota do Anticristo sucederia o Juízo Final e o fim do Mundo. Embora perfilhada por alguns autores cristãos, esta ideia de imanentização ou consumação histórica do reino de Cristo, em que os homens deixariam de ser pecadores e se tornariam angélicos de acordo com a profecia de Joaquim da Flora, é recusada pela doutrina oficial e condenada pelo Santo Ofício.

Este tópico da esperança no regresso de D. Sebastião será retomado por Sebastião de Paiva, que o indica como o rei do fim dos tempos pela constituição de uma quinta monarquia universal de inspiração bíblica como prelúdio da felicidade eterna[159]. O auto refere o profeta Isaías no vaticínio de que Deus por sua misericórdia levantaria o último Império para a universal propagação da fé, a exaltação da sua Igreja e conhecimento do seu nome[160]. Sob o governo espiritual do Sumo Pontífice Angélico, como defende a tradição profética e milenarista de Joaquim de Flora, e enriquecida com o castigo dos maus e o melhoramento dos bons, esta terra mais ocidental dos fins da Terra fará ouvir maravilhas em todas as nações em honra do salvador e redentor Jesus Cristo[161]. Será um tempo redentor de juízo dos vivos, em que o Senhor visitará a Terra, elevando os desterrados e perseguidos à ressurreição espiritual[162].

Segundo Sebastião de Paiva, a Quinta Monarquia terá uma larga duração e haverá nesse tempo uma dupla vinda do Senhor para o juízo: uma, na ocasião da sepultura, e outra no Juízo Final para o castigo eterno dos corpos[163]. Será um Reino temporal de Cristo, governado nos termos de todo o mundo com vara de ferro para destruir os soberbos e castigar os ambiciosos para que

[158] Cf. Gonçalo Eanes Bandarra, *Trovas de Bandarra*, por Guilhelmo de Monnier, Nantes, Impressor del Rei, 1644, p. 93.

[159] Cf. Sebastião de Paiva, *O Tratado da Quinta Monarquia*, fls. 4-7 (apóstrofe), Coordenação de José Eduardo Franco, Prefácio de Arnaldo Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, transcrição e notas de José Eduardo Franco, Bruno Cardoso Reis, Manuel Gandra, Cristina Costa Gomes, Lisboa, INCM, 2006, pp. 163-169.

[160] Cf. *ibidem*, fl. 160, cap. XV, in *op. cit.*, p. 357.

[161] Cf. *ibidem*, fl. 164, cap. XV, in *op. cit.*, p. 361.

[162] Cf. *ibidem*, fls. 165-166, cap. XV, in *op. cit.*, p. 363.

[163] Cf. *ibidem*, fls. 166-167, cap. XV, in *op. cit.*, p. 364.

comece o governo dos pequenos e humildes, como profetizara Bandarra[164], com a sujeição de todos ao nome de Cristo e a extinção das seitas. O estado intermédio de felicidade e de paz, a que sucederá o estado definitivo da perfeição absoluta celestial, será precedido por calamidades e catástrofes sociais, económicas e naturais de pendor apocalíptico que servirão para castigar os maus e melhorar os bons, estabelecendo a igualdade social e a regeneração do poder espiritual. O Quinto Império será o tempo da paz universal indicado nas profecias, a idade de ouro tão desejada, florescendo a justiça nos ministérios públicos e uma concórdia universal. Mas reconhecendo que se trata de um estado temporal, adverte que nele nem todos serão santos e justos[165], remetendo a felicidade plena para o estado eterno do Paraíso Celestial após o Juízo Final. Partilhando a ideia judaico-cristã de que a história humana corresponde a um plano divino que a transcende e lhe dá sentido, considera o autor que o príncipe Encoberto D. Sebastião será o primeiro imperador da Quinta Monarquia, império que não depende do fado ou da influência dos astros, mas da disposição providencialista de Deus[166].

Assim, D. Sebastião é apresentado como co-messias da derradeira redenção do Mundo, preparando a última vinda de Cristo com um reinado de paz universal preparado pelo seu império e que corresponde à era do Espírito Santo joaquimita. Uma Idade de Ouro em que, por via da perfeita aliança entre o Rei Encoberto português e o Pastor Santo, se dá a plenificação da vivência do Evangelho, que decorre da abundância do Espírito Santo que inspira os atos humanos e proporciona uma santificação generalizada, que prefigura o Paraíso Celestial após a consumação da História e o Juízo Final. O sebastianismo de Sebastião de Paiva fundamenta-se, não apenas na esperança da simples reconquista da independência e na destruição do islamismo, mas também na promessa messiânica joaquimita de salvação terreal que antecede a salvação celeste e espiritual.

Este tema da instauração na terra do reino divino, por mediação da ação messiânica da monarquia portuguesa, será enunciado por Luís de Camões e profundamente desenvolvido na obra do Pe. António Vieira. Assim, despois da análise da obra de D. Gaspar de Leão sobre a profecia apocalíptica do fim do Islão e antes da análise da visão milenarista e escatológica do padre jesuíta, apresentaremos um artigo sobre o sentido da épica histórica e da viagem oceânica para Oriente d' *Os Lusíadas* de Luís de Camões em demanda do Reino do Amor, que é representado pela encantada Ilha dos Amores.

Sob a inspiração neoplatónica de Leão Hebreu e Marsílio Ficino, da mística islâmica e judaico-cristã, da Cabala judaica e da lírica provençal galaico-portuguesa, Luís de Camões desenvolve a sua poesia do Amor que vai do

[164] Cf. *ibidem*, fls. 166-167, cap. XV, in *op. cit.*, pp. 364-365.
[165] Cf. *ibidem*, fls. 170-171, cap. XV, in *op. cit.*, p. 368.
[166] Cf. *ibidem*, fol. 19, cap. II, in *op. cit.*, p. 183.

carnal ao afeto e da metafísica à mística. Entendido como desejo unitivo, o amor experimentado no íntimo de cada um é o centro da lírica e épica comoniana[167], tendo a tarefa de iluminar afetivamente o entendimento que só por si não pode dar notícia do que o excede. O amor constitui-se como uma iniciação ao ser, à verdade do homem e do mundo e no contexto da épica d' *Os Lusíadas* designa uma realidade que vai para além do povo português na dimensão futurante da sua história e estende-se a todo o ser humano nessa peregrinação trans-temporal da sua procura de plenitude. Como dissera Gil Vicente, a grande viagem não é a histórica, mas sim a da alma, e também a viagem d' *Os Lusíadas* com a exploração das águas abissais, figura do inconsciente, simboliza essa condição onde existe a possibilidade da morte definitiva ou a regeneração do sujeito e do mundo no regresso à idade de ouro.

Um século antes de Vieira, que confere valor religioso à dilatação imperial quinhentista das Descobertas no sentido messiânico e apocalítico de ver Portugal como um novo povo eleito para a consumação escatológica do cristianismo e da história, é sugerido por Camões que se concretize a edificação de um «Novo Reino»[168] que faça esquecer os quatro impérios anteriores «Assírios, Persas, Gregos e Romanos»[169]. Esta viagem para o novo Império, numa empresa náutica que é uma transgressão da ordem do mundo estabelecida, não significa a mera glorificação de uma expansão territorial, mas representa a experiência de abertura da consciência individual e coletiva para uma outra perceção da realidade. A tribulação da viagem, descrita pelo espólio da mitologia clássica transmitida por via do humanismo renascente e pelos mitos criados pelo poeta, significa a contrição do pecado mortal que originou a queda ou separação entre o homem e Deus e a consequente expulsão da condição perfeita e inocente do Paraíso ou privação da idade de ouro, na versão grega de Hesíodo d' «Os trabalhos e os dias», para a condição temporal.

O novo Reino ou Quinto Império significa o regresso à Origem, significa o estabelecimento de um reino de outro tipo que já não é da ordem do efémero, como nos impérios anteriores, mas é da ordem do eterno. O prémio de quem faz a viagem redentora é a entrada na Ilha dos Amores, em que o Amor mantém todas as coisas em relação e se restabelece a união entre o homem e o divino, a terra e o céu. O espanto e comoção de Vasco da Gama na contemplação do globo terrestre, que é a imagem mais próxima de Deus[170], significa a experiência primordial de quem se maravilha perante o mistério das coisas num olhar renovado de inocência e de atração pela realidade que representa o despertar da consciência perante a Totalidade. Trata-se do encontro com a Ilha que namora os nautas ainda antes que eles a vejam e a desejem, sendo até

[167] Cf. Luís de Camões, Lírica Sonetos, 1*, Obras Completas de Luís de Camões*, vol III, fixação do texto de Hernâni Cidade, Lisboa, Circulo de Leitores, 2004, p. 153.

[168] Cf. *idem, Os Lusíadas*, I, 1.

[169] Cf. *ibidem*, I, 24, 46.

[170] Cf. *ibidem*, X, 79-80.

ela levados pelo vento que na medieval Navegação de São Brandão guia até à Ilha do Paraíso, metáfora do Espírito divino que sopra onde e quando quer para libertar e pacificar o coração humano das agruras da vida de sofrimento e morte. A função de Eros é fazer os humanos subirem ao Céu sereno da condição primordial, assegurando a conciliação entre o celeste e o terrestre, o divino e o humano[171].

O inominado mas implícito quinto império de Camões não é o império da unificada soberania temporal e eclesiástica, mas é o império do amor plenificante que transforma o «amador na cousa amada»[172], representado pela Ilha dos Amores que encerra muitos arquétipos do paraíso terreal na prefiguração do paraíso celestial. O mito do Velho do Restelo representa a postura daqueles que não ousam a viagem da peregrinação interior e não arriscam a experiência plena do divino Eros, na unidade entre o amor sensível e o inteligível, transcendendo a platónica e dualista cisão entre Venus celeste e terrestre, amor divino e amor vulgar, que é significada pela unidade ou harmonia entre nautas e ninfas[173]. Na Ilha dos Amores é abolida a oposição entre corpo e espírito, humano e divino, mortal e imortal. Fechando os olhos do intelecto dualista e da vã ciência[174], o homem tem acesso à visão da Totalidade ou de Deus, que supera a platónica separação entre o sensível e o inteligível. Uma visão integral que não é conceptual ou doutrinal, mas é experiencial e contemplativa. Uma visão contemplativa que não é extática e terminal, mas que é um êxtase dinâmico, desejoso da experiência de Infinito ou de ser em Deus que é a Plenitude e Felicidade última de unidade integral entre corpo-alma-espírito, presente nos monismos religiosos hindu e budista, mas também presente na escatologia personalista religiosa judaico-cristã da ressurreição ou glorificação do corpo.

Depois desta visão, o regresso à Pátria não significa o mero retorno à pátria física temporal, mas a reintegração no primordial e perfeito estado de ser anterior a qualquer cisão: o mundo visto à luz da verdade do Amor é inseparável da própria Ilha, ou seja, deixa de ser concebido de forma maniqueísta como uma realidade maligna e passa a ser visto mas como sacramento divino por meio do qual o homem terá acesso ao Paraíso celestial. Tal como o filósofo que regressa à caverna em Platão, Vasco da Gama regressa à Pátria sem que ninguém o reconheça como emissário do Amor e da Verdade, encontrando «gente surda e endurecida»[175], não tanto por não compreenderem o superior destino histórico da nação, mas por não compreenderem a passagem da letra da lei ao espírito que vivifica (2.ª Coríntios, 3, 6). A mensagem de Vasco da Gama encerra um valor escatológico e soteriológico, pois vem do Infinito e

[171] Cf. *ibidem*, IX, 20.
[172] Cf. *idem, Lírica Sonetos*, 21, in *op. cit.*, p. 163.
[173] Cf. *idem, Os Lusíadas*, X, 2.
[174] Cf. *ibidem*, X, 76.
[175] Cf. *ibidem*, X, 145.

destina-se a todos os homens para dizer que na experiência do Amor pleno, em unidade de corpo, alma e espírito e em fraterna caridade, já se dá a visão da Totalidade e o regresso ao Paraíso, prefigurando na Terra o Jardim das Delícias do Céu. Esta noção escatológica do paraíso terreal de Cristo encarnado e ressuscitado como prefiguração do paraíso celestial de Cristo glorioso também estará presente na mundividência barroca de António Vieira, tal como já evidenciámos a propósito da sua noção da tripla vinda de Cristo e que importa aqui repetir[176].

A reflexão e a ação do Pe. António Vieira inserem-se na confluência entre o ambiente mítico e astrológico do Renascimento, que induz o regresso a uma exegese literal do texto bíblico e da sua aplicação profética prefigurativa aos acontecimentos históricos de ordem social e natural, e o ambiente da visão barroca do mundo. A mundividência barroca de Vieira constitui-se, não só em termos estéticos e literários, com a reconhecida abundância de símbolos e metáforas, antíteses e hipérboles e o frequente recurso à construção de um *realismo fantástico*[177], mas também no que se refere às conceções antropológicas, históricas e políticas que se desenvolvem em permanente confronto com as diferentes culturas dos novos mundos, entretanto descobertos pelas navegações marítimas europeias.

A obra de Vieira é reflexo de uma globalizada época moderna de cisão e rutura, em registo de bipolarização civilizacional entre o mundo cristão e o mundo islâmico, protagonizado pelo Império Turco[178]. Já na Baía o autor continua a seguir com atenção esta ameaça, fazendo reavivar a alguns espíritos o ideal medieval da cruzada contra o infiel e interpretando-a no âmbito na sua conceção milenarista do Quinto Império, como um sinal da iminência da catástrofe final a partir da qual se constituiria a nova ordem do mundo, estando guardado para o rei messiânico de Portugal «[…] o triunfo e total destruição do Império Otomano […]»[179].

Em trabalhoso confronto com as novas categorias antropológicas, jurídicas, axiológicas e teológicas, o pensamento de Vieira desenvolve-se na tensão entre um certo nacionalismo de pragmatismo político-económico, propondo as mais concretas soluções para resolver os problemas da nação portuguesa, recém-restaurada com a libertação de Castela em 1640, e um certo universalismo de messiânico e gnóstico milenarismo, revelando a história do futuro de Portugal enquanto mediação da divina ação salvífica do mundo. Na sua

---

[176] Cf. Samuel Dimas, «A História escatológica do Pe. António Vieira: as três vindas de Cristo», in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 2 (2.º semestre de 2008), pp. 52-56.

[177] Cf. José van den Besselan, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*, Lisboa, Ministério da Educação e Ciência, 1981, p. 84.

[178] Cf. António Vieira, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, Roma, 12 de Junho de 1677», in *Cartas*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971, pp. 240-241.

[179] *Idem*, «Carta a Diogo Marchão Temudo, Baía, 8 de Agosto de 1684», in *Cartas*, tomo III, p. 525.

obra *História do Futuro*, o Pe. António Vieira propõe-se revelar as Esperanças de Portugal, contando de forma profética a sua boa fortuna:

> Mas tal é a tua estrela (benignidade de Deus contigo, devera dizer), que tudo o que leio de ti são grandezas, tudo o que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar e isto o que te espera; por isso, em nome segundo e mais declarado, chamo a esta mesma escritura *Esperanças de Portugal*, e este é o comento breve de toda a *História do Futuro*. [180]

Na sua visão sapiencial da verdade do Universo e dos futuros do mundo – dada pela confluência entre o lume natural do discurso e o lume sobrenatural da profecia e da palavra dos Apóstolos, a que acresce o testemunho dos doutores e o saber da observação por experiência e opinião do Mundo[181] –, a nação portuguesa é eleita por Deus para instaurar uma nova ordem político-social no Mundo, não tanto pela força dos exércitos nem pelo poder dos recursos materiais, mas, sobretudo, pela expansão da fé e pela conversão moral, num modelo configurador da realidade que é caraterístico da Cristandade. Embora este modelo de organização social se afaste da dinâmica da secularidade – introduzida pela noção hebraica da autonomia do mundo, que criado por um Deus soberano, livre e transcendente, foi confiado à acção e responsabilidade do homem (Génesis 1, 28) – e se afaste da noção evangélica da separação entre o poder temporal e o poder espiritual – «Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Luc 20, 25) –, as quais viriam a estar na base do desenvolvimento das democracias actuais do Ocidente, António Vieira, convicto de que toda a realidade prefigurada pelos Profetas e pelo Apocalipse está predeterminada por Deus, apresenta a sua *História do Futuro*, não como humana e relativa, podendo encerrar versões plurais e contraditórias, mas como uma *História* divina e absoluta, porque a razão natural que a elabora fundamenta-se na verdade divina das revelações bíblicas:

> […] e desta mesma experiência e razões dela se qualifica claramente ser a nossa *História do Futuro* mais verdadeira que todas as do passado, porque elas em grande parte foram tiradas da fonte da mentira, que é a ignorância e malícia humana, e a nossa tirada do lume da profecia e acrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana e divina.[182]

Numa época em que o Mundo continuava a revelar novas e surpreendentes paragens e a Europa procurava reencontrar a sua identidade após o

[180] *Idem, História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 50.
[181] Cf. *ibidem*, pp. 141-143.
[182] *Ibidem*, p. 147.

desmoronamento do império político e espiritual da Cristandade, Vieira enquadra-se no grupo alargado daqueles que sonham com a restauração definitiva dessa unidade perdida, recorrendo à profecia bíblica para afirmar a identidade social e histórica das nações e legitimar a sua ação. Para tal, recorre a um eloquente discurso narrativo de imaginação fantástica e futurante, inspirado na tradicional exegese bíblica vetero-testamentária das profecias canónicas, que se desenvolvia a partir da noção mítica da adivinhação divina, em torno das prefigurações do Verbo Encarnado. Assim, inspira-se na literatura visionária milenarista do Apocalipse, que apresentava os decretos da providência divina acerca da história do fim do mundo. À semelhança do que acontecera em outras revelações importantes, com Abraão, Moisés, Daniel e S. Paulo, o plano da providência divina acerca da *história do futuro* também não é desvelado publicamente às multidões, mas na experiência solitária do desterro: «E assim finalmente, S. João, estando só, viu no seu desterro, a ilha de Patmos, os mistérios do Apocalipse, e neles toda a história do futuro até ao fim do mundo»[183].

Inspira-se também na visão esotérica e messiânica da tradição onírico-profética portuguesa, que vai do Milagre de Ourique às trovas de Bandarra. A tradição messiânico-profética portuguesa no contexto da restauração de 1640 em que se enquadra António Vieira tem como principal fundamento essa ideia do Milagre de Ourique, segundo a qual – tal como é apresentada por Frei Bernardo de Brito na Crónica de Cister de 1602 – Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques, revelando o destino de Portugal ao Império Universal. Neste sentido, a partir da noção dessa lendária aparição de Ourique, António Vieira afirma poder conjeturar-se que o Imperador que Deus haveria de dar à Igreja para executar temporalmente a conquista espiritual universal – referido por comentadores da Sagrada Escritura, como S. Justino e S. João Crisóstomo – seria do Reino de Portugal, um príncipe descendente de El-rei D. Afonso Henriques[184].

Em relação à inspiração nas *Trovas* de Bandarra, Vieira parte do pressuposto de que a intuição profética é uma graça divina que apenas depende de Deus e qualquer criatura racional pode recebê-la, independentemente das suas disposições naturais e morais e ainda que careça da própria fé como é o caso de Bandarra. De acordo com esta interpretação acerca da profecia do sapateiro de Trancoso, o ideal sebástico é transferido para o reinado de D. João IV, cumprindo-se a primeira parte, com a Restauração e libertação

[183] *Idem*, «Sermão Décimo Sétimo [do Rosário]», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, tomo XI, p. 409.

[184] Cf. *idem*, «Defesa do Livro intitulado "Quinto Império", que é a apologia do livro "Clavis Prophetarum", e resposta das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo Pe António Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício em Coimbra», in *Obras Escolhidas,* Edição organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Livraria Sá da costa, 1952, pp. 101-102.

do domínio espanhol, mas não a segunda, que previa a vitória sobre o império Turco e a instauração imediata do Quinto Império[185].

Neste sentido, a *História do Futuro* de Vieira pretende medir até ao fim do Mundo os tempos vindouros de futuros sucessos e feitos heróicos, antes de virem a ser[186], prefigurando, a partir da exegese dos cap. 2 e 6 de Daniel, o insondável desígnio providencial da consumação do Reino de Cristo na terra que continuará eternamente no Céu[187].

À semelhança de outros autores da Europa seiscentista e barroca, como o filósofo italiano Tomás Campanella[188], o teólogo político espanhol Juan de Salazar, o poeta francês Desmarets de Saint-Sorlin[189], o pedagogo checo João Amós Coménio[190] ou o inglês William Aspinwall[191] – que, a partir de uma interpretação literal das profecias de Daniel e do Apocalipse, vêem nos reis de Espanha, França e Inglaterra os eleitos por Deus para concretizar na terra um império teocrático temporal e espiritual de paz e felicidade definitiva –, o nacionalismo messiânico e milenarista de Vieira também pretende dar voz à luta da nova monarquia portuguesa pela autonomia e hegemonia no novo espaço europeu e mundial, reclamando para si, de forma etnocêntrica e luso-cêntrica, uma missão salvífica e trans-histórica[192].

Comparando o seu empreendimento com o dos navegadores portugueses que deram novos mundos ao mundo, desvelando-lhes o seu futuro, Vieira reconhece-se como o eleito por Deus para revelar o plano providencial de Deus acerca do fim dos tempos, anunciando aos portugueses aquilo que eles irão ser no futuro[193]. Como tal, considera que antes não houve historiador do futuro, porque todas as coisas sucedem no momento predestinado por Deus e ainda não estava decretada a hora desta extraordinária mediação,

---

[185] Cf. *idem*, Apologia das Coisas Profetizadas, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, edições Cotovia, 1994, pp. 20-21.

[186] Cf. *idem*, *História do Futuro*, p. 45.

[187] Cf. *idem*, «Defesa do Livro intitulado "Quinto Império", que é a apologia do livro "Clavis Prophetarum", e resposta das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo Pe António Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício em Coimbra», in *op. cit.,* p. 111.

[188] Cf. Tomás Campanella, *Monarchia di Spagna*, Napoli, Instituto Italiano di Studi Filosofici, 1989.

[189] Cf. Desmarets de Saint-Sorlin, *Clovis, ou la France chrestienne*, Paris, 1657.

[190] Cf. João Amós Coménio, *De rerum humanarum emmendatione catholica* (1644), ed. Da Academia Checoslovaca, Praga.

[191] Cf. William Aspinwall, *A Brief Description of the Fifth Monarchy, or Kingdom, that shortly is to come into the World*…., London, 1643. Sobre esta temática do milenarismo inglês veja-se: José Eduardo Reis, «O milenarismo utópico de Vieira e a transliteração da ideia de quinto império nos tratados milenaristas seiscentistas ingleses dos Fifth Monarchy Men», in *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Pe António Vieira*, vol. II, Braga, UCP, pp. 969-989.

[192] Acerca da questão da relação entre o milenarismo universalista de Vieira e os seus congéneres barrocos veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, *Melancolia e Apocalipse*, Lisboa, INCM, 2008, pp. 28-47.

[193] Cf. *História do Futuro*, p. 54.

isto é, o tempo determinado para declarar os mistérios futuros ocultos e encerrados[194].

No reconhecimento de que Vieira não é o primeiro a invocar a missão providencial da nação portuguesa e a utilizar as profecias da Sagrada Escritura para legitimar a teoria político-social do milenarismo universalista instaurado pelo Quinto Império, deve-se destacar a obra de Frei Sebastião de Paiva que centrava na figura do regressado D. Sebastião a consumação da nova ordem histórica mundial[195].

A partir da conceção de uma ordenação temporal que não significa apenas o cronológico movimento da vida natural mas que encerra a kairológica[196] ação da irrestrita liberdade criadora de Deus[197], Vieira apresenta à consciência coletiva uma conceção do devir do mundo em que a heracliteana insubstancialidade das coisas e a desordem humana encontram redenção nos vastos horizontes de um futuro escatológico que é iminente e que plenifica toda a história com a inalterável ordem divina. Esta ideia é constituída a partir da tradição judaico-cristã, a qual apresenta a *kenose* ou descida de Deus à Humanidade pelo mistério da Encarnação, como a inauguração do horizonte escatológico em que o eschaton cristológico, centro da verdade histórica, atraindo a Si os que vivem no Amor, estabelece o tempo novo que acolhe a eternidade na comunhão fraternal dos homens, isto é, na comunhão entre o céu e a terra. Uma comunhão inaugurada por essa primeira vinda de Cristo, Deus feito homem, em presença visível, *ad redimendum in carne*[198], que significa a forma mais perfeita da revelação do mistério trinitário, apresentando à Humanidade o projeto da Salvação de uma vida efémera e corruptível para uma vida perfeita e imortal.

Através da expiação dos pecados dos homens, a condição primordial da natureza adâmica, dada por bondade e liberdade divina, é assumida e renovada em Cristo e, pela superabundância da Graça, o acontecimento da paixão e morte de cruz proporciona à Humanidade uma comunhão com o divino que

---

[194] Cf. *ibidem*, pp. 154-155.

[195] Cf. Frei Sebastião de Paiva, *Tractado da Quinta Monarchia e Felicidades de Portugal Prophetizadas* (1641).

[196] Como defende Manuel Cândido Pimentel, a exegese profética de Vieira pressupõe uma noção de tempo que não é a linear noção do progresso indefinido, nem o circular eterno retorno, nem a espiral dialética de um percurso em aberto, mas sim um tempo pneumático da presença de Deus: «O tempo de Vieira é o tempo *kairológico* como tempo oportuno: por ele se explica a súbita realidade do instante em rutura com os tempos crónicos, a imprevista erupção do divino no tempo da História. No instante kairótico recolhe-se o sopro divino que torna possíveis a anunciação e a teofania. O tempo assuntivo é ainda o tempo próprio da saudade e igualmente o da esperança.» (Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*, São Paulo, Ideais & Letras, 2008, p. 78.)

[197] Cf. António Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, introdução e notas de Hernâni Cidade, tomo I, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 309.

[198] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

excede infinitamente a que foi perdida em Adão, acrescentando à primordial inocência a dinâmica abertura à integral divinização[199]. Uma comunhão com o divino que depois se prolonga com aquilo a que Vieira chama a segunda vinda de Cristo, *ad reformandum et perficiendum in spiritu*[200], não em presença visível, mas em sacramento[201].

Uma presença que, na perspetiva teológica atual, é celebrada comunitariamente no sacrifício da Eucaristia – não à maneira dos rituais míticos cosmogónicos em que a Divindade incarnava nas vítimas e comunicava o seu poder aos sacrificantes, purificando-os do pecado e operando magicamente o seu renascimento[202] –, mas de forma simbólica e espiritual pela escuta da Palavra e pela conversão da inteligência e do coração ao Espírito do Amor, ficando reservada para a Parusia a obra espiritual da redenção plena e integral do Mundo e da glorificação da matéria e da carne. Neste sentido, o sacrifício de Cristo na Cruz salva os homens do pecado, da doença e da morte, não de forma miraculosa e magicamente imanente – como se de um medicamento perfeito se tratasse, interferindo na imponderabilidade da condição finita da ordem mundana, concebendo Deus ao nível das causas segundas –, mas através da atração à Sua Verdade e Amor e através da doação de sentido para o desterrado mundo de misérias, trabalhos, perigos, desgraças e mortes[203], na Esperança real, e não apenas imaginária, da Ressurreição final em corpo glorioso imortal, realidade só concebível nessa outra dimensão da realização definitiva da comunhão em Deus quando Cristo tudo entregar ao Pai e «Deus for tudo em todos» (1.ª cor 15, 28).

Assim, ao contrário daquilo que profetiza António Vieira nos seus textos acerca da consumação do Reino de Deus na Terra, quando Cristo for por todos conhecido e adorado[204] (resultante da pretensão de fazer coincidir num determinado momento histórico o tempo kairológico com o tempo cronológico), a consumação da perfeita ordem divina não se realiza na História, senão de forma parcial no sentimento da Esperança e no esforço da ação moral e da criação do belo e da harmonia, porque, efetivamente, a mesma só se pode realizar na realidade da perfeição celestial e à qual os tempos históricos escatológicos de Cristo concedem a graça de apenas permitir antever. No nosso entender, Deus presentifica-se na História para elevar a História à eternidade e não para reduzir a eternidade à História: a consumação da glorificação do mundo significa a misteriosa transfiguração deste numa outra

[199] Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo II, p. 192.

[200] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

[201] Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo II, pp. 184-185.

[202] Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, p. 189.

[203] Cf. António Vieira, «Lágrimas de Heraclito», in *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VII, Lisboa, 1953, p. 130.

[204] Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo II, p. 184.

realidade de inefável comunhão em Deus, representada pela metáfora da vida celeste.

A continuidade que Vieira admite entre o tempo da graça da conversão universal do império de Cristo na Terra e o tempo da graça de Deus após o Dia do Juízo final não pode significar uma identificação entre as duas dimensões, como se o regresso ao Paraíso significasse apenas o regresso ao passado do jardim do éden terrestre e não ao futuro do jardim celestial da Parusia Divina na Glória inaudita dos novos céus e da nova terra (2.ª Pedro 3, 13). Embora possa ser antecipado na vida pessoal e comunitária pelo exercício do amor e pela alegria da Esperança – numa dinâmica tensional *do já e ainda não* –, o estado perfeito e definitivo de justiça, paz e felicidade, só será instaurado no Paraíso celestial da vida eterna para aqueles que o merecerem e à infinita luz do Amor se converterem, após a morte terrena e o juízo final, o que Vieira, no âmbito da ortodoxia católica, não pode deixar de admitir ao refletir com abundância acerca do significado da terceira e última vinda de Cristo, *ad judicandum in gloria*[205].

Servindo-se de uma linguagem simbólica e profética para dizer acerca do tempo escatológico e da sua realidade trans-inteligível, mas sem conseguir distanciar-se suficientemente do paradigma da interpretação mítica e gnóstica do real que proliferava no Renascimento, António Vieira acaba por introduzir elementos que não só se afastam da ortodoxia cristã como se afastam da aurora da razão hermenêutica e da razão histórico-crítica modernas, bem como da dinâmica da desmitificação e dessacralização iniciada pela teologia da criação e pela introdução da noção de Deus como absolutamente transcendente ao mundo criado[206], que tinham rompido definitivamente com todas as conceções do real que tendiam a conceber o mundo como uma emanação da Divindade. É o que acontece quando no seu plano milenarista do Quinto Império defende a ressurreição de D. João IV, com base nas profecias de Gonçalo Eanes Bandarra[207], ou quando afirma ser D. Afonso VI o imperador prometido por Cristo a D. Afonso Henriques[208], ou quando defende, à maneira dos relatos bíblicos acerca dos castigos divinos ao seu povo, a intervenção direta de Deus na vida dos homens através de desastres naturais, guerras ou sinais dos astros, como forma de aviso ou purificação dos seus pecados[209].

---

[205] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

[206] Cf. Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 142.

[207] Cf. António Vieira, «Carta ao Pe. André Fernandes (Baía, 29 de Abril de 1659)», in *Cartas*, I, pp. 468-525.

[208] Cf. *idem*, «Defesa do Livro intitulado *"Quinto Império"*, que é a apologia do livro *"Clavis Prophetarum"*, e resposta das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo Pe António Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício em Coimbra», in *op. cit.*, pp. 102-103.

[209] Cf. *idem*, «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía», in *Obras Escolhidas*, vol. VII, pp. 38-39.

Como já antecipámos, de facto, aquilo que na sua conceção escatológica do mundo mais o vincula a uma configuração mítica e gnóstica do real é a sua noção da instauração do Império universal de Cristo na Terra com o estabelecimento definitivo da paz, da justiça, da felicidade e da santidade, num período de tempo determinado pela Providência, que antecede o Dia do Juízo final. Na perspetiva de Vieira, a salvação definitiva da precária vida de sofrimento, mal e morte não se consuma apenas no banquete celeste da Glória divina, tal como propõe a interpretação tradicional da revelação bíblica, mas realiza-se já no tempo histórico, com o triunfo do Reino de Deus mediante a instauração do «Império de Cristo e dos Cristãos»[210].

Nesse estado futuro da História, o Mundo estará totalmente convertido à Fé Católica, consumando-se esse último Império que Vieira diz ser o Quinto Império profetizado por Daniel, que terá nos reis de Portugal os imperadores supremos, os quais são Vigários de Cristo na ordem temporal, tal como o é o Sumo Pontífice na ordem espiritual[211]. O resgate espiritual do mundo resultante da segunda vinda de Cristo não se concretiza apenas pela ação evangelizadora de conversão à Palavra de Deus, que se desenvolve a partir do Pentecostes, mas vai exigir um mítico combate triunfal contra o Anticristo[212], após o qual se dá a última conversão universal e se estabelece a plena reciprocidade entre a Igreja e o mundo[213].

Na perspetiva de António Vieira, trata-se de um mediador tempo de redenção que pretende restaurar na Terra a excelência primordial do estado edénico da natureza humana em harmoniosa irmandade com o mundo e com Deus, existente no «Paraíso terreal», mas ferido depois pelo pecado adâmico[214]. Dissidência que terá resultado de um descuido na vigilância e de um erro no trabalho dos bens que Deus confiou a Adão para guardar e cultivar, introduzindo na relação gratuita e despojada com os bens, o sentido da posse, num registo de cisão e oposição entre o *meu* e o *teu*, que é habitual nas relações mundanas, mas que não existe nas relações celestes onde os bens são de todos[215].

Reconhecendo, assim, que o estado primordial do «Paraíso terreal» é ainda uma realidade imperfeita e vulnerável ao pecado e à corrupção e que só a Graça do Paraíso Celestial pode proteger o homem da tentação da serpente e da deterioração da vida terrena, transfigurando os efémeros corpos de

---

[210] *Idem, História do Futuro*, p. 271.

[211] Cf. *idem*, «Petição ao Conselho Geral da Inquisição», in *Obras Escolhidas*, vol. VI, pp. 78-79.

[212] Cf. *idem, Clavis Prophetarum*, Livro, III, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, pp. 665-667.

[213] Cf. *ibidem*, p. 723.

[214] «No Paraíso terreal entrou a serpente e o pecado; […]» (*Idem*, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real em 1651», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo III, p. 40.)

[215] Cf. *idem*, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo III, pp. 70-71.

carne em corpos incorruptíveis e imortais[216], o Padre jesuíta vai apresentar o Ato redentor no desenvolvimento de um tempo que tem como realidade primordial a excelência da natureza humana e a queda na teodramática vida do mundo e que tem como realidade escatológica a dinâmica do restabelecimento dessa unidade perdida, a qual se concretiza através de dois grandes momentos de intervenção de Deus na História: a instauração do Império de Cristo na Terra que resulta da conversão universal da Humanidade, e a sua consumação plenificadora na Glória eterna do Céu, onde a paz está salvaguardada e Deus se manifesta de forma visível a todos[217].

Neste sentido, entre o «Paraíso terreal» da Origem e o Paraíso celestial da Parusia, António Vieira caracteriza o Quinto Império como o «tempo do meyo dia de Christo & do mundo»[218], que através da conversão universal à luz da fé que o constitui, se apresenta como a prefiguração histórica da ressurreição universal da Vida celeste. Desta forma, o relato do Paraíso – que na perspetiva da hermenêutica teológica cristã atual se insere nos mitos de origem comuns aos povos do Oriente Médio Antigo, e cujo sentido último remete para um ideal cuja consumação plena se espera na realidade escatológica celestial – tem na interpretação de António Vieira uma efetiva realidade histórica e terrena. O jesuíta português situa a verdade do mito de origem do Livro do Génesis também no plano histórico-informativo, ignorando que o autor deste relato pretendia apenas denunciar o mal existente e desmitificar a forma como este era concebido, indicado qual o justo lugar do homem na relação com Deus.

De acordo com a exegese ortodoxa, este texto bíblico pretende responsabilizar o Homem (ADAM) pela escalada de violência que existia à época em que foi escrito, a qual é representada pela morte de Abel por Caim (Gn 4, 8), advertindo não ser possível alterar a situação através das atitudes passivas e fatalistas – que atribuindo aos deuses a sorte e o infortúnio, procuravam através de ritos supersticiosos e ações mágicas reverter o estado de coisas – e apelando para a necessidade da conversão e da ação justa, de modo a ser possível eliminar os males e atingir o ideal do Paraíso [219]. O livro do Génesis insurge-se contra a realidade dramática existente. Numa situação de ameaças contínuas e de ódio permanente, o Homem procura um apoio em forças superiores e divinas e procura garantir a vida e a proteção dos deuses. A indiferenciação entre o divino e o humano é de tal ordem que se configura sob a experiência da prostituição sagrada e da noção dos supostos casamentos

[216] Cf. *idem*, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real no ano de 1651», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo III, p. 40.

[217] Cf. *ibidem*, p. 41.

[218] *Idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo I, p. 328.

[219] Cf. Carlos Mesters, *Paraíso Terrestre, saudade ou esperança?*, Petrópolis, Editora Vozes, 1990, p. 31.

dos filhos de Deus com as filhas dos homens (Gn 6, 1-2.4)[220]. Neste sentido, o relato do jardim do éden deve ser entendido como uma profecia da consumação do futuro escatológico, projetada no passado, pelo que a saudade do regresso ao Paraíso não é entendida pela tradição cristã ortodoxa como um desejo de regressar ao aconchego do seio matricial divino (à maneira do neo-platonismo gnóstico) ou como uma necessidade de regressar a um estádio primordial perfeito do desenvolvimento humano, mas sim como uma esperança de caminhar para Deus, planificando a vida e organizando as ações de forma a merecer as delícias do Céu[221].

Na perspetiva de António Vieira a santificação da Humanidade não é vista apenas como um lento e esforçado processo histórico de conversão à verdade do Espírito e prática do bem comum, através da ação imanente das instituições políticas, culturais e religiosas, na progressiva conquista da paz e da justiça, mas é considerada também de forma mítica como o resultado de uma maravilhosa intervenção divina na ordem natural, que, após um apocalipse sangrento e a suspensão do tempo, instaura de forma abrupta o império milenar de Cristo com a conversão universal do mundo à Fé Católica. Todas as criaturas limitam-se a um papel secundário neste drama da vida e, como tal, são usadas, dispensadas e substituídas pela ordem profunda e eterna da Providência de Deus que rege a ordem temporal dos factos históricos, de acordo com os seus insondáveis desígnios e fins salvíficos:

> Este mundo é um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. […] assim Deus, soberano Autor e Governador do Mundo e perfeitíssimo Exemplar de toda a natureza e arte, para maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já têm chegado ou vão chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providência.[222]

A diversidade dos ritmos cósmicos e as grandes alterações que acontecem no mundo, nomeadamente no que diz respeito ao movimento dos centros políticos, são resultado do eterno jogo da ação divina que tudo sustenta e governa, tal como acontece com o projeto messiânico português que também

[220] Cf. *ibidem*, pp. 37-38.
[221] Cf. *ibidem*, pp. 47-48.
[222] António Vieira, *História do Futuro*, pp. 156-157.

participa do jogo divino da criação, sucessão e destruição dos impérios e monarquias[223].

Só concebendo a ação divina operando no plano da causalidade imanente da História, permite concluir que a perene inconstância e variedade do mundo, manifesta na transitoriedade e duração dos reinos, é resultado das determinações do Poder absoluto da Providência divina. Como regista Paulo Borges, na perspetiva de Vieira, as determinações da Providência para a realização do plano eterno da constituição do real cumprem-se pela ação das causas segundas, sob o aspeto da justiça, estando a origem do negativo que imanentemente afeta essa ordem histórica, na culpabilidade da queda adâmica do pecado. Esta é a causa da imperfeição da ciência natural na desadequação entre o ser e o conhecer e a causa da imperfeição da ação, na desadequação entre o Bem e o agir, constituindo-se como fator de perturbação da originária destinação da relação de colaboração entre a criação divina e a criação humana[224].

Concebendo a capacidade do imortal e feliz homem adâmico em se conformar à vontade divina, por via de um conhecimento sobrenaturalmente infuso na sua natureza, o que seria quebrado pela queda do pecado, podemos compreender a mítica necessidade de estabelecer no jogo das determinações da Providência divina a garantia de que, como diz Rarl Rahner, apesar da dramaticidade da liberdade do homem individual, a história da salvação será um êxito[225]. Mas enquanto Rahner, fundamenta-se na vivência do *éschaton* de Jesus Cristo, Deus-homem, para afirmar o êxito da salvação do mundo na consumação plena da ressurreição cósmica final no Mistério trans-histórico da Trindade, que está para além do tempo no Paraíso Celestial, Vieira fundamenta-se na experiência do *éschaton* para afirmar a salvação do mundo na Histórica, através do jogo da instauração de um Reino que também é temporal, para restabelecer a primitiva harmonia do paraíso terreno e preparar a perfeição definitiva da Parusia. E isso é assim, mesmo que interpretemos esse tempo do Quinto Império da Terra, como tempo kairológico, no pressuposto de que, como refere Manuel Cândido Pimentel, o *kairós* seja «o infinito ativo da memória divina criadora e o movimento recriador da História por Deus»[226].

Samuel Dimas

[223] Cf. *idem*, «Sermão Quinto – Jogo», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. V, tomo XIII, p. 272.

[224] Cf. Paulo Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, Lisboa, INCM, 1995, pp. 22-23.

[225] Cf. Rarl Rahner, *O Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, p. 502.

[226] Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós*, p. 83.

Capítulo Terceiro

PROVIDÊNCIA DIVINA E LIBERDADE HUMANA NA FILOSOFIA DA REDENÇÃO DA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

3.1. Pedro da Fonseca, Ciência Média e Predestinação

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e *Sergio de Souza Salles*

3.1.1. Introdução

O tomismo de Pedro da Fonseca é o tipo de tomismo que Cornelio Fabro entende como tomismo aristotelizante, ou seja, aquela linha de interpretação de Santo Tomás que o reduz aos grandes princípios aristotélicos e cuja originalidade maior não passa da concordância que ele realiza entre o aristotelismo e a fé cristã. Talvez, no caso de Fonseca, fosse mais justo dizer que é mais aristotélico do que tomista. Observemos o juízo de Carlo Giacon, que recorre ao testemunho do próprio filósofo português:

> Na interpretação do pensamento de Aristóteles, Fonseca afirma que escolheu S. Tomás por ser o guia mais seguro: «Si e tota philosophorum et theologorum schola unus a nobis Divus Thomas praecipue colitur, non immerito id factum judicabit qui praeclarum sanctissimi viri ingenium, praestantissimum judicium, ab omni perverso affectu liberum animum, lectionis magnitudinem et varietatem cum summo veritatis inveniendae studio conjunctam perpenderit, quae adeo conspicua in eo sunt, ut hac in re vix ulla excusatione opus sit ».
>
> ……...……
>
> Mesmo para com S. Tomás, Fonseca deseja manter uma atitude, que hoje diríamos crítica, e, ora aqui ora ali, afirma que, mesmo

> tendo muita consideração pelo Doutor Angélico, lhe é mais cara a verdade. . .[227]

Esta liberdade em relação ao mestre que ele mesmo escolhera como guia para a interpretação de Aristóteles pode explicar a composição de sua obra maior, o *Comentário à Metafísica*. Além da tão importante tradução latina de Aristóteles, seus comentários extensos ao texto da *Metafísica* produziram teses que se tornaram famosas. E tão polêmico como famoso foi o conceito cunhado por Fonseca relativo ao conhecimento divino, a ciência média, *scientia media*.

Do ponto de vista nominal, a ciência média é a que conjuga os atributos divinos de simples inteligência e de ciência de visão. Original em sua forma e conteúdo, a ciência média pode ter sua fonte no próprio Tomás de Aquino. Ter-se-ia inspirado Fonseca na doutrina de Tomás sobre a forma média da vontade divina defendida em sua teoria da predestinação divina para cunhar o conceito de ciência média? Embora o escopo deste artigo não seja esclarecer a fonte da originalidade deste conceito de Fonseca, não é sem razão o registro, dado que Tomás frequentemente explora a analogia entre as faculdades humanas para esclarecer o modo de atualização de cada qual. Ademais, esta analogia das faculdades humanas entre si também é aplicada a Deus, especialmente a partir das faculdades espirituais.

Seja do modo que for, o que importa é formar um juízo acerca da influência do conceito de ciência média nas doutrinas escatológica e da redenção cristãs. Para tal, é fundamental a abordagem de dois temas metafísicos: a causalidade e a providência divinas. Estes dois temas desdobram-se em dois outros: a liberdade divina e a liberdade humana. No âmbito estritamente teológico, a doutrina inovadora de Santo Tomás acerca da predestinação exige o entrelaçamento de todos estes princípios e permite-nos comparar a originalidade tomista com a originalidade metafísica de Fonseca[228].

3.1.2. A famosa proposição dos teólogos

As doutrinas sobre a relação entre o agir divino e o agir humano possuem como núcleo uma fórmula, a «famosa proposição dos teólogos» (*propositio famosa theologorum*[229]), assim descrita por Tomás de Aquino: «É um erro di-

---

[227] Giacon, Carlo, «O neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 9, fasc. 4 (Out. a Dez. de 1953), pp. 408-409.

[228] «Fonseca aborda a problemática da liberdade humana tendo como pano de fundo as controvérsias teológicas suscitadas pela doutrina da predestinação de Lutero, Calvino e Zuínglio. Nelas se afirma repetidamente que a liberdade humana se define, antes de mais, pela capacidade de se autodeterminar nos contextos em que a contingência do acontecer humano proporciona uma efetiva liberdade de escolha» (António M. Martins, «Liberdade e autonomia em Fonseca», in *Mediaevalia*, 7-8, 1995, p. 521).

[229] É assim denominada por Guilherme de Ockham na sexta questão de suas sextas *Questões Quolibetais*. Cf. Guilherme de Ockham, *Quodlibet VI*, q. 6, Opera Theologica, IX, p. 604.

zer que Deus não pode fazer por si mesmo todos os efeitos particulares que são feitos por qualquer causa criada»[230]. Daqui o teólogo pode inferir que:

> (…) Deus pode agir fora da ordem das coisas. Porque não está sujeito à ordem das causas segundas, mas tal ordem é que está a Ele submetida, porquanto dele procede não por necessidade de natureza, mas pelo arbítrio de sua vontade.[231]

A fórmula teológica ressoa na escolástica latina[232] com variações que conservam, porém, o seu núcleo teórico comum, a saber: por não estar sujeito à ordem criada (mas ao contrário, essa está sujeita plenamente à ação divina), Deus por sua vontade omnipotente e sua inteligência omnisciente pode agir livre, direta e imediatamente na ordem criada.

Ainda que a formulação proposta na *Suma Teológica* por Tomás da famosa proposição dos teólogos assemelhe-se *sicut verba sonant* à dada por Duns Escoto e Guilherme de Ockham, deve-se reconhecer que há diferenças significativas nas teorias subjacentes à interpretação da causalidade e da liberdade divina nestes autores. Diferenças essas que marcam a história dos conflitos teológicos e metafísicos nos primórdios da modernidade.

Embora não se possa descrever aqui tal história comparativa[233], é mister recordar que, em Tomás de Aquino, o modelo explicativo da relação entre a causa divina e a causa criada é um modelo analógico (e não unívoco, como em Duns Escoto, ou equívoco, como em Guilherme de Ockham). Tal modelo se recusa a reduzir a relação entre a causa primeira divina e a causa segunda criada somente ao paradigma explicativo da causa principal e da causa instrumental.

É patente que Tomás considera a causa segunda como movida pela causa primeira, condição da instrumentalidade da segunda (*natura est quoddam instrumentum Dei moventis*[234]). Mas, são igualmente certas as passagens em que reconhece à causa segunda ser causa total (e não somente parcial) de seus efeitos. Para tanto, é preciso aceitar que «uma única ação não procede de dois agentes de uma mesma ordem, mas nada proíbe que proceda ao mesmo tempo do agente primeiro e de um agente segundo»[235].

---

[230] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 2, co.

[231] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 6, co.

[232] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, d. 42, q. 1, n. 4, VI, p. 346; Ockham, *Quod.*, VI, q. 6, OT, IX, p. 604.

[233] Para uma análise comparativa das interpretações da famosa proposição dos teólogos, confira: De Muralt, André, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Brill, 1993.

[234] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 5. Sobre a relação entre a causa principal e a instrumental, confira: *Suma Teológica*, III, q. 62, a. 1.

[235] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 5; *Suma Contra os Getios*, III, c. 70.

Ao comparar a causalidade divina à causalidade das criaturas, mesmo quando se utiliza do modelo causa principal-causa instrumental, Tomás o faz de modo análogo discernindo a alteridade das ordens em questão (*alterius ordinis* ou *alterius rationis*) como forma de esclarecer a causalidade recíproca (e subordinada) de dois agentes (o divino e o criado) na consecução de um mesmo efeito.

Como a metafísica e a teologia modernas, via de regra, opõem-se ao pensamento analógico de Tomás de Aquino sobre a relação participativa da causa segunda na causa primeira, convém precisar a relação de subordinação entre a criatura e o criador a partir do tema da providência divina.

3.1.3. Ciência e providência divina

No nono artigo da décima quarta questão da primeira parte da *Suma Teológica*, Santo Tomás expõe sua doutrina dos dois tipos de ciência divina: a ciência de visão e a de simples inteligência. Ao considerar, no artigo precedente que a ciência de Deus é causa das coisas, porque seu ser é seu conhecer e sua vontade é causadora dos entes, ele passa a discutir o conhecimento de Deus sobre as coisas que não são e que não serão causadas. Esta é a ocasião para esclarecer os dois tipos de conhecimento divino, que se tornaram fundamentais na teologia. O argumento fundamental do artigo nono é o seguinte: dado que o conhecimento perfeito de Deus implica que ele conheça não somente as coisas que ele ou as criaturas fazem ou farão, mas também tudo aquilo que é meramente possível, existem duas ciências em Deus: a de visão e a de ciência de simples inteligência respetivamente[236].

De acordo com o nosso modo humano de conceber e significar a ciência divina como presciência (*praescientia*), pode-se inclusive descrever a passagem de uma ciência à outra (a de simples inteligência à de visão) pela intervenção eficaz da vontade divina, que decide causar ou não causar isto ou aquilo. Pode-se ainda afirmar que Deus conhece todos os futuros contingentes de modo infalível pela presença deles à Sua eterna visão:

> Assim, tudo o que está no tempo está desde toda eternidade presente a Deus; não apenas porque Deus tem presentes as razões de todas as coisas (…), mas porque seu olhar recai desde toda a eternidade sobre todas as coisas, como estão em sua presença. Portanto, é claro que por sua presença, os contingentes são conhecidos por

[236] «Entre as coisas que não existem em ato, é preciso notar certa diversidade. Algumas, ainda que não estejam agora em ato, já estiveram ou estarão, e destas dizemos que Deus as conhece numa ciência de visão. (…) Outras estão na potência de Deus ou da criatura, e, no entanto, não existem, não existirão e nunca existiram. A respeito delas, diz-se que Deus tem uma ciência não de visão, e sim uma ciência de simples inteligência» (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 9).

> Deus, infalivelmente, na medida em que, caem sob o olhar divino; no entanto, em relação às suas causas, são futuros contingentes.[237]

É com base nesta teologia da ciência de Deus que se pode fundamentar a providência divina, que tudo abarca e que justamente provê em razão desse conhecimento absoluto. Aqui se inserem também todos os grandes temas teológicos relacionados à redenção do homem. Sobretudo, a relação entre esta redenção e a liberdade humana para aceitar o plano salvífico divino.

Fundamental aqui é também a polêmica da predestinação (*praedestinatio*), que abordaremos mais adiante como uma ilustração do argumento que aqui se desenvolve. Antes, porém, é importante recordar que, para Tomás de Aquino, a providência divina não impõe necessidade às coisas que lhe estão submetidas, em primeiro lugar porque, embora a providência imponha necessidade a certas coisas, não a impõe a todas; e, ainda, porque o necessário e o contingente exprimem graus de participação no ser e visam ao bem do universo criado como um todo.

Esta doutrina é defendida pelo Angélico na vigésima segunda questão da primeira parte da *Suma Teológica*, especialmente no artigo quarto, do qual citamos a solução:

> A providência divina impõe necessidade a certas coisas; não a todas, como alguns pensaram. É próprio, com efeito, da providência divina ordenar as coisas a seus fins. Ora, depois da bondade divina, que é o fim transcendente, o principal bem imanente às coisas é a perfeição do universo; perfeição que não existiria caso todos os graus do ser não se encontrassem nas coisas. É próprio, portanto, da providência divina produzir todos os graus dos entes. E, assim, para certos efeitos preparou causas necessárias, a fim de que acontecessem necessariamente, e para outros, causas contingentes, para que aconteçam de maneira contingente, de acordo com a condição das causas próximas.[238]

A providência divina supõe, pois, o conhecimento divino, isto é, a onisciência. Esta ciência que eternamente tudo sabe é mais bem compreendida pelo intelecto humano pela distinção que se faz entre o conhecer todas as coisas e conhecer as possibilidades que nunca se realizarão. É evidente que conhecer infinitas possibilidades de coisas que nunca serão acrescenta ao nosso conhecimento a noção de infinitude do conhecimento de Deus. Por outro lado, este conhecimento parece gerar um paradoxo em relação às criaturas espirituais, que são livres. A omnicompreensão prévia de Deus de todas as criaturas, de suas ações e suas possibilidades parece excluir a

[237] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 3, co.
[238] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 22, a. 4, co.

capacidade de escolha, especialmente se se considera que a providência divina visa a salvar o homem, dando-lhe a graça para tal redenção.

Soma-se à consideração anterior a aplicação da famosa proposição dos teólogos a partir da qual a redenção parece ser um efeito exclusivo, total e direto da causalidade divina, capaz de suprimir o concurso livre e recíproco das ações humanas. Se Deus concede sua graça para que o homem chegue ao fim por ele planejado e determinado, como requer a providência, parece que o homem será conduzido necessariamente a este fim, logo não é livre. Não por acaso até mesmo os supostos méritos humanos relativos à salvação são descritos teologicamente como frutos da graça providente de Deus, ou seja, efeitos da predestinação. Em síntese, é possível afirmar sem contradição que Deus seja a causa primeira, livre e determinante da graça salvífica fundada na sua presciência providente e, ao mesmo tempo, sustentar que o homem seja livre em relação à sua própria salvação?

A solução de Tomás encontra-se no quinto artigo da vigésima terceira questão, quando afirma que a providência divina produz seus efeitos pela ação das causas segundas, ou seja, o que procede do livre-arbítrio humano procede também da predestinação. Novamente, a solução depende de uma teoria da causalidade recíproca e subordinada de dois agentes verdadeiramente pessoais e livres, Deus e o homem, na consecução de um mesmo e único efeito: a destinação de cada pessoa humana em relação ao seu fim último. Dupla processão que faz coexistir em um único efeito salvífico a atuação livre tanto de Deus quanto do homem.

E, como dito acima, tal teoria da dupla causalidade salvífica está vinculada à teoria da ciência e da providência divina fundadas na analogia do ser e da participação, sem a qual não se pode entender as vias médias adotadas por Tomás em relação aos paradoxos da interação entre a causalidade e a liberdade, divina e humana. Resta saber se a célebre doutrina da ciência condicionada ou ciência média (*scientia media*) de Pedro da Fonseca conserva a unidade entre as ações divinas e as humanas na consecução de um único e mesmo efeito, a redenção.

É o próprio juízo de Fonseca que demarca a originalidade de sua contribuição ao tema ora em discussão, pois avalia que «não houve até agora quem conciliasse deste modo claro e, como se costuma afirmar, em termos adequados a liberdade do nosso arbítrio e a divina presciência ou providência»[239]. A ciência média tem assim a missão conciliadora em relação à antinomia entre a ciência divina e a liberdade humana. A autoria deste conceito, como se sabe, é disputa antiga. Interessa-nos aqui, mais do que a autoria, embora nos ponhamos do lado dos que defendem a originalidade de Fonseca, o uso explícito que o nosso filósofo faz do conceito.

[239] Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. 2, q. 4, s. 8, Évora, 1604, reimpressão, da ed. de Colónia (I-III,1615; IV, 1629), *Hildesheim*, 1964, p. 121.

Para sustentar sua original tese sobre a ciência média, Fonseca primeiramente reconhece que a divina ciência em si mesma é simplicíssima (*in se ipsa simplicissima est*), mas propõe um conjunto de distinções sobre os sete graus de representações ou ideias na mente divina, correlacionando-as à distinção entre a ciência de simples inteligência e a de visão bem como a outras distinções como a distinção entre a ciência natural e a livre[240]. Estabelece que os seis primeiros graus de representações na ciência divina são relativos à ciência de simples inteligência (ou abstrativa), enquanto somente o último grau pertence à ciência de visão (ou intuitiva). Interpreta ainda os quatro primeiros graus da ciência divina como parte da ciência divina natural, e os dois últimos graus como correlatos da ciência divina livre, reservando nesta comparação o quinto grau justamente à ciência mista, média ou condicionada.

Fonseca elabora assim o conceito de ciência média como meio termo entre a ciência de visão e a ciência de simples inteligência, ou entre a ciência livre e a natural, procurando justamente conciliar a ciência, a providência e a predestinação divina com o livre-arbítrio humano. A ciência condicionada se diz «média» porque participa de cada uma das ciências divinas, a de visão e a de simples inteligência, a natural e a livre, já consagradas pela tradição escolástica.

Assim como a ciência divina de simples inteligência, dita natural e abstrativa, a ciência média tem como objeto os futuros contingentes (também conhecidos como condicionados ou futuríveis em oposição aos futuros absolutos). Mas, assim como a ciência de visão, dita livre e intuitiva, a ciência média conhece seus objetos futuros contingentes individualizados em suas diferenças temporais, ou seja, como condicionados ou dependentes da liberdade da vontade em suas múltiplas possibilidades ou não de realização futura[241]. Deste modo, a discussão da ciência média introduz a necessidade de um aprofundamento do tema da causalidade e da liberdade em Fonseca.

3.1.4. A causalidade de Deus: causalidade livre e determinada

Fonseca admite que a causa «é aquilo de que alguma coisa depende por si» («*causa est id a quo aliquid per se pendet*»[242]). Em relação ao termo, reco-

[240] «Ex quibus colligitur, utramque conditionatam scientiam esse quasi mediam inter naturalem & liberam, ut iam hodie a mulis dicitur» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l.VI, c. 2, q. 4, s. 8, p. 121). A esse respeito, confira: António Manuel Martins, *«Liberdade e destino em Pedro da Fonseca»*, 1994, pp. 102-103.

[241] «Tertio loco (…) est, hanc quase mistam scientiam, quam conditionatam appelauimus, (de hac enim tota est difficultas) pertinere non solum ad ea, quae re vera futura sunt, sed etiam ad ea, quae futura essent, si Deus alium ordinem, dispositionemue in rebus instituisset, ut si alium mundum creasset, allisue occassionaibus creatas voluntates posuisset, quae tamen nunquam in rerum natura erunt.» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l.VI, c. 2, q. 4, s. 8, p. 121)

[242] Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, c. 2, q. 1, s. 3, Roma, 1577, reimpressão, da ed. de Colónia (I-III,1615; IV, 1629), *Hildesheim*, 1964, p. 316.

nhece três usos ou modos, ou seja, causa em sentido absoluto, relativo e de dependência:

> Illud tamen animaduertendum est, tribus modis posse causam accipi. Uno pro re, quae denominatur causa, omnino tamen absolute accepta, ut pro sole, aut homine. Altero, relatiue, hoc est, quatenus significat relationem ad effectum, quo pacto est simul natura cum effectu. Tertio, quatenus ab ea pendet effectus, qui modus medius est inter duos traditos; atque hoc pacto non dubium est quin causa sit prior effectu.[243]

O que nos pode guiar na leitura dos temas teológicos da escatologia e da redenção com o auxílio de Fonseca é justamente a liberdade. A redenção como meio escatológico para a afirmação da liberdade.

Fonseca reconhece três modos ou sentidos para o termo «liberdade», a saber: 1) o primeiro, oposto à servidão; 2) o segundo, o oposto à coação; 3) enfim, o oposto à necessidade[244]. Não obstante, como destaca António Martins[245], Fonseca afirma não poder compreender uma definição geral de liberdade suficientemente apta a abarcar seu tríplice sentido.

Apesar da falta de uma definição geral, sustenta ser a liberdade de ação a capacidade de escolher um dos opostos (*opposita agere*)[246]. Por isso, o livre-arbítrio nada mais é do que a faculdade da razão e da vontade, cujo poder consiste em escolher sem servidão, sem coação e sem necessidade um dos opostos ao alcance do agente. Merece especial destaque ainda a «ideia de que a liberdade implica a possibilidade de escolher aquilo que não é manifestamente o melhor e o mais perfeito sem que isto afecte qualitativamente o exercício dessa mesma liberdade»[247].

> Quod cum facit, magis imitatur perfectissimam Dei Iibertatem, qui omnes rerum gradus euidentissime cognoscens, multa eligit

---

[243] Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, c. 7, q. 1, s. 3, pp. 316-317.

[244] Cf. Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. IX, c. 2, q. 2, p. 562.

[245] Cf. António M. Martins, «Liberdade e autonomia em Fonseca», in *Mediaevalia*, 7-8 (1995), p. 516.

[246] «Ex causis autem liberis, hoc est, ex angelorum, & hominum voluntatibus, etsi spectata earum indifferentia ad opposita effecta, ad agendumque, & non agendum, nihil certi colligi poterat (…).» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. 2, q. 4, s. 8, p. 119).

[247] António M. Martins, «Liberdade e autonomia em Fonseca», in *Mediaevalia*, 7-8 (1995), p. 520.

> facienda quae minus perfecta in se sunt, quam alia infinita, quae ab eo fieri possent.[248]

No que diz respeito à causalidade e à liberdade divina, sua discussão está assentada na tese segundo a qual ambas (causalidade e liberdade) são uma só e mesma realidade (*idem realiter sed etiam formaliter*) em Deus e, portanto, são perfeitíssimas em si mesmas. Por outro lado, a perfeição essencial da liberdade divina contrasta com a imperfeição do exercício de sua mesma causalidade, cujos efeitos são real e/ou virtualmente imperfeitos. A fim de explicar de que a liberdade perfeitíssima de Deus é causa da imperfeição dos seus efeitos, Fonseca propõe discernir três modos diferentes de terminação da vontade divina: 1) com relação à própria essência; 2) com relação às essências possíveis; 3) com relação ao real criado no tempo. É nesse último modo de terminação que se afirma a imperfeição terminativa da liberdade divina, pois Deus nada produz fora de si por necessidade natural, mas somente pela liberdade de sua própria vontade perfeitíssima cuja extensão não-necessária produz o imperfeito[249].

Fonseca pretende assim conciliar a liberdade de Deus em si mesma com a imperfeita liberdade humana por ele criada e, ao mesmo tempo, entender que todos os eventos, necessários ou contingentes (incluindo aqui os provenientes da livre vontade humana), estão subordinados necessariamente a Deus sem que com isso se negue à liberdade humana ser causa de seus atos próprios. Aliás, em sua exposição do problema da presciência e da liberdade humana, com amplas citações dos Padres da Igreja e dos escolásticos, especialmente de Tomás, Escoto e Ockham, Pedro da Fonseca conserva sempre a tese do poder da liberdade da vontade criada em se autodeterminar em sentidos opostos[250]. Resta assim saber como se comporta tal tese frente à crença na predestinação divina, comparando o texto de Fonseca ao de Tomás para melhor analisar a contribuição do filósofo português.

---

[248] Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. IX, c.2, q. 3, p. 574.

[249] A respeito da liberdade divina em Fonseca, confira: Ramn Ceñal, «A doutrina de Pedro da Fonseca sobre a liberdade divina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 9, Fasc. 4, (Oct.-Dec., 1953), pp. 375-395.

[250] «(…) alio modo est intelligendum nequi enim D. Thomas ibi loquitur de motione inclinatiua, ut ita dicam, quae est proprie dicta, sed concursiua: quo pacto saepe Aristoteles & Scholastici Doctores loquuntur, cum dicunt causas essentialiter, seu per se subordinatas non mouere nisi motas a superioribus, hoc est, nisi concurrentibus causis superioribus, quibus subordinatae sunt: sic enim eam loquendi formam necessario intelligendam esse diximus libro quinto, cum disputaremos de causarum subordinatione. Hoc autem modo verissimum est, concurrente Deo ad aliquem actum liberum creatae voluntatis, necessario necessitate consequentiae concurrere voluntatem creatam ad eundum actum, non tamem necessario necessitate consequentes, seu necessario simpliciter: quia si seipsa non determinaret ad euam actum (quod poterat) neque etiam Deus ad illum concurreret» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, l. VI, c. 2, q. 5, p. 174).

3.1.5. Santo Tomás e a predestinação

A predestinação é entendida por Tomás de modo peculiar. Para esclarecer este tópico, importa segui-lo num de seus artigos mais importantes sobre o tema, que se encontra nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade*[251]. Seguiremos de perto todo o corpo do artigo 2[252] da sexta questão, dado que poderemos, assim, atingir todos os princípios metafísicos e teológicos que o Aquinate aplicou ao caso e, desta forma, julgar melhor a contribuição de Fonseca.

1) a relação entre causa e efeito, especialmente quanto à causalidade divina, que é causa primeira, «*quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus*»:

> Há entre causa e efeito esta diferença: tudo aquilo que é causa da causa deve necessariamente ser causa do efeito; mas o que é causa do efeito não é necessariamente causa da causa; por exemplo, é evidente que a causa primeira produz seu efeito por meio da causa segunda e, assim, de algum modo, a causa segunda produz o efeito da primeira causa, da qual, no entanto, não é causa.

2) os efeitos da predestinção, «*effectus eius temporale duplex, gratia, sine causa meritoria actum humanum; gloria, cum causa meritoria actum humanum*»:

> Ora, na predestinação, devem-se considerar duas coisas: a própria predestinação eterna e seus dois efeitos, temporais, isto é, a graça e a glória. Um desses efeitos, a glória, tem causa meritória: o ato humano; mas a causa da graça não pode ser o ato humano segundo o mérito, senão como mera disposição material enquanto que por tais atos somos preparados para receber a graça. Mas daí não se segue que as nossas ações, precedentes ou consequentes, sejam a causa da própria predestinação.

3) a predestinação como motivo da ação humana, «*praedestinatio est quaedam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota*»:

> Para descobrir a causa da predestinação, é necessário considerar o que já foi dito, que a predestinação é certa direção para o fim que a razão cumpre, movida pela vontade; e, por conseguinte, uma coisa pode ser a causa da predestinação na medida em que pode ser motivo da vontade.

---

[251] Cf. Tomás de Aquino, *Le Questioni Disputate, La Verità*, Vol. I, Bolonha, ESD, 1992, p. 590. A tradução da passagem a seguir é dos autores.

[252] Tomás trata do mesmo tema nos seguintes lugares paralelos: *Suma Teológica* I, q. 23, a. 5; *Suma Contra os Gentios*, III, 163; *Comentário às Sentenças*, I d. 41, a. 3; Leitura de João, c. 15, l. 3; *Sobre os Romanos*, c. 8, l. 6 e c. 9, l. 3; *Sobre os Efésios*, c. 1 l. 1e 4.

4) as formas de moção, «*aliquid movet voluntatem dupliciter, per modum debiti & sine debiti ratione*»:

> A este respeito, deve-se saber que existem duas maneiras de algo mover a vontade: primeiro, na forma de débito, em seguida, sem a noção de débito.

4.1) Uma distinção importante se insere no primeiro caso: «*per modum debiti absolute* ou *per modum debiti ex suppositione alterius*»:

> No entanto, de duas maneiras algo pode mover a vontade na forma de débito: em primeiro lugar, em termos absolutos, em seguida, segundo a suposição de outra coisa. O primeiro caso é próprio fim último, que é o objeto da vontade, que a move de tal sorte que dele a vontade não se pode afastar, pelo que nenhum homem pode não querer ser feliz, como diz Santo Agostinho no livro *Sobre o Livre Arbítrio*. Mas, segundo a suposição de outra coisa, refere-se àquilo sem o que o fim não poderia ser atingido. Mas, diversamente, aquilo cujo fim pode ser alcançado sem outra coisa, embora essa coisa possa contribuir para o bem do próprio fim, não move a vontade consoante o débito, mas é livre inclinação da vontade para o mesmo.

4.2) de modo que a questão se encaminha para se resolver «*per modum debiti ex suppositione alterius*»:

> No entanto, uma vez que a vontade é inclinada livremente, é também inclinada por modo de débito a todas as coisas sem as quais o fim não poderia ser alcançado, devido, no entanto, à suposição anterior que estabelecia a primeira coisa querida: por exemplo, um rei, em sua generosidade, faz alguém soldado; mas porque não se pode ser soldado sem um cavalo, este se torna devido e necessário, e, pressupondo-se a liberalidade acima, o rei lhe dá um cavalo.

5) Deus não depende de outro, logo, tampouco suas ações, «*finis autem divinae voluntatis est ipsa eius bonitas, quae non dependet ab aliquo alio*»:

> Mas o fim da vontade divina é a sua própria bondade, que não depende de qualquer outra coisa. Então, ela não precisa de nada para ser possuída por Deus; é por isso que sua vontade não está inclinada a fazer alguma coisa a modo de débito, mas apenas livremente, como é o caso de seu amor manifesto em sua obra. Mas assim que se supõe que Deus queira fazer algo, então se segue, por suposição de sua generosidade, que realize, a modo de débito, as coisas sem as quais a coisa querida não poderia ser; por exemplo, se ele quer fazer um homem, ele dá-lhe a razão.

6) A liberalidade divina, «*ubicumque autem occurrerit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse possit hoc non procedit ab eo secundum rationem alicuius debiti, sed secundum meram liberalitatem*»:

> Mas onde quer que surja algo sem o qual outra coisa possa ser desejada por Deus, o primeiro não procede dele por débito, mas por pura liberalidade. Ora, a perfeição da graça e da glória são desses tipos de bens, porque, sem elas, a natureza pode existir: com efeito, elas superam os limites da capacidade natural. Portanto, que Deus conceda a alguém a graça e a glória vem de sua pura liberalidade. No entanto, no caso das coisas que procedem de sua liberalidade, a causa da vontade é a afeição superabundante daquele que quer em vista do fim, no qual se encontra a perfeição de sua própria bondade. De modo que, a causa da predestinação é nada mais do que a bondade de Deus.

7) Conclui-se que o caminho do meio é o que deve ser seguido, «a vontade média», «*media igitur via est eligenda*»:

> Resolve-se, assim, a controvérsia que ocorreu entre alguns que alegavam que tudo procedia de Deus através de pura vontade e outros que defendiam que tudo procedia de Deus como débito. Essas duas visões são falsas porque o primeiro destrói a ordem necessária entre os efeitos divinos, e o segundo argumenta que tudo procede de Deus por necessidade natural. Devemos escolher o caminho do meio e dizer que as coisas que são primeiramente queridas por Deus dele procedem por simples vontade; aquelas, ao contrário, que são por essas requeridas, procedem segundo o débito e por suposição: cujo débito não prova que Deus é devedor às coisas, mas somente à sua vontade, a cujo cumprimento é requirido aquilo que se diz proceder dele segundo o débito.

Fica aqui a sugestão de Tomás para uma via média, não necessariamente uma «ciência média», seria antes uma «vontade média», isto é, a vontade entendida de modo condicional: depois que quis as coisas que quis, Deus quer necessariamente que se cumpram como ele as quis. Portanto, se quis que as criaturas livres fossem livremente salvas, sua graça as salvará necessariamente sem negar-lhes a liberdade.

3.1.6. Pedro da Fonseca e a predestinação

De parte de Fonseca, uma passagem importante de seu *Comentário à Metafísica*, aborda o tema com a peculiaridade que lhe é costumeira. Também aqui dividiremos esta passagem de modo que se tornem mais evidentes as semelhanças e as diferenças com Tomás.

1. O duplo chamado, duplo propósito: a graça e a perseverança e, não obstante isto, Fonseca admite os réprobos como aqueles que, tendo recebido a graça, não perseveraram:

> Neste lugar se adverte vocação adequada dupla, seja segundo o propósito, seja (o que é o mesmo) segundo a absoluta vontade de Deus, que sempre se realiza: uma, para a graça comum, pela qual são chamados os predestinados e os réprobos, os quais estão em algum momento em estado de graça; outra, para a perseverança, que é própria dos predestinados.[253]

1.1. O texto passa a comentar as duas vocações: à graça e à perseverança. Quanto à primeira, afirma-se que somos justificados pela graça, que é iniciativa divina, embora isto não garanta a salvação:

> Com efeito, o divino propósito, e de certo modo, a vontade absoluta de Deus, é duplo: uma, pela qual Deus quer absolutamente dar a alguém a graça da justificação; cujo propósito divino é indicado por Paulo no capítulo quarto da carta aos Romanos, quando diz: temos a fé que nos imputa a justiça segundo o propósito da graça de Deus: como se dissesse, cada um de nós, sendo injusto tornou-se justo, justificados pelo propósito e pela absoluta vontade de Deus, não por suas próprias forças; de tal graça da justificação muitos decaem, como aqueles, aos quais o mesmo Apóstolo diz no capítulo 5 aos Gálatas: *Abandonastes Cristo; descaistes da graça*.[254]

1.2. Para a salvação, o outro chamado, a perseverança, há de ser atendido. A possibilidade da queda depois da graça reforça a ideia de que o homem é livre, ainda quando predestinado. Nesta passagem, Fonseca refere-se a Tomás como autor desta doutrina comum aos cristãos:

---

[253] «Quo loco adverte duplicem esse vocationem congruam, sive secundum propositum, seu (quod idem est) secundum absolutam Dei voluntatem, quae semper impletur: unam ad communem gratiam, qua vocantur & praedestinati, & reprobi, qui aliquando sunt in statu gratiae; alteram ad perseverantiam, quae est praedestinatorum propria.» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. II, q. 5, p. 174).

[254] «Nam & ispum divinum propositum, quemadmodum & absoluta Dei voluntas, duplex est: unum, quo Deus absolute vult donare alicui iustificationis gratiam; quod propositum divinum significat Paulus quarto ad Romanos, cum ait; fidem reputati nobis ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei: quase dicat, unumquemque nostrum, cum iniusto fit iustus, iustificati ex proposito, absolutaque Dei voluntate, non ex propriis viribus; de qua tamen iustificationis gratia multi excidunt, ut ii, quibus idem Apostolus ait 5.ad Galatas: Evacuati estis a Christo, a gratia excidistis.» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. II, q. 5, p. 174).

> O outro propósito divino é aquele pelo qual Deus quer dar a perseverança a alguém e, consequentemente, a beatitude: entende-se por este propósito o mesmo que está em Romanos, capítulo oitavo: tudo colabora para o bem daqueles que amam a Deus, os quais são chamados santos segundo o propósito, isto é, chamados à santidade permanente, não simplesmente àquela que é chamada justiça atual. Pois todas estas coisas, prósperas ou adversas, trazem um cúmulo de bens eternos, porque de ambos êxitos das coisas provêm a utilidade: também dos próprios pecados, seja os graves, cometidos contra a perseverança; seja os leves, nos quais se cai depois de aceita a perseverança: que fujam com cautela dos mais graves, e recebam fervorosamente os mais leves como ocasião para agir; esta é doutrina de Tomás e sentença quase universal.[255]

2. A danação, portanto, é indicada de modo explícito, e é sustentada pelo autor com as palavras do próprio Cristo, numa interpretação assaz literal da passagem evangélica:

> Os outros, porém, que somente no tempo amam a Deus, os próprios dons da vocação e da justificação são transformados em danação em razão de seu abuso. Assim, como quando o Cristo Senhor disse de seu traidor: Melhor seria que não tivesse nascido, o que também pode ser dito: Como se, para a graça da justificação e para o próprio dom do Apostolado, não tivesse sido chamado nem admitido.[256]

Esta tese, que certamente, não se encontra em Tomás, ao menos quando se refere aos predestinados, pode ser considerada como uma aplicação radicalizada da doutrina geral da condenação humana com o tema da predestinação.

---

[255] «Alterum divinum propositum est, quo Deus absolute vult donare alicui perseverantiam, & consequenter beatitudinem: de quo proposito intelligitur id, quod idem ad Romanos octavo scribit: Diligentibus, inquit, Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti, hoc est, ad permanentem sanctitatem, non ad eam tantum, quae praesentis iustitiae appellatur. His enim omnia, tam prospera, quam adversa, cedunt in aeternum bonorum cumulum, quia ex utrisque rerum successibus utilitatem capiunt: imo etiam ex ipsis peccatis, tum gravibus, quae ante perseverantiam commiserunt; tum etiam levibus, in quae post acceptam perseverantiam aliquando labuntur: quod ex gravibus cautius refugant, & ex levibus ferventius operandi occasionem accipiant; quae est Divi Thomae, & fere communis sententia.» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. II, q. 5, p. 174).

[256] «Caeteris autem, qui ad tempus tantum diligunt Deum, ipsa etiam vocationis, & iustificationis dona ex eorum abusu illis vertuntur in damna: unde fit, ut cum Chistus Dominus de Iuda proditore dixit: Melius erat ei, si natus non fuisset, dicere quoque posset: Si ad iustificationis gratiam, ipsumque Apostolatus donum vocatus, & cooptatus non fuisset» (Pedro da Fonseca, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, III, l. VI, c. II, q. 5, p. 174).

3.1.7. Conclusão

A predestinação é um lugar teológico que mereceu especial atenção dos cristãos no período em que floresceu Pedro da Fonseca, assim como nos séculos precedente e sucessivo. As razões deste interesse são múltiplas. Visamos aqui a estabelecer sobretudo a razão doutrinal, isto é, o papel da graça e da liberdade na redenção do homem. E, neste caso, a predestinação é lugar privilegiado para a compreensão do pensamento tomista no seu desenvolvimento histórico para além de Santo Tomás.

A doutrina da ciência divina de Tomás recebe um tratamento especial com Fonseca, sobretudo se considerarmos a original solução da ciência média. Esta doutrina visa a superar as dificuldades que, para alguns, a providência divina, ao conceder a graça para a salvação do homem, lhe tolheria a liberdade. Esta doutrina universal é ainda mais paradoxal quando se trata da predestinação como meio especial de salvação, concedido a alguns, segundo a própria Escritura.

A grande contribuição de Tomás sobre o tema reside justamente na preservação da liberdade do predestinado. Para tal, ele recorre às noções de causalidade divina e causalidade segunda, assim como de necessidade absoluta e condicionada. De modo que se pode dizer que a ciência divina é extrínseca à escolha das criaturas, por isso mesmo elas permanecem livres. Estes conceitos são ainda dominados pela doutrina tomista da participação no ser. Importa notar a ênfase de Tomás nos graus de participação dos entes no ser divino como princípio da causalidade de Deus. Dois temas ficam assim inter-relacionados: participação e causalidade. Existe um nível de participação mais elevado que exige por necessidade e não contingentemente a liberdade. Este é o nível dos entes espirituais. Estes entes não somente participam do conhecimento e do ser divinos, mas justamente por isso são livres, e esta liberdade não pode ser anulada sem anular os predicados precedentes.

Esta, contudo, não é a perspetiva de Fonseca, que, retomando mais radicalmente o pensamento de Aristóteles, e, portanto, de uma concepção da causalidade sem a participação, encontra na ciência média o meio termo entre as ciências divinas de simples inteligência e de visão como modo de preservar a liberdade do predestinado, ou daquele que recebe a graça para a salvação. É verdade que Fonseca defende que Deus nada produz fora de si por necessidade natural, mas somente pela liberdade de sua própria vontade perfeita. Por outro lado, para conciliar a liberdade de Deus em si mesma com a imperfeita liberdade humana, Fonseca recorre aos Padres da Igreja e a Tomás para defender que a presciência divina não afeta a liberdade humana nem ao lhe conceder a graça santificante. Justamente é presciência porque as ações são livres.

O tema da predestinação serve como o melhor modelo para a aplicação desta doutrina. Seja na passagem de Tomás sobre a predestinação, seja na passagem de Fonseca, aqui citadas, vê-se claramente que a liberdade não é

limitada pelo conhecimento divino. Efetivamente, os predestinados são escolhidos por Deus, que sabe de suas futuras escolhas, esta escolha não limita a liberdade do agente. Fonseca então distingue ainda o chamado da graça e o da perseverança, o que significa dizer que embora Deus conceda a graça a seus eleitos, isto exige ainda que perseverem, o que não acontece de modo necessário, ao contrário, supõe a liberdade. Em outras palavras, na ordem eterna, tudo está presente em Deus, mas, na ordem causal, e em relação ao próprio Deus, as coisas naturais são contingentes.

O testemunho citado por Fonseca para corroborar suas teses provém de Paulo: «de tal graça da justificação muitos decaem, como aqueles, aos quais o mesmo Apóstolo diz no capítulo cinco aos Gálatas: *Abandonastes Cristo; descaistes da graça*».

3.2. A liberdade como ponto de encontro do humano e do divino na *Concórdia*, de Luís de Molina

Gonçalo Pistacchini Moita

Num projeto, como este, que procura identificar e apresentar alguns dos mais significativos temas e autores do pensamento português no âmbito dos tópicos escatológicos da salvação, da redenção e do paraíso, não poderia faltar a obra de Luís de Molina intitulada *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprovação*, publicada pela primeira vez em Lisboa, em 1588.

Não entrando aqui na questão relativa ao acerto da inclusão de Luís de Molina e da sua obra na história do pensamento português – questão que não poderá verdadeiramente pôr-se, no entanto, sem se afirmar a inexistência de uma identidade e de um pensamento portugueses –, o próprio título da *Concórdia* imediatamente nos mostra que ela pertence a um projeto deste tipo. O que ele não mostra, porém – e mesmo esconde –, é a rutura profunda que nela concretamente se estabelece com o pensamento antigo e medieval, de um modo geral, e com o de São Tomás de Aquino, em particular, rutura essa que é decisivo assinalar para podermos descobrir e compreender o pensamento da segunda escolástica no contexto de uma instauração da modernidade feita a partir da originalidade do ser ibérico e português.

A ideia da publicação das suas obras só foi seriamente considerada por Molina a partir de 1579[257], sendo que no vasto conjunto de obras que então se propunha publicar não se incluía ainda a *Concórdia do livre arbítrio*

[257] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 29 de agosto de 1582», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, Munique, Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1935, p. 548.

com os dons da graça, etc.[258]. A primeira obra que pediu para imprimir, com efeito, e para a qual veio a receber, no final do ano letivo de 1584, a desejada autorização para que se preparasse para publicação, foi o conjunto dos *Comentários à primeira parte da "Suma teológica" de São Tomás*[259]. Em julho de 1585, por isso, submeteu à censura interna da Companhia o manuscrito dos *Comentários*[260], elaborado a partir das lições que ditara sobre a primeira parte da *Suma*, em Évora, «desde o mês de novembro do ano mil quinhentos e setenta até às vésperas das calendas de agosto do ano de [mil quinhentos e] setenta e três»[261].

Tanto nestas lições como na edição dos seus *Comentários*, porém, Molina aumentou consideravelmente a exposição do artigo 13.º da questão 14 (o qual trata especificamente de saber «se existe [uma ciência de Deus] sobre os futuros contingentes»[262]), à qual acrescentou, aliás, muitas outras questões, na medida em que considerou necessário aí tratar, conjuntamente com a questão da ciência de Deus sobre os futuros contingentes, também as questões da liberdade de arbítrio, do concurso geral de Deus, dos seus auxílios particulares, ou da graça propriamente dita, e, sobretudo, do modo de concordar todas estas coisas[263].

Os censores da Companhia, no entanto, quando finalmente examinaram os *Comentários* enviados por Molina, propuseram aos superiores da Ordem, entre outras coisas, remover todas aquelas questões que lhe foram acrescentadas, justamente por não pertencerem à primeira parte da *Suma teológica*, de São Tomás, na qual eram tratadas, aliás, noutros lugares[264]. Para Molina, porém, as questões relativas à concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, etc., estavam intimamente ligadas, de tal maneira que não deveriam ser dispersamente tratadas ao longo da *Suma*. Por esta razão, propôs ao Geral Cláudio Aquaviva, na já referida carta de 19 de junho de 1587, dividir a obra

---

[258] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 29 de agosto de 1582», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit.*, pp. 555-556.

[259] Não conhecemos a carta em que Aquaviva concede esta autorização, a qual deve ter sido dada, porém, no final do ano letivo de 1584, juntamente com a dispensa de ensinar. Cf. Orlando Romano, *O molinismo*, Luanda, Ed. Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969, pp. 51-52.

[260] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 19 de junho de 1587», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit.*, p. 639.

[261] Luís de Molina, *Commentaria in primam D. Thomae partem*, Prefácio ao leitor, Londres, Ed. herdeiros de Luís Prost, 1622, vol. I, p. s/n.

[262] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 14, 13, Paris, Ed. Bloud e Barral, 1880, vol. 1, p. 115.

[263] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 19 de junho de 1587», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit.*, pp. 356-358.

[264] Cf. João Rabeneck, «Prolegomena», I, 1, *in* Luís de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Cuenca e Madrid, Ed. Colégio Máximo da Companhia de Jesus e Sociedade Editorial «Sapientia», 1953, p. 5* (será esta a edição da *Concórdia* que de aqui em diante citaremos, com o nome abreviado de *Concordia…*, salvo nos casos indicados no próprio texto).

em duas, consistindo uma no conjunto das questões relativas à concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, etc., e outra nos comentários à primeira parte da *Suma.* A obra relativa à concórdia, pela sua novidade, deveria imprimir-se antes dos comentários e o seu título, definidor do conteúdo doutrinal e capaz de despertar a atenção e o interesse dos hereges, seria o seguinte: *Concórdia do livre arbítrio com a graça, presciência, providência, predestinação e reprovação*[265].

Não sabemos ao certo qual a data em que Aquaviva aprovou oficialmente a edição da *Concórdia* nos termos em que lhe foi proposta por Molina. Sabemos, porém, através de uma carta que este lhe enviou no dia 10 de setembro de 1587, que tudo foi por ele aceite entre julho e agosto desse mesmo ano, sob condição de se proceder a algumas alterações[266]. Ora, Molina, apesar de se confessar molestado por ter de proceder a essas transformações na sua obra e mesmo violentado por, em certos casos, ter de dizer o contrário daquilo que pensava, afirmou prontamente que tudo faria tal como lhe era ordenado, sem para tal esperar outra resposta[267], tendo-se desde então dedicado à edição da *Concórdia*, a qual ficou finalmente impressa no final de dezembro de 1588, em Lisboa[268].

Logo em janeiro de 1589, porém, o Cardeal e Arquiduque Alberto da Áustria mandou reexaminá-la – consequentemente suspendendo a sua venda e livre circulação no Reino de Portugal –, ao que parece por ordem do Rei e do seu Conselho, que para tal foram influenciados, segundo Molina, «pelos padres [dominicanos] de aqui, que se cartearam com o confessor do rei e com os frades [e professores dominicanos] de Salamanca, e todos conspiraram contra este livro»[269]. Foi para responder às questões que então lhe foram colocadas que Molina escreveu e pediu para publicar o *Apêndice à «Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprovação*», o qual, tendo recebido no dia 30 de agosto de 1589 a licença final para imprimir-se, foi logo a seguir publicado e posto à venda.

Dava-se, assim, o caso insólito de poder imprimir-se e vender-se no Reino de Portugal um pequeno texto, aprovado pelo Tribunal da Inquisição, no qual se defendia expressamente um outro livro – do qual este se dizia, aliás, ser um apêndice –, livro esse que, tendo também sido aprovado por aquele

---

[265] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 19 de junho de 1587», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit*., p. 358.

[266] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 10 de setembro de 1587», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit*., pp. 645-658.

[267] Cf. Luís de Molina, «Carta ao geral Cláudio Aquaviva, de 10 de setembro de 1587», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit*., p. 645.

[268] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 28 de janeiro de 1589», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit*., p. 663.

[269] Cf. Luís de Molina, «Carta ao Geral Cláudio Aquaviva, de 28 de janeiro de 1589», *in* Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, *op. cit*., pp. 674 e ss.

Tribunal, se encontrava agora, no entanto, por ele mesmo suspenso. A situação era, obviamente, insustentável, pelo que, entre o fim de 1589 e o início de 1590, o Tribunal da Inquisição do Reino de Portugal concedeu a necessária autorização para que a *Concórdia* pudesse de novo vender-se e circular.

Assim que o Cardeal Alberto confirmou a aprovação anteriormente dada ao livro da *Concórdia*, contudo, o Padre Cláudio Aquaviva, Geral da Companhia de Jesus, interditou uma vez mais a sua circulação, determinando, em vista das vozes que contra ela surgiam não só fora, mas também dentro da Companhia[270], que a *Concórdia* fosse sujeita a uma nova censura interna. Este novo exame, a que João Rabeneck deu o nome de *Censura romana do livro da Concórdia,* terá decorrido entre o início de 1590 e meados de 1591, após o que a *Concórdia* pôde finalmente vender-se e circular.

A principal objeção que os censores da Companhia, uma vez mais, levantaram dizia que «a edição desta obra parece ter uma forma pouco apropriada, já que ela não é outra coisa senão uma espécie de fragmento dos comentários à primeira parte [da *Suma teológica*,] de São Tomás, em que se juntaram à explicação do artigo 13.º da questão 14 quarenta e quatro bem longas disputas, que àquele artigo quase de nenhum modo pertencem, quando poderia otimamente editar-se por si mesma sem manter aquela relação com os artigos de São Tomás. (…) [Ora,] ainda que estas objeções não possam já corrigir-se neste livro, a não ser que se faça uma segunda edição, contudo, pode advertir-se o autor para que as evite nos *Comentários à primeira parte*, [da *Suma*,] que se diz estarem a ser editados»[271].

É preciso dizer, portanto, em primeiro lugar, que a *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, etc.*, que foi a primeira obra publicada por Molina, surgiu ainda confusamente ligada aos *Comentários à primeira parte da "Suma", de São Tomás*, dos quais tomou, assim, quase imediatamente, a sua primeira divisão. Na edição de Lisboa, com efeito, no índice geral que estabelece logo no início da obra, Molina assume expressamente (ainda que com uma intenção, por certo, eminentemente didática) que «as matérias que

---

[270] Logo por ocasião da censura prévia da Companhia aos *Comentários à primeira parte da "Suma"*, as opiniões dividiram-se de tal modo que, tendo de um lado ficado Jorge Serrão e Luís de Molina e do outro Fernão Pérez e António Carvalho, teve de nomear-se um novo censor, nomeadamente Luís Cerqueira, que permitisse desempatar as votações e assim chegar a uma decisão. De aí em diante, na verdade, houve alguns outros jesuítas que mais ou menos abertamente se opuseram também à doutrina de Molina, como foi o caso de Henrique Henriques, de António Rubio e de Tomás de Ituren. Cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Madrid, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968, pp. 13-30. Segundo Báñez, no entanto, o número de teólogos da Companhia que, nesta matéria, não concordava com Molina era seguramente maior. Estes, contudo, «não ousavam falar, porque as coisas iam mal para os que falavam e que falaram…». Domingos Báñez, «Declaración y replica del P. Domingo Báñez acerca del papel del P. Suárez», *in* Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, *op. cit.*, p. 430.

[271] VV. AA., «Censura romana libri *Concordiae», in* Luís de Molina, *Concordia…, op. cit.*, p. 695.

nela se expõem [são enumeradas] a partir [de alguns artigos e questões] da primeira parte [da *Suma teológica*,] de São Tomás [, nomeadamente]: o artigo 13.º da questão 14; a questão 22; [e] os cinco primeiros artigos da questão 23. Acrescentam-se [ainda – diz Molina –] os comentários sobre o artigo 8.º da questão 14 e sobre o artigo 6.º da questão 19, os quais parecem não pouco conduzir para o conhecimento desta *Concórdia*»[272].

É também preciso reconhecer, no entanto, em segundo lugar, que a *Concórdia* se constitui como uma obra independente e autónoma, cuja exposição não se conforma com o esquema da *Suma teológica*, de São Tomás, e cuja doutrina definitivamente rompe com a visão do mundo que lhe subjaz. Na segunda edição da *Concórdia*, por isso, Molina evita realçar esta relação. Se o título da edição de Lisboa, com efeito, diz que a *Concórdia* foi escrita «a partir de alguns artigos [da *Suma teológica*,] de São Tomás»[273], o título da edição de Antuérpia, na verdade, omite aquela referência[274]. No que diz respeito à divisão da obra, do mesmo modo, aquele índice geral imediatamente tomado dos *Comentários à primeira parte da "Suma"* (o qual, como vimos, por razões didáticas, surge no início da edição de Lisboa[275]) desaparece também na edição de Antuérpia, na qual não é, no entanto, substituído por nenhum outro[276].

Temos que ter em conta, portanto, que a *Concórdia* nasce no seio dos comentários à primeira parte da *Suma teológica*, de São Tomás, mas é também preciso não esquecer que ela estabelece uma rutura profunda e definitiva com todo o pensamento anterior, muito especialmente o do Aquinate. A primeiríssima forma do seu argumento, com efeito, tal como Molina o apresenta no primeiro parágrafo da primeira disputa do artigo 13.º da questão 14 – isto é, logo no início da obra –, consiste justamente em saber «a razão pela qual a liberdade do nosso arbítrio e a contingência das coisas futuras [que podem acontecer] num ou noutro sentido podem ser coerentes e consentâneas com a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação

---

[272] Luís de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Introdução, Lisboa, Ed. António Ribeiro, 1588, fl. 10.

[273] O título completo da edição de Lisboa, como já vimos, é o seguinte: *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprovação, a partir de alguns artigos [da "Suma teológica"] de São Tomás.*

[274] O título completo da edição de Antuérpia, com efeito, diz apenas: *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprovação, em algumas partes aumentada.*

[275] Cf. Luís de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Introdução, Lisboa, Ed. António Ribeiro, 1588, fl. 10.

[276] Cf. Luís de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, altera sui parte auctior*, Antuérpia, Ed. Joaquim Trognaesium, 1595, fls. 1-10.

divinas»[277]. Temos aqui programaticamente anunciada, portanto, a partir da experiência da liberdade, a discussão do artigo 13.º da questão 14 (sobre a presciência de Deus), de todos os artigos da questão 22 (sobre a providência de Deus) e dos cinco primeiros artigos da questão 23 (sobre a predestinação e a reprovação divinas), os quais, tal como se diz no índice da edição de Lisboa, são os artigos da primeira parte da *Suma* a partir dos quais principalmente se expõem as matérias tratadas na *Concórdia*[278].

Esta discussão, no entanto, foi logo muitíssimo aumentada, como vimos, sobretudo no seu início, por via da necessidade sentida por Molina de ali conjuntamente se disputarem não só as questões relativas ao livre arbítrio, mas também as atinentes à sua relação com o concurso geral de Deus, primeiro, e com a graça divina, depois. É preciso advertir, contudo, que, destas três questões, somente a que diz respeito à graça divina encontra uma correspondência sistemática objetiva na *Suma teológica*, de São Tomás, designadamente nas questões 109 a 114 da primeira parte da segunda parte[279]. As outras duas, na verdade, não são tratadas na *Suma* de um modo suficiente e autónomo.

A questão relativa ao livre arbítrio, com efeito, surge diversa e dispersamente tratada na *Suma*, nomeadamente na questão 83 da primeira parte, primeiro, na qual o livre arbítrio é brevemente considerado em si mesmo[280], no âmbito da investigação «sobre aquelas coisas que, de um modo geral, dizem respeito às [várias] potências da alma»[281]; em toda a segunda parte, depois, na qual o livre arbítrio é longa mas relativamente considerado nas diferentes formas, ou atos, em que se realiza[282]; e em algumas questões da terceira parte, por último, nas quais incidentalmente se discute a existência do livre arbítrio em Jesus Cristo[283].

---

[277] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 1, *op. cit.*, p. 5.

[278] À discussão destes artigos, no entanto, têm que acrescentar-se «os comentários sobre o artigo 8.º da questão 14 e sobre o artigo 6.º da questão 19, os quais parecem não pouco conduzir para o conhecimento desta *Concórdia*». Luís de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Introdução, Lisboa, Ed. António Ribeiro, 1588, fl. 10.

[279] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae, 109-114, *op. cit.*, vol. 3, pp. 535-599.

[280] A consideração do livre arbítrio levada a cabo por São Tomás na questão 83 da primeira parte da *Suma* resume-se, com efeito, a quatro breves artigos: No primeiro questiona-se se no homem existe livre arbítrio; no segundo pergunta-se o que é o livre arbítrio, nomeadamente se é uma potência, um ato, ou um hábito; no terceiro investiga-se se é uma potência apetitiva, ou sensitiva; e no quarto averigua-se se é uma potência idêntica à vontade, ou distinta dela. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 83, 1-4, *op. cit.*, vol. 2, pp. 89-94.

[281] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 77, proémio, *op. cit.*, vol. 2, p. 32.

[282] Em toda a segunda parte da *Suma*, com efeito, São Tomás «considera a imagem de Deus, isto é, o homem, enquanto ele próprio é o princípio das suas obras e tem um certo livre arbítrio e poder para realizá-las». Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae, proémio, *op. cit.*, vol. 2, p. 350.

[283] Nomeadamente na questão 18, sobre a unidade da vontade de Jesus Cristo, em cujo artigo 4.º se pergunta se em Cristo existe livre arbítrio (cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, IIIa, 18,

A questão relativa ao concurso geral de Deus, por sua vez, é apenas incipientemente tratada nas questões 103 a 105 da primeira parte da *Suma*, nas quais se disputa sobre a ordenação, a conservação e a mudança naturalmente impostas por Deus às criaturas[284]. Na verdade, somente num artigo desta última questão – no qual se pergunta justamente «se Deus opera em todos os operantes»[285] – São Tomás introduz verdadeiramente o tema do concurso geral de Deus aos atos, ou obras, das criaturas, em especial daquelas que são dotadas de livre arbítrio, tal como este virá mais tarde a ser tratado, embora com um muito maior desenvolvimento, entre outros, por Molina.

Terá sido provavelmente por isto que, no segundo parágrafo daquela mesma primeira disputa, ao explicar a transformação imposta ao argumento inicial da *Concórdia*, Molina se refere apenas às questões relativas à graça: «O leitor verá com bons olhos [, com efeito – diz Molina –,] que aqui tenhamos misturado algumas coisas sobre a graça, expondo-as com poucas palavras, na medida em que tal pareça ser o bastante para este lugar. Na verdade, o admirável consenso do livre arbítrio com a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação faz com que estejam de tal maneira unidos que dificilmente pode atingir-se e explicar-se uma coisa sem as outras»[286].

Aquilo que é verdadeiramente decisivo, porém, é o facto de a discussão sobre todos aqueles artigos ser expressamente antecedida e mesmo predeterminada pelo debate sobre a liberdade do arbítrio humano e a contingência das coisas futuras que podem acontecer num ou noutro sentido[287]. Na verdade, a questão ontológica e funda sobre a liberdade do arbítrio humano não era de nenhum modo ali tratada por São Tomás – sendo que por «ali» entendemos o lugar da *Suma teológica* no qual eram tratados os artigos que, como vimos, constituem o princípio material da *Concórdia* –, sendo justamente o reconhecimento da necessidade de investigá-la neste lugar e em conjunto com todas aquelas outras questões aquilo que impõe uma rutura definitiva com todo o pensamento anterior.

É o próprio Molina, com efeito, quem afirma que, «ainda que São Tomás, conforme o uso, dispute mais abaixo, na questão 83, sobre o livre arbítrio, é necessário, contudo, que neste lugar digamos algumas coisas sobre esta

4, *op. cit.*, vol. 6, pp. 171-172); e na questão 34, sobre a perfeição de Cristo do ponto de vista da sua conceção, em cujo artigo 2.º se pergunta se Cristo, no primeiro instante da sua conceção, tinha livre arbítrio. Cf. *Idem*, *ibidem*, IIIa, 34, 2, *op. cit.*, vol. 6, pp. 280-283.

[284] Nestas três questões, com efeito, São Tomás trata do governo divino de todas as coisas criadas, considerando-o de um modo geral, primeiro, isto é, enquanto todas as coisas estão naturalmente ordenadas por Deus para o fim que lhes é próprio (cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 103, *op. cit.*, vol. 2, pp. 226-236), e de um modo especial, depois, isto é, quanto aos seus efeitos, nomeadamente a conservação das criaturas no seu ser (cf. *Idem*, *ibidem*, Ia, 104, *op. cit.*, vol. 2, pp. 236--242) e a mudança nelas operada por Deus. Cf. *Idem*, *ibidem*, Ia, 105, *op. cit.*, vol. 2, pp. 242-253.

[285] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 105, 5, *op. cit.*, vol. 2, p. 247.

[286] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 2, *op. cit.*, p. 5.

[287] Cf. Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 1-2, *op. cit.*, p. 5.

matéria, tanto porque não estendemos estes comentários à primeira parte [da *Suma*] continuamente até àquela questão, como também – e sobretudo – porque este lugar é o oportuno, e se não resolvermos primeiro algumas dificuldades acerca do nosso livre arbítrio não poderão conhecer-se plenamente aquelas coisas que dizem respeito a este lugar. As restantes questões sobre o livre arbítrio, contudo, reservá-las-emos mais comodamente para [os nossos comentários sobre] a primeira parte da segunda parte»[288]. Segundo Molina, portanto, este lugar é o oportuno para tratar as principais questões relativas ao livre arbítrio. Ao fazê-lo, porém, alterará radicalmente a maneira habitual de proceder, transformando absolutamente este mesmo lugar. Tentaremos compreender esta contradição, no que tem de real e de aparente, a partir da consideração de duas expressões utilizadas neste mesmo texto por Molina.

A primeira é aquela em que Molina, referindo-se indubitavelmente à *Concórdia*, afirma que não irá «estender estes comentários à primeira parte [da *Suma*] continuamente até àquela questão [83]…»[289]. É o próprio Molina, portanto, quem, depois de várias e cuidadas revisões da obra, continua a referir-se à *Concórdia*, não poucas vezes, como sendo ou fazendo parte de uma espécie de *Comentários à primeira parte da "Suma teológica" de São Tomás*[290]. É bem possível, na verdade – é, aliás, muito provável –, que esta confusão tenha a sua principal origem na intenção de Molina (a qual veremos depois repetir-se, por exemplo, na edição das *Disputas metafísicas*, de Francisco Suárez) facilitar aos seus alunos o acesso e a compreensão dos textos escolares obrigatórios, agora dispostos – e dispersos – segundo uma nova forma de pensar. O facto, porém, é que deste modo se ocultou, logo à partida, muito mais do que se poderia então imaginar, a primeira reflexão sobre os fundamentos de uma nova ordem da realidade que emergia à consciência.

A segunda expressão, por sua vez, ao contrário da primeira, dá-nos justamente a medida da profunda rutura que aqui se opera e da consequente transformação que é posta em marcha. Molina diz, com efeito, que «ainda que São Tomás, conforme o uso, dispute mais abaixo, na questão 83, sobre o livre arbítrio, é necessário, contudo, que neste lugar digamos algumas coisas sobre esta matéria…»[291]. A expressão em causa está contida na locução latina «ex instituto», que a tradução castelhana, recentemente editada, da

[288] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 2, *op. cit.*, p. 5.

[289] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 2, *op. cit.*, p. 5 (o sublinhado é nosso).

[290] Contámos pelo menos 23 passagens na *Concórdia* onde tal acontece, nomeadamente: Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 8, 3; 14, 13, 1, 2; 14, 13, 2, 9; 14, 13, 38, 16; 14, 13, 47, 8; 14, 13, 48, 2; 14, 13, 49, 12; 14, 13, 49, 20; 14, 13, 49, 24; 14, 13, 51, 3; 14, 13, 51, 14; 14, 13, 51, 15; 14, 13, 51, 19; 14, 13, 53, 1, 14; 14, 13, 53, 1, 20; 14, 13, 53, 2, 7; 14, 13, 53, 2, 15; 19, 6, 1, 7; 22, 2, 4; 23, 1-2, 1, 8; 23, 3, 8; 23, 4-5, 1, 1, 1; e 23, 4-5, 4, 5; *op. cit.*, pp. 3; 5; 16; 237; 297; 300; 312; 316; 317; 327; 330; 332; 334; 363; 366; 370; 373; 409; 444; 456; 464; 469; e 600.

[291] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 2, *op. cit.*, p. 5 (o sublinhado é nosso).

Concórdia diz referir-se ao plano da *Suma teológica* de São Tomás[292], mas que nós julgamos dever remeter-se para o plano mais vasto do conjunto do pensamento medieval, tal como foi assumido e organizado a partir dos *Quatro livros das sentenças*, de Pedro Lombardo. Traduzimo-la, por isso, por «conforme o uso», isto é, «segundo a maneira habitual de proceder», opção mais ampla, a qual nos parece, tanto na letra como no espírito, estar mais de acordo com o original latino.

Se considerarmos, com efeito, que aquilo que está em causa é somente o plano ordenador da *Suma teológica* de São Tomás, então, compreenderemos a rutura e a transformação que aqui se operam apenas em relação à obra e ao pensamento daquele autor, deste modo encerrando a questão, como erradamente tem sido feito, no campo estrito de gravitação do tomismo. O plano da *Suma teológica*, no entanto, apesar da grande novidade que encerra, inscreve-se claramente no plano mais vasto do pensamento escolástico medieval, cujo tronco comum é, sem dúvida, o *Livro das sentenças*, de Pedro Lombardo.

O que aqui está em causa, portanto, contrariamente à opinião comum que foi até hoje construída a partir das polémicas que, desde o início, envolveram a *Concórdia*, não é a oposição abstrata entre as doutrinas de Molina e de São Tomás – isto é, a determinação da conformidade ou desconformidade existente entre estas duas doutrinas, prescindindo da consideração das suas pertenças a diferentes tempos históricos –, mas, bem para além disso, a ultrapassagem histórica do pensamento medieval e a instauração ibérica do pensamento moderno, facto cujo reconhecimento confere uma importância e uma dignidade novas ao pensamento e à obra de Luís de Molina, muito especialmente à *Concórdia*.

Para melhor podermos compreender tudo isto, comecemos por enquadrar, muito resumidamente, a referida obra de Pedro Lombardo, a qual está hoje praticamente esquecida. Os *Quatro livros das sentenças*, escritos entre 1148 e 1151, são o fruto das lições dadas pelo seu autor na escola catedralícia de Notre Dame, em Paris, naquele tempo em que o pensamento medieval, continuando a sua primordial tarefa de harmonizar os dados da fé cristã com as sucessivas manifestações da razão, saía dos mosteiros para as universidades, nas quais se abria a um olhar mais propriamente filosófico. Os *Livros das sentenças*, neste sentido, pela continuidade que efetivamente garantiram ao anterior saber medieval, pela unidade que materialmente conferiram a esse mesmo saber e, sobretudo, pela forma que conscientemente lhe imprimiram, são a obra que funda o pensamento escolástico medieval.

---

[292] A tradução castelhana, com efeito, diz assim: «Ainda que São Tomás, segundo o plano da sua obra, dispute sobre o livre arbítrio na questão 83, não obstante, é conveniente que neste momento digamos algo sobre este assunto…». Luís de Molina, *Concordia del libre arbitrio com los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, Oviedo, Ed. Pentalfa, 2007, p. 35.

Essa forma, no entanto, não era nova, tendo-a Lombardo recolhido no tratado *Sobre a fé ortodoxa*, escrito por São João Damasceno pouco mais de quatrocentos anos antes. Nessa obra, na verdade, na qual sucintamente se expõem os escritos dogmáticos dos primeiros Padres da Igreja, o ser é interior e religiosamente compreendido a partir da sua relação com a divina origem e o divino fim de todas as coisas, sendo no contexto desse provir e regressar a Deus que o livre arbítrio é concebido como uma escolha deliberada por meio da qual os seres racionais deixam a sua natureza ser conduzida ou pela vontade criadora de Deus, princípio e causa de todo o bem, ou pela vontade destruidora da criatura, origem da corrupção e do mal[293].

A liberdade, deste modo, enquanto poder, ou faculdade, naturalmente presente nos seres dotados de razão, tem aqui um alcance ainda muito limitado, na medida em que a sua virtude – isto é, a sua força, ou o seu valor – se compreende apenas na dependência radical de uma origem e de um fim sobrenaturais. Como diz São João Damasceno, com efeito, toda «a virtude é dada por Deus à natureza, Ele próprio princípio e causa de todo o bem, sem cuja cooperação e auxílio nos é impossível querer ou fazer algo de bom»[294].

No tratado *Sobre a fé ortodoxa*, contudo, tal como originalmente foi escrito, esta forma interior e religiosa de compreender a realidade a partir de Deus e para Deus era ainda apenas implícita, não se traduzindo, por isso, numa divisão expressamente imposta a toda a obra. A tradição, porém, tornou-a cada vez mais visível, trazendo-a progressivamente à consciência, de tal modo que separou em quatro diferentes livros, à imagem da obra de Lombardo, os cem capítulos que indistintamente compunham a obra original de Damasceno[295].

O primeiro livro, deste modo, com catorze capítulos, trata de Deus em si mesmo, nomeadamente da natureza, da unidade e da trindade divinas. O segundo, com trinta capítulos, trata da criação de todas as coisas por Deus, especialmente dos anjos, do mundo e do ser humano. O terceiro, com vinte

---

[293] Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 25-30, Marburgo, Ed. Tiago Fabro, 1602, pp. 159-178.

[294] João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 30, *op. cit.*, p. 173.

[295] O tratado *Sobre a fé ortodoxa*, com efeito, foi originalmente escrito em grego, dividindo-se então simplesmente em cem capítulos. A sua tradução para latim, porém, efetuada em 1150, por Burgúndio de Pisa, dividiu-o em quatro diferentes livros, os quais correspondem, em grande medida, aos quatro livros que dividem as *Sentenças*, de Pedro Lombardo, os quais foram escritos, aliás, exatamente na mesma altura. Esta semelhança entre as duas obras, na verdade, foi, desde o início, abertamente reconhecida, como bem atestam as palavras de José Clichtoveus na dedicatória que antepôs à obra de Damasceno, por si editada no mesmo século em que viveu Molina: «Foi ao tratado *Sobre a fé ortodoxa*, tal como a um arquétipo, que, se não me falha a conjetura, o célebre varão Pedro Lombardo foi buscar o exemplo para as lucubrações da sua obra, à qual vulgarmente se chama *Livro das sentenças*. Com efeito, o número dos livros de ambas as obras é o mesmo e é a mesma a ordem das matérias». José Clichtoveus, «Dedicatoria», *in* João Damasceno, *De fide ortodoxa*, Paris, Ed. Henrique Stephanum,1512, p. s/n.

e nove capítulos, trata da salvação divina, designadamente da encarnação e da dupla natureza de Cristo. O quarto, por último, com vinte e sete capítulos, trata daquilo que se seguiu à ressurreição e ainda de diversos aspetos da natureza e da vida de Jesus Cristo.

Ora, é justamente esta a forma, como facilmente se pode ver, que explicitamente ordena os *Quatro livros das sentenças*, sendo precisamente no contexto da tomada de consciência da sua própria intencionalidade que a obra de Lombardo foi aumentada e desenvolvida em muitas das suas partes. O primeiro livro, com efeito, com quarenta e oito distinções, trata da unidade e da trindade de Deus, bem como da sua essência e propriedades. O segundo, com quarenta e quatro distinções, trata da criação de todas as coisas por Deus, especialmente dos anjos, do mundo e do homem, sendo neste contexto que discorre acerca do pecado, da graça divina e da vontade humana. O terceiro, com quarenta distinções, trata da salvação divina, nomeadamente da encarnação, da dupla natureza de Cristo, das virtudes, dos mandamentos e da lei. O quarto, por último, com cinquenta distinções, trata dos sacramentos e dos novíssimos, isto é, dos últimos acontecimentos da vida terrena de cada indivíduo, pensados na perspetiva da sua passagem para uma outra vida[296].

Temos, assim, em ambas as obras, uma mesma ordem e uma mesma divisão: um primeiro livro que trata de Deus em si mesmo, nomeadamente da natureza, da unidade e da trindade divinas; um segundo livro que trata da criação de todas as coisas por Deus e da irrupção do pecado no mundo; um terceiro livro que trata da possibilidade da salvação divina estabelecida por via da encarnação de Jesus Cristo; e um quarto livro que trata dos modos concretos desse religioso regressar a Deus.

No que diz respeito às questões que constituem o princípio material da *Concórdia*, porém, que são aquelas que aqui especialmente nos interessam, importa notar uma diferença relativa ao lugar da sua meditação em cada uma destas duas obras. No tratado *Sobre a fé ortodoxa*, com efeito, São João Damasceno considera as questões sobre o livre arbítrio já no fim do segundo livro[297], de algum modo culminando a meditação sobre as forças e as faculdades sensitivas, racionais e volitivas que naturalmente se dão no ser

[296] Cada um dos *Quatro livros das sentenças*, na verdade, dividia-se originariamente apenas em pequenos capítulos, nomeadamente o primeiro livro em duzentos e dez capítulos, o segundo em duzentos e sessenta e nove, o terceiro em cento e sessenta e quatro e o quarto em duzentos e noventa. Alexandre de Hales, porém, nos *Comentários aos "Livros das sentenças"*, que escreveu entre 1220 e 1227, em Paris, agrupou todos estes capítulos, de acordo com as matérias tratadas, num conjunto bem menor de distinções, com o que de tal modo facilitou a apreensão e o ensino da obra de Pedro Lombardo que essas distinções passaram a fazer parte integrante da mesma. Cf. Alexandre de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Florença, Ed. Colégio de São Boaventura, 1951-1957, 4 vols.

[297] Nomeadamente nos capítulos 25 a 28, cuja descrição sumária pode ver-se na nota seguinte. Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 25 a 28, *op. cit.*, pp. 159-167.

humano[298]. Logo a seguir, contudo, sente-se obrigado a explicar como é que esta liberdade do arbítrio se pode conciliar com a omnipotência divina e com a ajuda que Deus gratuitamente concede a todos os seres de acordo com a sua presciência eterna e infalível, razão pela qual inclui ainda neste segundo livro duas últimas questões: uma «sobre a providência» de Deus[299] e outra «sobre a presciência, a predefinição e a predestinação» divinas[300].

Nos *Quatro livros das sentenças*, porém, a consciência expressa da intencionalidade própria da obra e a significativa ampliação do tratamento de determinadas matérias levaram Lombardo a repensar a localização de algumas questões, de modo a torná-la mais consistente com o conjunto global do tratado. É esse justamente o caso das questões relativas à presciência, à providência, à predestinação e à reprovação divinas, as quais são agora integralmente consideradas no âmbito do primeiro livro[301]. Todos estes atos, com efeito, decorrem da própria essência de Deus, não estando, por isso, sujeitos à transformação e à mudança, razão pela qual, para Lombardo, devem ser especialmente tratados no seio da meditação sobre Deus em si mesmo[302].

---

[298] São João Damasceno, com efeito, considera o homem e as suas forças, ou faculdades, na última parte do segundo livro do tratado *Sobre a fé ortodoxa*, meditando sucessivamente «sobre o homem», considerado em si mesmo, ou de um modo geral (capítulo 12), «sobre o prazer» (capítulo 13), «sobre a tristeza» (capítulo 14), «sobre o temor» (capítulo 15), «sobre a ira» (capítulo 16), «sobre a virtude imaginativa» (capítulo 17), «sobre a sensibilidade» (capítulo 18), «sobre a virtude cogitativa» (capítulo 19), «sobre a faculdade de recordar» (capítulo 20), «sobre a [conceção, ou] razão interna, e a sua expressão» (capítulo 21), «sobre a paixão e a ação» (capítulo 22), «sobre o ato» (capítulo 23), «sobre o espontâneo e o não espontâneo» (capítulo 24), «sobre o poder [ou a faculdade] livre e sobre o que em nós é o livre arbítrio» (capítulo 25), «sobre as coisas que dependem de nós» (capítulo 26), «sobre a [razão, ou a] causa, pela qual fomos criados com este poder [ou faculdade] do livre arbítrio» (capítulo 27), e, por fim, «sobre as coisas que não dependem de nós» (capítulo 28). Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 12-28, *op. cit.*, pp. 122-167.

[299] Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 29, *op. cit.*, pp. 167-172.

[300] Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 30, *op. cit.*, pp. 172-178. As matérias tratadas nestas duas últimas questões são de algum modo novamente consideradas no quarto livro desta obra, no qual São João Damasceno explica «que Deus não é a causa dos atos maus» (capítulo 20); «que não existem dois princípios» das coisas, nomeadamente um bom e outro mau (capítulo 21); «por que razão Deus cria aqueles que pré-sabe que vão pecar e não se vão arrepender» (capítulo 22); e qual a relação entre «a lei de Deus e a lei do pecado» (capítulo 23). Cf. *Idem, ibidem*, IV, 20-23, *op. cit.*, pp. 379-389.

[301] Pedro Lombardo, com efeito, trata todas estas questões nas distinções 35 a 41 do primeiro dos *Quatro livros das sentenças*, nomeadamente: da ciência, presciência, providência, disposição e predestinação divinas (distinção 35); da relação que se dá entre as coisas enquanto existem na essência de Deus e na sua presciência (distinção 36); dos modos da existência de Deus nas coisas (distinção 37); se a ciência de Deus é a causa das coisas, ou se é antes o contrário (distinção 38); da imutabilidade da ciência de Deus (distinção 39); da predestinação e da reprovação (distinção 40); e da relação entre o mérito das nossas ações e a eternidade da presciência divina (distinção 41). Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, I, 35-41, Paris, Ed. Maurício à Porta, 1550, pp. 121-144.

[302] É o próprio Pedro Lombardo quem o afirma, justamente no fim da distinção 34 e no princípio da distinção 35 deste mesmo primeiro livro. Com efeito, «tendo já dito muitas coisas sobre

O livre arbítrio, porém, tal como nós o experimentamos, não se diz propriamente de Deus, cuja vontade livre, sapientíssima e omnipotente, quer e faz unicamente o bem[303]. As questões relativas ao livre arbítrio, portanto, continuam a tratar-se especialmente no segundo livro[304], no âmbito da meditação sobre Deus na sua relação com as criaturas, ainda que agora mais fortemente enquadradas na longa reflexão lombardina sobre o pecado[305].

---

o mistério da mais alta e inefável unidade e trindade, [assim como sobre] (…) aquelas coisas que comummente se dizem de Deus segundo a sua substância, algumas delas instam, contudo, a um tratado especial: é delas que agora vamos tratar, nomeadamente da ciência, da presciência, da providência, da disposição, da predestinação, da vontade e do poder [de Deus]». Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, I, 34-35, *op. cit.*, p. 121. Ora, a ciência, a presciência, a providência, a disposição e a predestinação divinas, como vimos na nota anterior, são tratadas nas disputas 35 a 41 (cf. *Idem, ibidem*, I, 35-41, *op. cit.*, pp. 121-144); a vontade e o poder de Deus, por sua vez, são tratados nas distinções 42 a 48, com as quais se conclui este primeiro livro. Cf. *Idem, ibidem*, I, 42-48, *op. cit.*, pp. 144-164.

[303] Na verdade, se «o livre arbítrio parece existir apenas naqueles que podem mudar a vontade e defleti-la para os contrários, no poder dos quais está evidentemente escolher o bem ou o mal e fazer qualquer um dos dois de acordo com essa escolha, ou renunciar a fazê-lo, então, o livre arbítrio não pode existir em Deus (…). Agostinho, porém, no vigésimo segundo livro d´ *A cidade de Deus*, ensina que Deus tem livre arbítrio (…); e o mesmo diz Ambrósio, no livro *Da trindade* (…). [A verdade, porém, é que] o livre arbítrio se entende de maneira diferente no Criador e nas criaturas, porquanto o livre arbítrio de Deus se diz [ser] a sua vontade sapientíssima e omnipotente, a qual faz tudo, conforme quer, não por necessidade, mas por livre vontade, sendo [justamente] para atender a esta razão – que o livre arbítrio não existe em Deus tal como existe nas criaturas – que Jerónimo parece excluir de Deus o livre arbítrio». Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 25, 1-2, *op. cit.*, pp. 241-242.

[304] Pedro Lombardo trata especificamente do livre arbítrio na distinção 25 deste segundo livro, na qual considera as seguintes questões: «Da definição do livre arbítrio segundo os filósofos» (capítulo 1); «de que modo se aceita em Deus o livre arbítrio» (capítulo 2); «que os anjos e os santos têm livre arbítrio» (capítulo 3); «que o livre arbítrio será mais livre quando não se puder pecar» (capítulo 4); «da diferença entre a liberdade de arbítrio segundo os diversos tempos», isto é, segundo as diversas situações históricas dos homens perante o pecado (capítulo 5); «dos quatro estados do livre arbítrio» (capítulo 6); «da corrupção do livre arbítrio pelo pecado» (capítulo 7); «dos três modos da liberdade do arbítrio: da necessidade, do pecado e da miséria» (capítulo 8); e «da liberdade enquanto é da graça e enquanto é da natureza» (capítulo 9). Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 25, 1-9 *op. cit.*, pp. 240-245. Além disso, o livre arbítrio é ainda pontualmente considerado em alguns capítulos de várias distinções deste mesmo segundo livro, nomeadamente: no capítulo 2 da distinção 3, no qual Lombardo pergunta «se todos os anjos foram iguais em essência, sabedoria e liberdade de arbítrio» (cf. *Idem*, *ibidem*, II, 3, 2, *op. cit.*, p. 179); no capítulo 2 da distinção 5, no qual «trata brevemente do livre arbítrio» nos anjos (cf. *Idem*, *ibidem*, II, 5, 2, *op. cit.*, p. 184); no capítulo 2 da distinção 7, no qual considera a diferença entre o livre arbítrio dos anjos bons e dos maus (cf. *Idem*, *ibidem*, II, 7, 2, *op. cit.*, p. 188); no capítulo 3 da mesma distinção, no qual explica que «os anjos bons, depois da confirmação, têm um arbítrio mais livre do que antes» (cf. *Idem*, *ibidem*, II, 7, 3, *op. cit.*, pp. 188-189); no capítulo 3 da distinção 24, no qual trata «do livre arbítrio» propriamente dito; (cf. *Idem*, *ibidem*, II, 24, 3, *op. cit.*, pp. 236-237); e no capítulo 7 da distinção 26, no qual pergunta «se o homem, por meio do livre arbítrio, realiza o bem sem a [ajuda da] graça». Cf. *Idem*, *ibidem*, II, 26, 7, *op. cit.*, p. 250.

[305] São João Damasceno, com efeito, no tratado *Sobre a fé ortodoxa*, não trata o pecado em si

Não há aqui, no entanto, qualquer tipo de divergência grave, mas um aprofundamento coerente dos princípios orientadores que são comuns a estas duas obras, segundo o qual, na verdade, nos *Quatro livros das sentenças* mais claramente se acentua a separação ontológica entre o Criador e as criaturas e a dependência radical do livre arbítrio do ser humano em relação à vontade e à inteligência de Deus. Como diz Lombardo, com efeito, os homens, tal como os anjos[306], foram criados com uma natureza livre, não estando essencialmente determinados a escolher de um modo necessário nem o bem nem o mal[307]. «O livre arbítrio [, contudo,] é corrompido e diminuído pelo pecado»[308], sendo que «a vontade que naturalmente se dá no homem não tem força para erguer-se eficazmente para o bem – querendo ou realizando a obra

mesmo, mas apenas incidentalmente, nomeadamente no segundo livro, nos capítulos «sobre o diabo e os demónios» (capítulo 4), «sobre o paraíso» (capítulo 11) e «sobre o homem» (capítulo 12). Cf. João Damasceno, *De orthodoxa fide*, II, 4; 11; e 12; *op. cit.*, pp. 79-81; 116-122; e 122-130. Pedro Lombardo, pelo contrário, nos Quatro livros das sentenças, medita longamente sobre o pecado, sendo nele que, de algum modo, centra a sua investigação sobre o homem. No segundo livro, com efeito, depois de considerar o ato divino da criação (distinção 1), os anjos (distinções 2-11) – onde considera já várias questões relacionadas com o pecado – e a obra dos seis dias (distinções 12-15), começa a sua investigação sobre o homem. Trata primeiro da criação do homem (distinção 16) e da alma (distinção 17), logo seguidas da formação da mulher (distinção 18), perguntando então como seria esse primeiro estado do homem antes do pecado (distinção 19) e qual seria o modo de procriação dos filhos se os nossos primeiros pais não tivessem pecado (distinção 20). Explica depois como a inveja levou o diabo a aproximar-se do homem para o tentar (distinção 21), a origem daquele primeiro pecado (distinção 22) e a razão pela qual Deus permitiu que o homem fosse tentado, sabendo que ele sucumbiria à tentação (distinção 22). Trata a seguir da graça e do poder dados ao homem antes do pecado (distinção 24), sendo justamente nesse contexto que disserta sobre o livre arbítrio (distinção 25). Considera depois a graça operante e a cooperante (distinção 26), a relação entre a vontade e a graça (distinção 27), a heresia pelagiana (distinção 28) e a necessidade que o homem tinha da graça antes do pecado (distinção 29). Explica então que, através de Adão, o pecado e a pena foram transmitidos à posteridade (distinção 30), mostrando como é que o pecado original foi transmitido dos pais para aos filhos (distinção 31). Considera ainda de que modo se renuncia ao pecado original pelo batismo (distinção 32) e pergunta se as crianças carregam os pecados de todos aqueles que as precedem, tal como carregam o de Adão (distinção 33). Trata a seguir do pecado atual, inquirindo a sua origem e a sua causa (distinção 34), investigando então o que é o pecado (distinção 35), a relação entre o pecado e a pena (distinção 36) e entre Deus e os atos maus (distinção 37). Pergunta depois qual é o fim da vontade humana (distinção 38) e de que modo esta se relaciona com o pecado (distinção 39), questionando ainda se todos os atos se devem pensar em relação ao seu fim, dizendo-se, por isso, bons ou maus (distinção 40), se todas as intenções e ações daqueles que carecem de fé são más (distinção 41) e quais são as diferentes vontades e ações más (distinção 42). Finalmente, conclui este segundo livro com as questões do pecado contra o espírito santo (distinção 43) e da origem da potência para pecar, nomeadamente perguntando se esta provém de Deus, ou do homem (distinção 44). Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 1-44 *op. cit.*, pp. 165-305.

[306] Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 5, 2, *op. cit.*, p. 184.

[307] Cf. Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 25, 8, *op. cit.*, pp. 243-245.

[308] Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 25, 8, *op. cit.*, p. 245.

–, a não ser que seja libertada e ajudada pela graça: libertada precisamente para que queira; e ajudada para que realize a obra»[309].

Daqui resulta, portanto, uma desvalorização inevitável das forças naturais do livre arbítrio, o qual, paradoxalmente, porém, por via da maior importância dada por Pedro Lombardo à meditação sobre o pecado na economia geral da sua obra, ganhará uma importância tópica crescente nos escritos escolásticos de teologia. É justamente neste contexto, aliás, que se deve compreender a *Suma teológica*, de São Tomás, a qual, mantendo ainda a mesma ordem que informa as obras de Damasceno e de Lombardo, ao abrir-se mais amplamente à reflexão sobre a atividade humana – e, consequentemente, sobre o livre arbítrio –, irá alterar-lhes profundamente a divisão.

A importância que os *Quatro livros das sentenças* têm no pensamento e na obra de São Tomás, na verdade, não pode de nenhum modo ser negada, como bem mostra o facto de ele lhes ter dedicado a maior parte dos primeiros quinze anos da sua formação universitária. Entre 1244 e 1245, com efeito, durante a reclusão que lhe foi imposta pela mãe e pelos irmãos no castelo de Roccasseca, São Tomás estuda afincadamente, de acordo com o programa dos dominicanos que esperava iniciar em Paris, a *Bíblia* e os *Quatro livros das sentenças*. Entre 1246 e 1249, já no seio da sua Ordem, volta a aprender, em Paris, a *Bíblia* e os *Quatro livros das sentenças*. Entre 1249 e 1252, agora enquanto cursor, lê e comenta, em Colónia, a *Bíblia* e os *Quatro livros das sentenças*. Entre 1253 e 1256, por fim, volta a ensinar, em Paris, a *Bíblia* e os *Quatro livros das sentenças*, sendo nesta altura que começa a compor o seu *Escrito sobre as "Sentenças" do mestre Pedro Lombardo*, que completa em 1259, no qual, em conjunto com a reorganização e o rigor impostos pelo estudo das obras de Aristóteles, transparece já a originalidade do seu próprio pensamento[310].

Não pode haver dúvidas, portanto, quanto à influência da obra de Pedro Lombardo no pensamento e na obra de São Tomás. Isto não significa, porém, que ele não lhe reconheça defeitos e limitações, aliás muitíssimo aumentados nos longos e prolixos comentários com que alguns autores procuraram explicar aquela obra. «Na verdade, é por considerar que os noviços da sagrada doutrina são impedidos por um grande número de dificuldades ao lerem as coisas que foram escritas por diversos autores[311] – em parte, sem

[309] Pedro Lombardo, *Sententiarum libri quatuor*, II, 25, 9, *op. cit.*, p. 245.

[310] No *Escrito sobre as "Sentenças" do mestre Pedro Lombardo*, com efeito, São Tomás «renova por completo a maneira de comentar a obra consagrada de Pedro Lombardo. Até ele, reproduz-se servilmente a prosa do Mestre das *Sentenças* e juntam-se-lhe glosas insignificantes, mais ou menos idênticas. Pelo contrário, agora, as glosas adquirem a máxima importância, tomam o primeiro plano e, não só pela sua ordenação sistemática, mas também pelos argumentos desconhecidos que apresentam, trazem aos estudantes matéria preciosa de esclarecimento e de progresso». João Ameal, *São Tomás de Aquino*, Porto, Ed. Livraria Tavares Martins, 1947, p. 67.

[311] «Como sugere, com acerto, Sheeban (*Handbuch der Katholischen Dogmatik*, tomo I, pág.

dúvida, por causa da multiplicação de questões, artigos e argumentos inúteis; em parte, também, porque aquelas coisas que são necessárias para saber determinadas matérias não são ensinadas segundo a ordem da disciplina, mas segundo o que era requerido pela exposição dos livros, ou segundo o que se apresentava como pretexto para disputar; e, em parte, porque a sua frequente repetição produzia nas almas dos ouvintes fastídio e confusão –, [que São Tomás irá escrever a *Suma teológica*, na qual] (…) tenta breve e claramente apresentar, tanto quanto a matéria o permite, aquelas coisas que pertencem à teologia»[312].

Ora, de acordo com São Tomás, o principal propósito da sagrada doutrina, quando bem compreendida dentro dos limites que lhe são próprios[313], «é levar até ao conhecimento de Deus, não só enquanto é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim de todas as coisas, e especialmente da criatura racional (…). Ao pretendermos expor esta doutrina, [portanto,] trataremos, em primeiro lugar, de Deus; em segundo lugar, do movimento da criatura racional para Deus; e, em terceiro lugar, de Cristo, o qual, enquanto homem, é para nós o caminho pelo qual tendemos para Deus»[314]. São estas, com efeito, as três partes principais da *Suma teológica*, com as quais São Tomás divide, de um modo geral, a exposição da sagrada doutrina.

«A consideração sobre Deus [, a que corresponde a primeira parte da obra, também] será tripartida: em primeiro lugar, na verdade, consideraremos aquelas coisas que pertencem à essência divina; em segundo lugar, aquelas que pertencem à distinção das pessoas [divinas]; e, em terceiro lugar, aquelas que pertencem à processão das criaturas do próprio Deus»[315], nomeadamente: a criação de todas as coisas; a distinção das criaturas e a sua especial relação com Deus, em particular os anjos, o mundo e o homem; e a conservação e o governo de todas as coisas da natureza[316]. Tudo isto é meditado na primeira parte da *Suma*.

Tendo tratado «de Deus e daquelas coisas que procederam da vontade divina, falta agora [– diz São Tomás –] que consideremos a sua imagem, isto é, o homem, enquanto ele próprio é o princípio das suas obras e tem um certo livre arbítrio e poder para realizá-las»[317]. É justamente esta a matéria

---

430), é em certos comentários prolixos e demasiado longos às *Sentenças* de Pedro Lombardo e, sobretudo, na volumosa e indigesta *Summa theologica* de Alexandre de Hales que o Doutor Angélico pensa ao fazer estas alusões. Concorda inteiramente com tal maneira de ver Parthenius Minges, num trabalho publicado em *Franziskanische Studien* (tomo II, 1916, pág. 75), sob o título de *Abhängigkeitsverhältnis Zwischen der Summa Alezanders Hales un dem hl. Thomas von Aquin*». João Ameal, *São Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 89.

[312] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, proémio, *op. cit.*, vol. 1, p. 1.

[313] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 1, proémio, *op. cit.*, vol. 1, p. 2.

[314] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 2, proémio, *op. cit.*, vol. 1, p. 14.

[315] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 2, proémio, *op. cit.*, vol. 1, p. 14.

[316] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 44, proémio, *op. cit.*, vol. 1, p. 360.

[317] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia IIae, proémio, *op. cit.*, vol. 2, p. 350.

de que trata a segunda parte da *Suma*, a qual se divide, por sua vez, em duas partes: a primeira parte da segunda parte, que «considera, de um modo geral, as virtudes e os vícios e outras coisas pertencentes à matéria moral; (…) [e a segunda parte da segunda parte, que] considera cada uma daquelas coisas em especial, pois que os discursos gerais, nas matérias morais, são menos úteis, pelo facto de que as ações incidem sobre as coisas particulares»[318].

Por último, «é necessário, para a conclusão de todos os assuntos teológicos, que, depois da consideração do último fim da vida humana e das virtudes e dos vícios, procedamos à consideração do próprio salvador de todas as pessoas e dos benefícios por ele prestados ao género humano, acerca do que ocorre considerar-se, em primeiro lugar, o próprio salvador; em segundo lugar, os seus sacramentos, por meio dos quais alcançamos a salvação; e, em terceiro lugar, o fim da vida imortal, ao qual chegamos por meio dele próprio, ao ressuscitarmos»[319]. A tudo isto corresponde a terceira e última parte da *Suma teológica* de São Tomás.

A obra, escrita entre 1266 e 1273, ficou, como é sabido, inacabada. É fácil ver, no entanto, que, apesar da tentativa de proceder a uma divisão nova e, sempre que possível, tripartida das matérias, a sua ordem é ainda a mesma que preside às obras de Damasceno e de Lombardo. A primeira parte, com efeito, corresponde, em grande medida, aos dois primeiros livros dos tratados *Da fé ortodoxa* e das *Sentenças*, correspondendo a terceira parte, também em larguíssima medida, aos terceiro e quarto livros daqueles tratados. A segunda parte, portanto, embora dirigindo, de um modo que foi historicamente decisivo, a atenção meditativa do ser para a atividade própria da natureza humana (no que justamente consiste a grande novidade desta obra), nasce obrigada ao esquema escolástico lombardino, segundo o qual a realidade se compreende interiormente a partir de um religioso provir e regressar a Deus.

É este o caminho que irá ser seguido e aprofundado pelos tomistas. É preciso dizer, no entanto, que Molina, neste sentido, não é tomista. Se repararmos uma vez mais nas questões da *Suma teológica* que constituem o princípio material da *Concórdia*, com efeito, veremos agora de um modo mais claro que elas tratam justamente dos fundamentos da atividade própria da natureza humana, isto é, da liberdade e dos pré-requisitos necessários à ação, nomeadamente a moção de Deus e a sua influência natural e sobrenatural na ação da criatura livre.

Molina não procede, porém, a um mero aprofundamento da novidade presente na segunda parte da *Suma teológica*, de São Tomás, mas ao seu questionamento radical e sistemático, por meio do qual irá retirá-la e desarticulá-la do quadro mental a que, naquela obra, estava obrigada. É justamente isto que explica não só a decisão de tratar todas aquelas questões em conjunto

[318] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, IIa IIae, proémio, *op. cit.*, vol. 4, p. 1.
[319] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, IIIa, proémio, *op. cit.*, vol. 6, p. 1.

(nomeadamente a liberdade, o concurso geral de Deus, a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas), mas também – e sobretudo – o lugar desde o primeiro momento escolhido para fazê-lo (nomeadamente aquela parte da primeira parte da *Suma* que considera Deus em si mesmo).

São Tomás, como vimos, trata todas estas questões de um modo diverso e disperso na *Suma*, de acordo com o mesmo esquema que Pedro Lombardo usa nas *Sentenças*. Trata, com efeito, da presciência, da providência, da predestinação e da reprovação divinas naquela parte da primeira parte que considera Deus em si mesmo (a qual corresponde, portanto, ao primeiro livro das *Sentenças*), tratando depois do livre arbítrio naqueloutra parte da primeira parte que considera as coisas enquanto procedem de Deus (a qual corresponde, portanto, ao segundo livro das *Sentenças*). Quanto às questões sobre o concurso geral de Deus e sobre a graça – que são acrescentadas por Molina aos comentários do artigo que trata da presciência divina –, embora constituam uma novidade em relação aos *Quatro livros das sentenças*, em nada alteram o esquema escolástico lombardino que formalmente subjaz a toda a obra, sendo tratadas, a primeira, nas questões 103 a 105 da primeira parte da *Suma* e, a segunda, nas questões 109 a 114 da primeira parte da segunda parte.

Deste modo, apesar da sua inegável novidade e de uma evidente revalorização da atividade própria da natureza humana, a *Suma Teológica* opera ainda, de um modo muito claro, num quadro mental propriamente medieval, o qual assume, como ponto de partida de toda a meditação sobre o ser, uma separação ontológica entre o Criador e a criatura e uma dependência radical do livre arbítrio do ser humano em relação à vontade e à inteligência de Deus – ou, como passará a dizer-se em ambiente aristotélico, da ação da causa segunda livre em relação à ação da causa primeira.

Ora, Molina, na *Concórdia*, assume um questionamento radicalmente novo do ser. Vejamos, nesse sentido, aquilo que ele nos diz logo no início da primeira disputa: «Há uma matéria que sempre causou aos homens não poucas dificuldades, [a saber,] qual a razão pela qual a liberdade do nosso arbítrio e a contingência das coisas futuras [que podem acontecer] num ou noutro sentido podem ser coerentes e consentâneas com a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas. Conscientes da nossa fraqueza, mas confiantes na força divina, iremos explicá-la, neste lugar[320], no que diz respeito à presciência e, mais abaixo, nas questões 22 e 23, no que diz respeito à providência, à predestinação e à reprovação. Antes de tudo, porém, deve estabelecer-se que existe em nós liberdade de arbítrio; e qual e quanta liberdade de arbítrio temos; e que existem muitas coisas futuras contingentes

[320] Molina comenta aqui o artigo 13.º da questão 14 da primeira parte da *Suma teológica*, de São Tomás.

[que podem acontecer] num ou noutro sentido; e como se constitui a raiz dessa contingência; para podermos, por fim, mostrar e explicar a mútua coerência e o consenso de todas estas coisas, primeiro, com a divina presciência, neste mesmo lugar, e, depois, com a divina providência, predestinação e reprovação, nas questões 22 e 23.

[Na verdade,] ainda que São Tomás, conforme o uso, dispute mais abaixo, na questão 83, sobre o livre arbítrio, é necessário, contudo, que neste lugar digamos algumas coisas sobre esta matéria, tanto porque não estendemos estes comentários à primeira parte [da *Suma*] continuamente até àquela questão, como também – e sobretudo – porque este lugar é o oportuno, e se não resolvermos primeiro algumas dificuldades acerca do nosso livre arbítrio não poderão conhecer-se plenamente aquelas coisas que dizem respeito a este lugar. As restantes questões sobre o livre arbítrio, contudo, reservá-las-emos mais comodamente para [os nossos comentários sobre] a primeira parte da segunda parte.

O leitor verá com bons olhos, [além disso,] que aqui tenhamos misturado algumas coisas sobre a graça, expondo-as com poucas palavras, na medida em que tal pareça ser o bastante para este lugar. Na verdade, o admirável consenso do livre arbítrio com a graça, a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação [divinas] faz com que estejam de tal maneira unidos que dificilmente pode atingir-se e explicar-se uma coisa sem as outras»[321].

Para Molina, portanto, estas coisas estão de tal maneira unidas que não pode perceber-se e explicar-se uma sem as outras. Mais: se não resolvermos primeiro algumas dificuldades acerca do nosso livre arbítrio não poderão plenamente conhecer-se aquelas coisas que são tratadas neste lugar. Poderá sempre alguém dizer, contudo, que também Damasceno trata todas estas questões em conjunto. Mais: que, apesar do muitíssimo maior destaque que é evidentemente dado na *Concórdia* à liberdade do nosso arbítrio e à contingência das coisas futuras que podem acontecer num ou noutro sentido, também no tratado *Sobre a fé ortodoxa* a explicação do livre arbítrio do ser humano precede a explicação da presciência, da providência, da predestinação e da reprovação divinas. Ficará sempre por explicar, no entanto, porque é que Molina decidiu tratar todas estas questões, incluindo a liberdade do arbítrio humano, precisamente «neste lugar», expressão que, nestes três primeiros parágrafos, refere nada menos que seis vezes.

A expressão «este lugar», com efeito, refere-se aqui aos artigos que tratam a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas naquela parte da primeira parte da *Suma* que considera Deus em si mesmo. Todas estas questões, com efeito, embora pressuponham a existência concreta das criaturas com as quais a ação de Deus, na realidade, se compõe e se conforma, são aqui consideradas do ponto de vista da eternidade com que Deus

[321] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 1-2, *op. cit.*, p. 5.

conhece e quer todas as coisas. Não deixa de ser extraordinário, portanto, que Molina, partindo do contexto material da *Suma teológica*, de São Tomás, trate a liberdade do arbítrio humano conjuntamente com a presciência, a providência, a predestinação e a reprovação divinas precisamente naquele lugar em que se consideram todas estas coisas enquanto existem eternamente em Deus – ou, como logo a seguir dirá, «enquanto preexistem em ato nas próprias coisas»[322]. Na verdade, não é possível elevar mais a liberdade, enquanto fundamento da atividade própria da natureza humana, do que colocá-la, como faz Molina, lado a lado com os fundamentos divinos dessa mesma atividade.

«Nesse sentido [– continua –], o único argumento que devemos aprovar e abraçar na conciliação do livre arbítrio com as outras coisas já mencionadas será aquele que (postas também a eterna presciência, providência, predestinação e reprovação de Deus, tal como, na realidade, preexistem em ato) não acarrete nenhum prejuízo para nenhuma daquelas seis coisas, argumento esse que deverá ser posto diante dos nossos olhos como a pedra de toque por meio da qual deverá examinar-se quanta verdade ou falsidade contém a razão que cada um alega. Como veremos, com efeito, não é menos certo pelas *Sagradas Escrituras*, nem deve afirmar-se com fé menos firme, que a presciência, a providência, a predestinação, a reprovação ou a graça divinas não impedem que, na realidade, em nós exista liberdade de arbítrio, do que [afirmar-se], como também é manifesto pelas *Escrituras*, [que] a presciência, a providência e a predestinação divinas existem e que a graça nos é necessária para conseguir a amizade com Deus e para alcançar a vida eterna»[323].

Para Molina, portanto, a doutrina de São Tomás segundo a qual Deus age sobre as causas segundas de tal maneira que estas, no exercício da operação que lhes é própria, são ordenadas conforme a Sua inteligência e dispostas conforme a Sua vontade, é muito difícil de entender, no que diz respeito à conciliação do livre arbítrio com o concurso geral de Deus[324], e parece excessivamente dura, no que diz respeito à conciliação do livre arbítrio com a predestinação e com a graça[325]. Segundo Molina, com efeito, Deus age com as causas segundas – seja através do seu concurso geral, seja através dos seus auxílios particulares, ou da graça – na produção das suas operações, ou efeitos, dos quais são ambos, portanto, imediata e parcialmente a causa[326].

---

[322] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 3, *op. cit.*, p. 5.

[323] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 1, 3, *op. cit.*, pp. 5-6.

[324] Cf. Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 26, 2, *op. cit.*, p. 164.

[325] Cf. Luís de Molina, *Concordia…*, 23, 4-5, 1, 6, 22-23, *op. cit.*, pp. 497-498.

[326] Cf. Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 26, 5, *op. cit.*, pp. 165-166, no que diz respeito à conciliação do livre arbítrio com o concurso geral de Deus; e *Idem, ibidem*, 14, 13, 37, 2, *op. cit.*, p. 225, no que diz respeito à conciliação do livre arbítrio com os auxílios particulares de Deus, ou com a graça.

Deste modo, contra a imagem do artífice (Deus) que, através de um machado (seres humanos), produz na madeira um objeto (realidade física e temporal) que previamente concebera na inteligência[327], ou que, conforme a sua vontade, dispõe diferentemente as pedras (seres humanos) com as quais vai construindo um muro[328] (realidade moral e espiritual), imagem essa com que São Tomás ilustra a relação entre Deus e os homens, Molina propõe, na *Concórdia*, a imagem de uma embarcação que é imediata e parcialmente empurrada por ambos. É certo, com efeito, seja nas ações naturais, seja nas sobrenaturais, «que todo o efeito provém quer de Deus quer das causas segundas. Contudo, não provém nem de Deus nem das causas segundas como de uma causa total, mas como de parte de uma causa que ao mesmo tempo exige o concurso e o influxo da outra, do mesmo modo que, quando dois empurram uma embarcação, todo o movimento procede de cada um daqueles que a empurra, mas não como causa total do movimento, na medida em que qualquer um deles produz simultaneamente com o outro todas e cada uma das partes desse movimento»[329].

É claro que isto obrigará a múltiplas explicações por parte de Molina, cuja doutrina será acusada por muitos de exaltar demasiado a liberdade humana e, nesse sentido, será até considerada por alguns como herética, nomeadamente pelagiana, quase pelagiana, ou semipelagiana. O que aqui queremos sobretudo assinalar, porém, é a rutura que a *Concórdia* estabelece com o pensamento medieval, de um modo geral, e com o de São Tomás, em particular, por via desta afirmação da liberdade como fundamento radical do ser, que assim se reconhece, a partir do encontro com o outro, instaurador de si mesmo e do mundo.

É este o núcleo doutrinal da *Concórdia*, em virtude do qual se compreendeu de um modo absolutamente novo a relação que natural e sobrenaturalmente se estabelece entre os seres (nomeadamente a relação de Deus com os homens, dos homens entre si e dos homens com as coisas) e entre as suas faculdades (nomeadamente a relação da inteligência com a vontade e da alma com o corpo). Estabelecida esta rutura, porém, fica por determinar a sua

---

[327] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 105, 5, resp., *op. cit.*, vol. 2, pp. 248-249.

[328] Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia, 23, 5, ad 3, *op. cit.*, vol. 1, pp. 207-208.

[329] Luís de Molina, *Concordia…*, 14, 13, 26, 15, *op. cit.*, p. 170. Molina propõe duas vezes esta imagem na Concórdia. Primeiro, nesta mesma disputa, na qual questiona «se o concurso geral de Deus é um influxo nas causas [segundas], que agem como se fossem primeiro movidas por ele, ou [é um influxo] imediato com elas nas suas ações e efeitos naturais». *Idem, ibidem*, 14, 13, 26, *op. cit.*, p. 164. Depois, no membro 6 da primeira disputa dos comentários aos artigos 4.º e 5.º da questão 23, no qual, após criticar a doutrina de São Tomás de Aquino sobre a predestinação, diz: «Deste modo, quando dois empurram uma embarcação, não há nada nesta tração e movimento que proceda de um daqueles que a empurra e não simultaneamente do outro, ainda que todo o próprio movimento e toda a ação, na medida em que se consideram enquanto precisamente emanam de um, se digam influxo daquele, e na medida em que se consideram enquanto precisamente procedem do outro, se digam influxo do outro». *Idem, ibidem*, 23, 4-5, 1, 6, 14, *op. cit.*, p. 492.

origem e o seu futuro, nomeadamente a originalidade do ser ibérico (relativamente à qual será depois preciso determinar a originalidade específica do ser português) e a universalidade da sua proposta. Para tal, é fundamental redescobrir as doutrinas da segunda escolástica, muito especialmente as de Luís de Molina e de Francisco Suárez, no contexto da discussão jurídica, filosófica e teológica que atravessou todo o século XVI ibérico em torno da questão da humanidade das gentes do novo mundo, tarefa que merece bem o esforço de uma geração inteira de pensadores dedicados à filosofia portuguesa.

3.3. Luís de Molina e Francisco Suárez: da polémica sobre a predestinação à unidade dos seus pensamentos

Gonçalo Pistacchini Moita

1. O pensamento da segunda escolástica ibérica está envolto, desde a sua origem, num conjunto de polémicas, com as quais se tem propositadamente escondido e esquecido a sua própria unidade. Sobre todas, ficaram conhecidas a «polémica dos naturais», especialmente debatida entre João Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu de las Casas, a qual culminou numa junta ordenada pelo imperador, em Valhadolide (1550-1551), e a «polémica dos auxílios», principalmente disputada entre Domingos Báñez e Luís de Molina, a qual culminou numa congregação ordenada pelo papa, em Roma (1598-1607). É neste contexto que vou analisar a polémica que opõe as doutrinas de Luís de Molina e de Francisco Suárez sobre a predestinação eterna de Deus, a partir da qual se tem desatendido a unidade – aliás, evidente – dos seus pensamentos.

2. Começarei por resumir (tanto quanto é possível resumi-la) a doutrina de Molina sobre a predestinação, com a qual conclui o tratado sobre a *Concórdia do livre arbítrio com os dons da graça, divina presciência, providência, predestinação e reprovação*, publicado pela primeira vez em Lisboa, em 1588. Aí, ao comentar os artigos quarto e quinto da questão vinte e três da primeira parte da *Suma teológica* de São Tomás de Aquino, no membro onze da primeira disputa, depois de uma longa exposição dos fundamentos da sua doutrina e antes de uma também longa defesa e explicação da mesma, Molina estabelece a sua sentença por meio das dez conclusões que a seguir abreviadamente se apresentam.

Primeira conclusão: O plano da ordem e dos meios com os quais Deus previu, por ciência natural e média (que é aquela que está entre a ciência livre e a puramente natural), que uma criatura dotada de intelecto está ordenada para alcançar a vida eterna, juntamente com o propósito, ou a determinação,

da divina vontade de, pela sua parte, mandar executar este plano, é a predestinação da criatura[330].

Segunda conclusão: Ainda que o adulto que assim foi predestinado alcance com certeza (isto é, sem qualquer engano por parte de Deus) a vida eterna, esta certeza, contudo, não procede dos meios nem do efeito da predestinação, mas da divina presciência, por meio da qual Deus, pela elevação e perfeição ilimitada do seu intelecto, conhece com certeza, para além daquilo que a natureza das coisas contém, que o predestinado, em virtude da sua liberdade, cooperará por meio do seu arbítrio de tal maneira que, com esses mesmos meios, deve realmente alcançar a vida eterna, ainda que, se quisesse, contudo, poderia realmente agir de tal modo que nem estes meios e este efeito da predestinação realmente existissem, nem ele mesmo alcançasse a vida eterna[331].

Terceira conclusão: Do mesmo modo, a certeza de que as crianças predestinadas vão alcançar a vida eterna não procede da certeza dos meios ou do efeito da predestinação – que, em si mesmo, não é algo que há de ser com certeza –, mas da certeza da divina presciência, pela qual Deus, em virtude da elevação do seu intelecto, conhece com certeza que vai acontecer algo que em si mesmo é incerto e pode não acontecer[332].

Quarta conclusão: A predestinação do adulto, no que diz respeito ao seu efeito íntegro, não tem qualquer causa da parte do próprio predestinado, mas deve toda ela reconduzir-se, enquanto causa, à vontade de Deus que misericordiosamente predestina.

Sob o efeito íntegro da predestinação compreendemos não só todos os efeitos sobrenaturais da ordem da graça, desde a primeira vocação interna para a fé até à consecução da vida eterna, mas também todos os outros meios com os quais se ajuda e se conduz o adulto para a vida eterna, como sejam a vocação externa, ter nascido num tempo determinado, de uns pais e não de outros, com uma determinada compleição, etc., e, finalmente, ser colocado naquela parte da ordem das coisas e das circunstâncias na qual Deus prevê que alcançará livremente a vida eterna, em vez de uma outra parte desta mesma ordem, ou na mesma, mas com uma variação tal das circunstâncias que o resultado fosse o contrário, ou mesmo em qualquer outra das infinitas ordens que Deus pôde criar, na qual, se ali fosse posto, Deus preveria que ele se desviaria, pela sua própria liberdade, da felicidade sempiterna para a miséria extrema.

---

[330] Cf. Luís de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 2, Edição crítica de João Rabeneck, Oña-Madrid, Collegium Maximum Societatis Iesu y Sociedad Editorial «Sapientia», 1953, p. 539. Esta obra será daqui em diante referida apenas como *Concordia*. A tradução será sempre minha.

[331] Cf. Luís de Molina, *Concordia,* Ia, 23, 4-5, 1, 11, 3-5, *op. cit.*, pp. 539-541.

[332] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 6, *op. cit.*, pp. 541-542.

No predestinado, com efeito, não está a causa de todos estes efeitos. Pois o uso do livre arbítrio que pode atribuir-se-lhe aparece com posterioridade ao seu nascimento como predestinado, com uma compleição determinada, num momento determinado, de uns pais determinados e com muitas outras circunstâncias. Além disso, este uso não só aparece depois de ter sido colocado nesta ordem de coisas, mas também depois de ter alcançado nela o uso da razão. Portanto, o efeito íntegro da predestinação que pertence à ordem da graça não procede de qualquer causa da parte do adulto predestinado, mas deve reconduzir-se à livre vontade de Deus, enquanto causa. Nesta conclusão coincidimos com São Tomás, cujo parecer é o mais comum entre os escolásticos[333].

Quinta conclusão: A predestinação das crianças, no que diz respeito ao seu efeito íntegro, não tem uma causa, ou razão, da parte delas, devendo todo ele reconduzir-se à vontade de Deus, enquanto causa. Com efeito, se Deus não tivesse estabelecido os remédios contra o pecado original e contra os pecados atuais, nenhuma delas teria podido alcançar a beatitude.

Para que se entenda melhor tudo o que dissemos até aqui e seja mais compreensível o que vamos ainda acrescentar, devemos recordar que a predestinação eterna de Deus se perfaz e se completa como predestinação pelo ato eterno e livre da vontade divina com o qual Deus, pela sua parte, decide conferir ao adulto os meios com os quais previa que ele, em virtude da sua liberdade, alcançará a vida eterna (embora pudesse, se quisesse, afastar-se dela) e com o qual Deus decide também conferir às crianças os meios com os quais previa que estas, com dependência de outros, como já explicámos, alcançarão a vida eterna (embora possam, em virtude da liberdade de outros, nem nascer, nem alcançá-la). Contudo, esta mesma predestinação pressupõe e inclui, por parte do intelecto divino, o conhecimento (em parte, por ciência puramente natural e, em parte, por ciência média, que é aquela que se encontra entre a ciência livre e a puramente natural) não só de que uns e outros, com esses meios, podem alcançar a vida eterna, mas também de que realmente a alcançarão, vendo-o Deus, graças à elevação e eminência do seu intelecto, na essência e nos arbítrios das criaturas, para além daquilo que a própria natureza destas coisas contém. Pois a predestinação é o plano divino da ordem ou dos meios com os quais Deus previu que estas ou aquelas criaturas dotadas de intelecto estão ordenadas para alcançar a vida eterna, juntamente com o propósito de mandar executar essa ordem, por si mesmo, ou com a intervenção de causas segundas.

Deste modo, portanto, posto que, de todas as coisas que a predestinação eterna de Deus inclui na sua razão formal, só o propósito da vontade, pelo qual ultimamente se completa enquanto predestinação, é livre em Deus (porquanto o plano dos meios e a previsão de que, se forem concedidos às

[333] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 7-16, *op. cit.*, pp. 542-547.

criaturas dotadas de intelecto, estas alcançarão realmente a vida eterna não são livres em Deus, mas antecedem todo o ato livre da divina vontade), por isso é que – dizíamos –, quando os doutores questionam se a predestinação tem alguma causa, razão, ou condição, da parte do predestinado, pela qual tenha sido predestinado por Deus, apenas pretendem debater se o ato da vontade divina com o qual Deus quis conferir ao predestinado os meios através dos quais alcançará a vida eterna tem, por parte do arbítrio deste, alguma causa, razão ou condição pela qual uns, ou uns em vez de outros, sejam queridos, ou se, pelo contrário, nada disto acontece, devendo antes reconduzir-se tudo inteiramente à vontade livre e misericordiosa de Deus, pela qual, somente em virtude do seu beneplácito, quis que isto fosse desta maneira[334].

Uma vez estabelecido isto, apresentaremos a nossa sexta conclusão: Preexistindo em Deus, antes de todo o ato livre da sua vontade, o plano da ordem das coisas, dos auxílios e das circunstâncias, que, pela sua parte, elegeu, assim como das outras infinitas ordens que poderiam existir em virtude da sua omnipotência, e prevendo também o que haveria de acontecer em cada uma delas, em virtude da liberdade do arbítrio das criaturas, dada a hipótese de que Ele, pela sua parte, quisesse elegê-las, não se dá qualquer causa, razão, ou condição, também necessária, da parte do uso previsto do livre arbítrio dos próprios, ou de outros, pela qual Deus elegesse esta ordem antes que outra e de que, pela sua parte, determinasse mandá-la executar, nem de que consequentemente elegesse em Cristo uns antes que outros para a vida eterna e de que, por mediação de Cristo, decidisse conferir-lhes os meios através dos quais previa que eles, pela sua liberdade (ou pela liberdade de outros, no caso das crianças), alcançarão a vida eterna; pois esta previsão não é a razão pela qual Deus os predestinou, ou quis para eles os meios com os quais previu que eles alcançarão a vida eterna, ou pela qual quis estes meios para uns antes que para outros, devendo tudo isto atribuir-se unicamente à vontade livre e misericordiosa de Deus, que, somente por causa do seu beneplácito, o quis desta maneira.

Assim, portanto, dizemos que a presciência do uso do livre arbítrio dos predestinados, ou da sua livre cooperação futura com os dons e auxílios de Deus, de tal modo que alcancem a vida eterna nesta ordem de coisas que Deus decidiu criar, não foi a causa, razão, ou condição, pela qual uns foram predestinados, ou uns antes que outros, com uma predestinação genérica, ou pela qual os que são realmente predestinados foram predestinados com uma predestinação particular, como se, pela sua parte, Deus quisesse conferir-lhes esses mesmos meios que decidiu dar-lhes e através dos quais os predestinou porque previu que, em virtude da sua liberdade, eles cooperariam de tal maneira que, por este caminho, alcançariam a vida eterna; ou como se esta fosse a condição por causa de cuja existência, ou previsão, Deus tivesse feito

[334] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 17-19, *op. cit.*, pp. 547-549.

o que fez e sem a qual não o teria querido fazer; pelo contrário, somente por causa da sua livre vontade quis conferir-lhes aqueles meios através dos quais os predestinou. Com efeito, ainda que Deus não negue a nenhum adulto os auxílios necessários para a salvação, contudo, é unicamente pela sua livre vontade – e não em razão do uso previsto do livre arbítrio – que distribui os seus dons àqueles que quer, quando quer, na quantidade que quer e do modo que quer; e é por essa mesma livre vontade que desde a sua eternidade decidiu distribuí-los do modo que, no tempo, os distribuiu[335].

Sétima conclusão: Ainda que, da parte do predestinado, não se dê nenhuma razão, ou condição, da predestinação do adulto quanto ao ato da vontade divina pelo qual se completa o plano da predestinação, quer dizer, quanto ao propósito de conferir-lhe os meios com os quais Deus previu, pela elevação do seu intelecto, que, pela sua liberdade, ele alcançará a vida eterna, contudo, a presciência com a qual Deus o previu, antes desse ato, dada a hipótese de que, pela sua parte, quisesse conferir-lhe esses meios, dá-se em razão, ou condição, da parte do uso ou cooperação livre do predestinado, sem a qual aquela ciência não preexistiria em Deus, coisa que muitos não consideram devidamente.

Na verdade, a coisa que é o efeito íntegro da predestinação do adulto depende não só de que Deus, pela sua parte, queira prestar todos aqueles auxílios ao predestinado e cooperar nesse efeito, mas também da cooperação livre do arbítrio do predestinado, de tal maneira que, se o seu arbítrio, como pela sua liberdade pode fazer, não cooperasse, nada disto aconteceria na realidade. Ora, que o predestinado, de acordo com aquela hipótese, venha a cooperar dessa maneira, não é algo que há de ser porque Deus o previu como futuro a partir dessa mesma hipótese, mas, pelo contrário, é porque, a partir da liberdade de arbítrio, há de ser dessa maneira, que Deus o previu, tal como teria pré-conhecido que haveria de ser o contrário se, tal como pode, o contrário houvesse de ser, a partir da mesma hipótese, por via da mesma liberdade do adulto.

De aqui se segue que a condição sem a qual não preexistiria em Deus esta presciência é que o próprio adulto, num momento determinado do tempo, pela sua liberdade, venha a cooperar de tal maneira que alcançará a vida eterna por estes meios, apesar de que, se o quisesse, poderia cooperar de um modo contrário, e não alcançá-la, sem que de nenhuma maneira o impeça a vontade divina, que, pela sua parte, o ajudaria e cooperaria com ele[336].

Oitava conclusão: Tomando em particular a predestinação de qualquer adulto que, nas próprias coisas, tenha desde a eternidade realmente existido em Deus, da mesma maneira que na conclusão anterior explicámos que a razão, ou condição, sem a qual em Deus não existiria a predita presciência

[335] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 20, *op. cit.*, pp. 549-550.
[336] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 21, *op. cit.*, pp. 550-551.

é que o próprio adulto, pela sua liberdade e por meio do seu arbítrio, venha a cooperar de tal maneira que alcance a vida eterna, assim também depende disto que, do mesmo modo, tudo o resto que a mesma predestinação inclui, ou caiba na razão da predestinação, ou retenha somente uma razão de providência acerca dele para a beatitude.

Podemos confirmar, portanto, que da qualidade do uso previsto do livre arbítrio depende que um e o mesmo plano eterno de Deus prover a qualquer adulto, tanto se ele faz parte do grupo dos predestinados, como não, tenha para ele razão de predestinação, ou somente de providência com vista à sua beatitude, e isto tanto no que diz respeito aos anjos, como aos primeiros pais no estado de inocência, como aos restantes adultos.

Para bem se perceber tudo isto, temos que advertir o seguinte: Nós não colocamos toda a certeza da predestinação divina no decreto pelo qual Deus decide prover aquele que predestinava com os meios com que previu que, com a sua liberdade, ele alcançaria a vida eterna, nem no próprio plano de prover-lhe, mas na presciência pela qual o prevê, em razão da qual este decreto e esta providência obtêm razão de predestinação. Da mesma maneira que aquela presciência, ainda que tenha origem na elevação e perfeição do intelecto divino (pelos quais Deus conhece que algo que em si mesmo é incerto e duvidoso há de ser), depende, contudo, como condição sem a qual não existiria em Deus, de que o arbítrio criado, em razão da sua liberdade, venha a cooperar de tal modo que alcance a vida eterna (pois não é porque Deus o pré-conhece que ele há de ser, mas é em virtude da sua liberdade de arbítrio que ele há de ser – tal como poderia ser o contrário – e que Deus o conhece), assim também que esse decreto e essa providência tivessem obtido razão de predestinação depende, como condição sem a qual não teriam razão de predestinação, de que o arbítrio, pela sua liberdade, venha a cooperar deste modo, e de que Deus, pela elevação do seu intelecto, o preveja como certo. Assim conciliamos facilmente a liberdade do nosso arbítrio tanto com a divina presciência como com a divina predestinação dos adultos.

Na verdade, perguntar se, preexistindo em Deus (como realmente existe antes de todo o ato livre da sua vontade) aquela presciência pleníssima da qualidade do uso futuro do livre arbítrio em qualquer uma das ordens de coisas futuras, a predestinação eterna de Deus, neste sentido, se produziria, por parte da divina vontade, segundo a presciência do uso futuro do livre arbítrio (como se, em vista desta qualidade, ou por causa desta qualidade do uso previsto, Deus estabeleceria ou distribuiria de um ou de outro modo os seus auxílios e dons, ou predestinaria uns antes que outros), difere muitíssimo de perguntar se aquela presciência (da qual depende que o resto que se considera da parte do intelecto e da vontade divina tenha razão de predestinação, ou somente de providência para a beatitude) se dá por alguma razão, ou melhor, condição, por parte da qualidade do uso futuro do livre arbítrio, sem a qual não preexistisse em Deus, como se, ainda que a predestinação não

se produzisse por causa da presciência da qualidade do uso previsto, também não se produziria, contudo, sem esta presciência; e como se a razão da qualidade do uso futuro do arbítrio fosse considerada não certamente como se fosse a medida, ou uma espécie de medida, dos dons de Deus (nem mesmo como condição pela qual fossem previstos os dons que haveriam de conferir-se e pela qual fossem previstos os que não haveriam de denegar-se), mas enquanto dela, de certo modo, dependia que o adulto, no tempo, com estes ou com aqueles auxílios e dons em particular, alcançasse ou não alcançasse a vida eterna, tal como também dependia que a vontade de ajudá-lo e de provê-lo com estes auxílios e dons tivesse razão de predestinação, ou somente de providência para a beatitude.

A primeira destas duas questões é aquela que os antigos padres e os doutores escolásticos discutiram até aos nossos dias. Relativamente a ela, juntamente com Agostinho, São Tomás e outros, afirmamos que a predestinação não se produz segundo a presciência da qualidade do uso do livre arbítrio. Sobre a segunda questão, porém, tanto os padres como os doutores escolásticos pouco ou nada disseram, apesar de que daquela presciência média (a qual, enquanto comparação da determinação do arbítrio das criaturas para um ou para outro lado, estabelecemos em Deus antes de todo o ato livre da sua vontade) depende a legítima conciliação da presciência, da providência e da predestinação com a liberdade do nosso arbítrio, bem como a inteligência legítima das *Santas Escrituras*. E é ela – quando se dá a cooperação que conduz para a vida eterna – que a predestinação do adulto acrescenta à providência acerca dele para a beatitude[337].

Esta é, portanto, a nossa nona conclusão: No segundo sentido que explicámos, a predestinação dos adultos produziu-se segundo a presciência do bom uso do seu livre arbítrio e Deus tem, do modo explicado, conhecimento dele ao predestiná-los. Na verdade, o efeito íntegro da predestinação depende simultaneamente da vontade livre de Deus e do influxo livre do nosso arbítrio, sendo que, tal como a fé ensina, no nosso poder está não sermos justificados, nem salvos. Logo, que desde a eternidade tenhamos sido predestinados por aqueles meios com os quais realmente fomos predestinados e haveremos de alcançar a vida eterna não depende só da divina vontade, pela qual Deus decidiu ajudar-nos com aqueles mesmos meios, mas depende, ao mesmo tempo, também da livre cooperação e do influxo previsto do nosso arbítrio; porque a vontade divina de ajudar-nos deste modo não pode obter razão de predestinação a não ser que tenha junta a presciência do livre influxo futuro do nosso arbítrio.

Deste modo, podemos resumir tudo o que nesta conclusão foi dito com uma espécie de proposição menor, a saber: aqueles auxílios e dons que Deus confere no tempo de acordo com algum bom uso antecedente do livre

[337] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 22-35, *op. cit.*, pp. 551-558.

arbítrio, e aqueles pecados que permite, ou alguma outra pena que inflige, de acordo com o mau uso antecedente do livre arbítrio, são os mesmos que decide conferir, permitir ou infligir desde a eternidade de acordo com o mesmo bom ou mau uso previsto do livre arbítrio futuro, dada a hipótese de que queira criar uma ou outra ordem de coisas[338].

Finalmente, esta é a nossa última conclusão: Aquilo de que depende que o plano da providência relativamente às crianças, e a vontade divina de, pela sua parte, conferir-lhes aqueles meios pelos quais se santifiquem, tenham razão de predestinação é não só a própria união livre dos seus pais, dirigida para a procriação e para as restantes coisas das quais depende a conservação da prole até ao recebimento do remédio contra o pecado original, mas também a própria aplicação livre do mesmo remédio, seja por quem for que ela se faça.

Esta conclusão pode provar-se porque se aquelas crianças não nascessem, nem se conservassem até que se lhes aplicasse o remédio contra o pecado original, então, do mesmo modo que nunca alcançariam a vida eterna, também nunca seriam predestinadas. Ora, como o facto de que nasçam, se conservem e se lhes aplique o remédio contra o pecado original depende da operação livre de outros, a qual pode realmente não dar-se na natureza das coisas, daqui resulta que a vontade divina de lhes conferir tais meios depende da própria operação livre de outros para que a disposição de provê-los deste modo obtenha razão de predestinação. Por esta mesma razão, como para que um adulto predestinado alcance a beatitude é necessário que primeiro nasça, por isso, a operação livre de todas as coisas das quais depende o seu nascimento é também aquilo de que dependeu que a vontade divina de lhe conferir, enquanto está na sua parte, os meios pelos quais alcançasse a vida eterna tivesse obtido razão de predestinação[339].

3. Sintetizando, portanto, podemos dizer que a doutrina de Molina sobre a predestinação eterna de Deus assenta nas três seguintes ideias, ou princípios: a liberdade, a ciência média e a concausalidade. A liberdade, em primeiro lugar, enquanto potência para querer ou não querer, não realiza os seus atos por necessidade de natureza, razão pela qual se distingue de todas as outras potências naturais, ou não livres. Estas, com efeito, estão determinadas pelas suas naturezas a realizar as operações que lhes são próprias, de tal maneira que, sempre que se dê tudo o resto que se requer para atuarem, não podem deixar de atuar, nem refrear as suas ações. As potências livres, pelo contrário, tanto no que diz respeito aos atos naturais, como aos sobrenaturais, uma vez dada a presença e a assistência de tudo aquilo que se requer para atuarem, determinam-se a elas próprias a agir ou a não agir (liberdade de exercício), bem

[338] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 36-44, *op. cit.*, pp. 558-563.
[339] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 45, *op. cit.*, p. 563.

como a fazer uma coisa ou a o seu contrário (liberdade de especificação). O ser humano, deste modo, é essencial e existencialmente instaurador de si mesmo e do mundo, por via da natureza inata da vontade, que Deus criou livre e dona dos seus atos, à imagem e semelhança da própria vontade divina.

Ora, se «o agente livre é aquele que, postos todos os requisitos para agir, pode agir e não agir, ou agir de uma determinada maneira tanto como a sua contrária»[340], e se nestes requisitos para agir estão incluídos os concursos geral e especial de Deus, então, será obviamente preciso explicar como é que se pode conciliar a liberdade (finita) dos seres humanos e a omnipotência (infinita) de Deus. É aqui que entra a ciência média, que, segundo Molina, e de acordo com o nosso modo de conhecer, se dá entre as duas ciências divinas até então admitidas pelos tomistas, a saber: a ciência natural, ou de simples inteligência, e a ciência livre, ou de visão. Pela ciência natural, por um lado, Deus conhece todas as coisas na sua essência, considerando-as absolutamente em si mesmas, isto é, sem supor entre elas nenhum conjunto hipotético de relações, ou qualquer determinação existencial. Pela ciência livre, por outro lado, Deus conhece todas as coisas tal como de facto vão acontecer no tempo, no seguimento do decreto livre da sua vontade, pelo qual decidiu estabelecer uma determinada ordem de coisas com todo o seu conjunto de circunstâncias.

Se Deus tivesse apenas estas duas ciências, seria, na verdade, muito difícil conciliar a liberdade humana e a omnipotência divina, pois que não se vê como é que entre a indeterminação e a determinação existencial absoluta de todos os seres criados poderia haver qualquer tipo de relação que não procedesse total e unicamente de Deus. Pela ciência média, no entanto – que, tal como a ciência natural, é anterior, segundo o nosso modo de conhecer, a todo o ato livre da sua vontade –, Deus conhece todos os futuros necessários e contingentes que podem acontecer em qualquer uma das infinitas ordens de coisas que Ele pode estabelecer, dada a hipótese real, ou não fingida, de que queira de facto estabelecer essa ordem de coisas com todas as suas circunstâncias físicas, morais e espirituais determinadas.

Deste modo, embora Deus não determine, por meio do decreto livre da sua vontade, criar ou não criar uma qualquer ordem de coisas, nem criar esta e não outra, por causa, ou sob qualquer dependência, da ação das criaturas livres, contudo, ao criar este mundo que realmente decidiu criar, tem em consideração aquilo que, pela elevação do seu intelecto (que conhece com certeza aquilo que em si mesmo é incerto), sabe que as criaturas livres irão fazer, dado um conjunto concreto de circunstâncias, por determinação das suas próprias vontades. Assim, é possível conciliar a omnipotência de Deus com a liberdade do arbítrio criado, porquanto este último não coopera deste ou daquele modo com o concurso geral ou especial de Deus porque Ele assim

[340] Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 14, 13, 2, 3, *op. cit.*, p. 14.

o previu, mas, pelo contrário, é porque, em virtude da liberdade do seu arbítrio, ele colabora de um determinado modo, que Deus o prevê – podendo, no entanto, prever o contrário, se, como é possível, isso fosse acontecer.

Isto não significa, portanto, muito pelo contrário, que, segundo Molina, Deus não tenha a potência suficiente e necessária para aplicar e obrigar a nossa vontade a realizar os atos que Ele mesmo deseja que ela realize. De acordo com a sua doutrina, porém, deve afirmar-se que Deus, de um modo geral, não faz uso dessa potência, já que, desse modo, não só a natureza humana não seria livre, como o próprio Deus seria o autor dos nossos pecados, o que, como é evidente, contraria tanto a fé, como a razão e a experiência. Na verdade, dada a hipótese de que Deus, unicamente por sua vontade, decida criar a natureza livre, esta tem, perante Ele, um «direito de liberdade»[341], em razão do qual

> a determinação da vontade procede da própria vontade (…) e não de uma determinação de Deus em virtude da sua omnipotência. (…) Deus, com efeito, não determina a vontade, seja com o seu concurso geral, [ou por meio da natureza,] seja de qualquer outro modo, [nomeadamente por meio da graça,] mas antes a deixa livre para que, uma vez dada a presença e a assistência de tudo aquilo que se requer para agir, esta se determine a si mesma.[342]

Quer isto dizer que a natureza livre, uma vez criada, age de um modo absolutamente autónomo e independente da ação de Deus? Pelo contrário. Tanto no mundo físico, como no moral e no espiritual, Deus age com as causas segundas, concorrendo na produção das suas operações de acordo com as naturezas que lhes são próprias. Ora, no mundo moral e no espiritual, que por via daquele se abre, as causas segundas são livres. Logo, uma vez criado o mundo – por meio de um ato absolutamente gratuito e voluntário de Deus –, nada há nas ações naturais e sobrenaturais dos seres humanos que não proceda de maneira eficaz simultaneamente de Deus e do livre arbítrio criado,

> da mesma maneira que quando dois empurram uma embarcação, nesta tração e movimento não há nada que proceda de um deles e não simultaneamente do outro – apesar de poder dizer-se que a totalidade do próprio movimento e a totalidade da ação, enquanto considerada de maneira precisa procedendo de um só, sejam influxo deste, e, enquanto considerada de maneira precisa procedendo do outro, sejam influxo do outro.[343]

---

[341] Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 7, 15, *op. cit.*, p. 505.
[342] Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 7, 16, *op. cit.*, p. 506.
[343] Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 6, 14, *op. cit.*, p. 492.

4. Contra a doutrina de Molina se levantaram, no mundo católico, dois diferentes grupos de opositores, os quais tinham em comum o facto de contestarem esta afirmação da liberdade humana, que, assim posta lado a lado com a divina, punha em causa, segundo criam, a própria omnipotência de Deus. Uns, no entanto, na sua maioria dominicanos, liderados por Domingos Báñez, opunham-se-lhe total e abertamente, enquanto os outros, na sua maioria jesuítas, continuando os processos de censura interna que antecederam a publicação da *Concórdia*, procuravam sobretudo atenuá-la.

Ambos afirmavam, com efeito, partindo de uma distinção clara entre a eleição dos predestinados e a predestinação dos eleitos, que, anteriormente a qualquer presciência do uso futuro do livre arbítrio, Deus elegeria, com um ato absoluto da sua vontade, os homens e os anjos que queria para a beatitude, da qual excluiria, portanto os restantes (opinião com a qual o próprio Molina poderia concordar, desde que esta eleição se entendesse como um ato da vontade antecedente de Deus, que decidiu criar uma determinada ordem de coisas e eleger uns e não outros unicamente por sua vontade e sem qualquer dependência dos méritos previstos do livre arbítrio criado[344]). Acrescentavam também que, ao predestinar aqueles que elegera, Deus lhes conferiria o conjunto dos meios com os quais eles alcançariam a beatitude e a glória, sendo a partir desses mesmos meios que Ele sabia com certeza que aqueles que elegera seriam salvos (opinião com a qual Molina não podia concordar, porquanto não via como deste modo poderia salvaguardar-se tanto a bondade divina como a liberdade do arbítrio criado[345]).

Uns e outros, no entanto, diferiam nisto: enquanto os primeiros afirmavam que os meios conferidos por Deus são eficazes por si mesmos, porquanto movem absolutamente a vontade através de umas premoções, ou predeterminações, físicas, as quais, segundo diziam, respeitam a natureza livre da vontade, os segundos defendiam que a eficácia dos meios depende da vocação que Deus distribui interiormente às naturezas livres de uma forma côngrua, ou adequada, porquanto sabe, por meio da ciência média, ou condicionada, de que modo elas vão agir, dada a hipótese de que concorra com elas na produção das suas próprias operações. Diferença fundamental, como veremos, na medida em que permitirá ainda aos segundos defender, nas suas doutrinas, os princípios da concausalidade e da ciência média.

É neste segundo grupo que inequivocamente se inclui Francisco Suárez. Com efeito, apesar de, num primeiro momento, ter muito provavelmente defendido a doutrina sobre a predestinação eterna de Deus tal como era proposta por Molina[346], não pode haver qualquer dúvida de que, entretanto,

[344] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 6, 20, *op. cit.*, p. 497.

[345] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 6, 21, *op. cit.*, p. 497.

[346] Não cabe aqui tratar este assunto. Bastará referir, no entanto, que esta era a opinião de Leonardo Léssio, que fora seu aluno, em Roma, e de Raúl de Scorraille, que foi o seu principal biógrafo (cf. Raúl de Scorraille, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus*, Paris, Ed. Pierre Lethielleux, 1912,

se afastou dela, como pode claramente ver-se nos *Opúsculos teológicos*, que escreveu a propósito da polémica dos auxílios e publicou em Madrid, em 1599. Aí defende, com efeito, a doutrina que viria a ficar conhecida como «congruísmo», segundo a qual Deus elege os predestinados para a beatitude e para a glória por meio de um ato da sua vontade absoluta anterior à previsão dos méritos futuros, procedendo a certeza da predestinação dos eleitos da eficácia da vocação côngrua, que, por via da ciência média, ou condicionada, Deus interiormente distribui àqueles que predestina. Veja-se, nesse sentido, o breve resumo do capítulo 16 do terceiro livro do *Opúsculo primeiro*, que já a seguir se apresenta.

5. De acordo com Suárez, um dos principais fundamentos que é apresentado por aqueles que defendem a doutrina da premoção, ou predeterminação, física dos atos livres parece tomar-se da doutrina comum que ensinaram São Tomás e a maioria dos teólogos relativamente à eleição dos predestinados para a glória em certo número e grau, ou ordem de santidade, unicamente a partir da vontade de Deus, antes de todos os méritos previstos, bons ou maus, dos homens. Daqui, porém, coligem os autores da dita sentença que, também antes da presciência dos méritos, Deus predefiniu todos os meios e, consequentemente, todos os atos livres e sobrenaturais pelos quais os eleitos são conduzidos para a consecução da glória, pois que, tal como dizem, a eleição dos meios é consentânea com a intenção do fim, o qual há de necessariamente alcançar-se se os meios são necessários[347].

É preciso, no entanto, explicar convenientemente esta questão, de tal maneira que se torne evidente que, para salvar todas as coisas que os antigos padres e a maior parte dos teólogos ensinaram sobre a predestinação, não é de nenhum modo necessário aderir a esta doutrina da premoção, ou predestinação, física do livre arbítrio[348].

Sobre aquele primeiro ponto relativo à eleição dos homens que se salvam – nomeadamente se foram eternamente eleitos por Deus para a glória antes da previsão dos méritos, ou não –, há alguns teólogos que negam que Deus elegesse eficazmente algum homem para a glória antes de previsto cada um dos seus méritos e da sua perseverança neles até à morte; porque, de outro

vol. I, pp. 401-478), às quais pode bem juntar-se, aliás, a carta que o próprio Suárez escreveu em defesa daquela doutrina, no início da década de 1590, a qual depois informalmente circulou sobretudo nos meios universitários (cf. Francisco Suárez, «Carta en defensa de la Compañia cerca del livre albedrío», *in* Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Madrid, Ed. Instituto Francisco Suárez, 1968, pp. 418-426).

[347] Cf. Francisco Suárez, «Opuscula theologica sex, seu materiam de auxiliis gratiae absolventia questionumque de scientia, libertate et justitia Dei elucidantia», I, 3, 16, 1, *in Idem, Opera omnia, Paris*, Ed. Luís Vivès, 1856-1878, vol. XI, p. 241. Esta obra será daqui em diante referida apenas como Opuscula theologica. A tradução será sempre minha.

[348] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 2, *op. cit.*, vol. XI, p. 241.

modo, segundo creem, nem os restantes não eleitos podem salvar-se, nem os eleitos, da mesma forma, condenar-se. Daí que, se esta eleição fosse completamente antecedente ao uso do livre arbítrio, ou da sua presciência, tolheria aos homens a liberdade para obterem, ou perderem, a salvação eterna[349].

Esta opinião parece que foi defendida pelos antigos padres gregos e latinos e até, num primeiro momento, por Agostinho; e o mesmo ensinavam também Orígenes, Anastácio, Próspero, Fulgêncio, Anselmo e Damasceno e é ainda hoje defendido por vários teólogos[350]. E se alguém objeta contra esta sentença que dela se segue que o mérito, ou a causa, da nossa predestinação se dá a partir de nós, respondem os seus autores negando a consequência, se propriamente se entende a predestinação. De um modo geral, com efeito, chamam predestinação à eleição para a glória, porque aquele propósito de dar a glória é um certo decreto eterno, que pode dizer-se uma predefinição, ou predestinação; e neste sentido – dizem – não há inconveniente em conceder que os homens merecem a predestinação para a glória. Contudo, não deve aqui aceitar-se como próprio o uso daquela palavra, não só porque, de acordo com a doutrina de São Tomás, a predestinação não se diz propriamente um ato da vontade, mas do intelecto, mas também porque, de acordo com a doutrina de Agostinho, a predestinação não inclui apenas o fim, mas também os meios. Daí que a predestinação, tal como diz Agostinho, não seja outra coisa senão a preparação da graça.

Deste modo, porém, não pode toda a predestinação cair sob o mérito, porque todo o mérito se deve fundar em algum efeito da própria predestinação. Daí que, embora suposto um efeito, possa o outro cair sob o mérito, o primeiro efeito, contudo, não pode, e consequentemente não o pode também toda a predestinação. A consecução da glória, na verdade, é apenas um efeito e o último de toda a predestinação; e por essa razão, ainda que a eleição para a glória se faça a partir dos méritos previstos, não por essa razão toda a predestinação se funda nos mesmos méritos. E do mesmo modo deve falar-se da eleição divina, absoluta e universalmente entendida, e não restrita precisamente à glória; a eleição, com efeito, não é apenas relativa à glória, mas também à graça, e mesmo a todas as graças, desde a primeira até à última, pelas quais o predestinado se dirige até à consecução da glória; e deste modo a eleição não pode dar-se a partir dos méritos previstos, como os autores desta sentença concedem; porque muitas vezes a eleição para a vocação côngrua antecede todos os méritos previstos[351].

Se declarei e confirmei tão profusamente esta sentença – diz Suárez –, não é porque a julgue verdadeira, mas porque, na verdade, ela é provável e nada envolve que seja abertamente impossível, nem contém alguma parte que se

[349] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 3, *op. cit.*, vol. XI, pp. 241-242.
[350] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 3-6, *op. cit.*, vol. XI, pp. 241-243.
[351] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 7, *op. cit.*, vol. XI, p. 243.

aproxime do erro de Pelágio, como alguns pretendem; de tal maneira que, se esta sentença for necessária para excluir as predeterminações físicas, as quais repugnam à liberdade, muito melhor seria conciliar deste modo a liberdade com a graça, do que introduzir nesta doutrina uma eficácia tal da graça que tolha a liberdade. Seja como for, considero que Deus, com um decreto eficaz da sua vontade, antes da presciência absoluta dos méritos, elege os predestinados para a glória, tal como a seguir irei explicar[352].

Que este modo de pré-eleição não é impossível a Deus, salva a liberdade do arbítrio do homem, é coisa para mim certíssima, de tal maneira que, ainda que não julgue a referida sentença improvável, enquanto declara o modo da providência, ou da predestinação, que de facto Deus teve, contudo, enquanto declara que, fundando-se nele (o que de outro modo seria impossível), repugna à liberdade, nunca pôde ser por mim aprovada, nem parece verosímil. Pelo contrário, pode certamente mostrar-se que Deus pode predefinir o ato livre e infalivelmente fazer com que livremente se faça.

Com efeito, se alguns atos humanos são dignos desse género de providência e da vontade divina, são sobretudo os atos sobrenaturais; logo, nem pela sua liberdade, nem pela sua espécie, ou natureza, lhes repugna a predefinição. Porque é por si mesmo incrível e pouco consentâneo com as *Escrituras* que Deus nunca predefina com vontade absoluta o efeito que deve ser alcançado pelos atos livres. Na verdade, se Deus não pôde eleger para a glória os predestinados antes dos méritos previstos porque aqueles deveriam alcançar-se por meio de atos livres, não pôde, portanto, pela mesma razão, preordenar com vontade eficaz nenhum efeito que tenha mandado executar por uma ação livre; não pôde, portanto, eleger eficazmente a Beata Virgem para que fosse mãe de Deus antes da presciência absoluta do seu livre consenso futuro; porque, a não ser por via daquele consenso, ela não era digna de obter aquela dignidade. Isto, porém, é absurdo e contra todo o modo de falar dos santos e dos teólogos e também contra a razão. Logo, esta eleição antecede a presciência daquele consenso e foi a raiz e a origem da graça, da qual aquele consenso nasceu.

O mesmo argumento pode dar-se em relação à eleição dos apóstolos para o apostolado. E é certo, neste exemplos, e noutros semelhantes, que não pode negar-se que aquela graça e vocação especial que se dá relativamente a um determinado consenso livre proceda da vontade de Deus, que tem a intenção de tal fim, por exemplo, fazer alguém apóstolo, ou operar a conceção do filho de Deus a partir de uma determinada mulher. Não pode, com efeito, relativamente a esta matéria, dizer-se que aquela intenção é apenas condicionada, como é por si mesmo evidente; logo, a eleição é eficaz[353].

---

[352] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 8, *op. cit.*, vol. XI, p. 244.

[353] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 9, *op. cit.*, vol. XI, p. 244.

Parece evidente, portanto, que pertence maximamente à omnipotência de Deus que ele possa perfeitamente e tal como queira dispor e ordenar os efeitos futuros por meio de ações livres[354]. Esta é, aliás, a opinião de Agostinho, segundo a qual Deus dá a primeira vocação côngrua e o dom da perseverança com vontade absoluta e anterior aos méritos previstos. Ora, Deus não quer a perseverança a não ser por causa da glória; logo, se a vontade de dar o dom da perseverança antecede todos os méritos previstos, muito mais a vontade eficaz de dar a glória também a antecede; esta, porém, é a eleição, da qual justamente aqui tratamos[355].

Esta vontade eficaz do próprio fim, que é a vontade de dar a glória, inclui em virtude todos os meios, de uma forma de tal maneira côngrua que se relaciona por si mesma infalivelmente com o fim. Aquela vontade de Deus, portanto, é eficaz. Com efeito, o arbítrio humano resiste à vontade ineficaz, o que neste caso não pode dizer-se. Porque aquela vontade de salvar é sem dúvida a vontade de dar o reino dos céus, onde a salvação é perfeita, segura e eterna. E esta vontade antecede necessariamente a presciência de todos os méritos. E é a esta vontade que chamamos eleição gratuita de Deus[356].

Talvez alguém diga que se é certamente verdade que a vontade de salvar o predestinado antecede de algum modo a presciência absoluta dos méritos, contudo, aquela não é a vontade predefinitiva da glória, ou da salvação em si, ou formalmente, mas apenas num outro, ou virtualmente, isto é, na vocação côngrua. Isto, porém, não é consentâneo com as palavras de Agostinho, nem com a razão. Agostinho, com efeito, estabelece expressamente a eleição para o reino dos céus, a vontade eficaz de salvar e a eleição para crer; e a partir daqui forma o seu argumento: porque a vontade do fim, particularmente naquilo que opera perfeitamente, não é virtual, mas expressa e formal; ora, como Deus dá a vocação côngrua para que o homem creia, a própria fé é o fim de tal vocação; e semelhantemente a justificação é o fim da vocação côngrua para a penitência e a glorificação é o fim do auxílio côngruo para perseverar; logo, a vontade de um fim determinado não é apenas virtual, mas formalíssima e expressa e, segundo a razão, é primeira; logo, muito mais antecede a presciência dos méritos do que a vontade de dar a vocação côngrua[357].

Poderá ainda alguém dizer que, mesmo que a intenção formal do fim seja anterior, segundo a razão, não é necessário, contudo, que ela, como tal, seja eficaz, mas apenas condicionada e dependente, no que diz respeito ao seu efeito, do livre arbítrio que venha a cooperar com a graça de Deus. O que pode declarar-se deste modo: como Deus, que tem a intenção do fim e elege os meios, não necessita de qualquer discurso ou inquisição dos meios, mas tem simultaneamente todos presentíssimos, não tem primeiro a intenção do

[354] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 10, *op. cit.*, vol. XI, p. 245.
[355] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 11, *op. cit.*, vol. XI, pp. 245-246.
[356] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 12, *op. cit.*, vol. XI, p. 246.
[357] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 13, *op. cit.*, vol. XI, pp. 246-247.

fim e depois elege os meios, mas simultaneamente se dirige ao fim por tais meios e dependentemente deles. Desta maneira, portanto, quanto ao que agora tratamos, quer certamente dar a glória ao predestinado, não, contudo, absolutamente, mas por tais meios, nomeadamente pelos méritos e ações livres conjuntamente com a divina graça – e não sem eles; e desta maneira a vontade não é absoluta, mas condicionada.

Esta objeção, no entanto, maximamente confirma e declara a nossa própria sentença. Que aquela vontade é eficaz, em primeiro lugar, prova-se a partir de Agostinho, porque àquela vontade ninguém resiste; logo, aquela eleição é eficaz, não apenas enquanto versa sobre os meios, mas também enquanto versa sobre o fim, como sendo a fonte e a razão de tais meios. A partir do que pode também considerar-se um ótimo argumento: porque a intenção do fim é proporcionada à eleição dos meios; e, ao contrário, os meios manifestam qual foi a intenção do fim; logo, se Deus, pela sua peculiar benevolência e providência, procura para este homem os meios côngruos e infalíveis pelos quais alcance o fim, é sinal de que pretende eficazmente esse fim, pois de outro modo não quereria a salvação e a glória de tal homem mais que a de outro, ao qual não confere especialmente esses meios[358].

Pode dizer-se, por último, resumindo de uma forma mais agradável tudo o que se disse a propósito desta objeção, que Deus, simultaneamente e com um ato simplicíssimo, segundo a realidade, tem a intenção do fim por determinados meios. Na verdade, daqui necessariamente se conclui que Deus, antes da presciência absoluta dos méritos futuros, quer tudo isto predestinado: tanto a glória, como os méritos, como a glória por meio dos méritos e os méritos em vista da glória; e semelhantemente quer tudo isto: tanto o fim, como a vocação côngrua, como aquele por meio desta e esta em vista daquele; logo, tal como com aquela vontade Deus elege o homem para a vocação côngrua, ou para os méritos, do mesmo modo também os elege para o fim e para a glória e com a sua vontade tanto predefine o fim como os meios.

E não se pode verdadeira e propriamente dizer que aquela vontade do fim é condicionada, porque, ainda que, no efeito e na execução, o fim dependa dos meios e não seja intentado de outra forma, contudo, aquela mesma condição é absolutamente querida por aquele mesmo ato; e, por esta razão, todo aquele objeto e cada uma das coisas que nele se dá é querido absoluta e eficazmente, tal como aquele que tem a vontade de construir uma casa inteira quer certamente o teto dependentemente do fundamento, não se dizendo, contudo, que só condicional ou ineficazmente quer edificar o teto, isto é, sob esta condição: se o fundamento for posto. Porque esta própria condição está absoluta e eficazmente incluída naquela vontade; e deste modo todo o objeto é absoluta e eficazmente querido. O mesmo acontece, portanto, na predita vontade divina.

---

[358] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 14, *op. cit.*, vol. XI, p. 247.

Acrescento que, ainda que nós, com a razão, distingamos (o que é legítimo), aquela vontade simplicíssima de Deus enquanto se limita, por exemplo, à fé, e à vocação côngrua, e a esta enquanto se relaciona com a fé, e àquela enquanto se relaciona com os meios, e deste modo a inteligimos precisamente concebida enquanto primeira, ainda assim aquela primeira vontade, enquanto tal, também se concebe como absoluta e eficaz, pois que ela é de tal modo que, pela sua própria natureza, é necessário que Deus dê a vocação côngrua. E o mesmo acontece em relação à vontade de dar a glória, se se prescinde da vontade de dar os méritos, porque muitas vezes a inclui em virtude, pois que a vontade não se limita à glória seja de que maneira for, mas à maneira da coroa, ou da palma, que é atribuída como prémio[359].

Por tudo isto, a sentença proposta é por nós aprovada, não só pela autoridade de Agostinho, mas também por muitas conjeturas e argumentos. Porque, suposto o modo da providência sobrenatural que, tal como cremos, Deus estabeleceu com os eleitos, coligimos que aqueles, antes dos méritos previstos, foram eleitos pela sua vontade gratuita, não apenas relativamente a um ou outro benefício da graça, ou da vocação côngrua, mas para toda a série dos meios pelos quais infalivelmente serão conduzidos para o reino dos céus e, consequentemente, também os elegeu para o próprio fim, ou para a glória[360]. Tudo isto pode confirmar-se com muitos testemunhos das *Sagradas Escrituras*[361].

Esta sentença – conclui Suárez – tem a máxima probabilidade, como nesta obra convictamente defendo, não só por causa daquelas razões que aqui juntei, mas também porque é a sentença expressamente defendida por São Tomás, na primeira parte da *Suma*, questão 23, artigo 4.º, e a mais frequentemente aceite pelos doutores escolásticos; e ela é fundamental, por último, para que todos aqueles que consideram que é necessário evitarmos as predeterminações físicas não se afastem nem uma unha (como costuma dizer-se) de Agostinho, ou de São Tomás, ou das sentenças mais comuns e mais frequentemente aceites a favor da graça e suficientemente fundadas nas *Sagradas Escrituras* e nos antigos padres[362].

6. Há duas coisas, nesta tomada de posição de Suárez, que, do meu ponto de vista, importa aqui considerar. A primeira é que, ao afirmar (de acordo – segundo diz – com a opinião de Santo Agostinho, de São Tomás e da maioria dos teólogos) que Deus dispõe e ordena absoluta e eficazmente, ainda que por meio de uma vocação côngrua, as operações das naturezas livres, Suárez acentua a omnipotência de Deus em detrimento da liberdade humana, com o que indiscutivelmente se afasta da doutrina defendida por Molina.

[359] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 15, *op. cit.*, vol. XI, pp. 247-248.
[360] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 16, *op. cit.*, vol. XI, p. 248.
[361] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 17, *op. cit.*, vol. XI, pp. 248-249.
[362] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 20, *op. cit.*, vol. XI, p. 249.

A segunda é que este afastamento não corresponde a uma rejeição, ou oposição, daquela doutrina, mas a um seu aprofundamento, ou aperfeiçoamento, em grande parte determinado pela intervenção da Companhia de Jesus na polémica dos auxílios (ainda que, sem dúvida, também mais conforme à convicção e à sensibilidade do próprio Suárez[363]), cujo principal objetivo era então garantir a aprovação de uma doutrina própria, que, em oposição à doutrina de premoção, ou predeterminação, física dos atos das criaturas livres, suficientemente afirmasse e defendesse a liberdade humana.

Molina, na verdade, a seguir à exposição daquelas dez conclusões com que apresenta a sua doutrina sobre a predestinação, acrescenta, tanto nos seus *Comentários à primeira parte [da "Suma teológica"] de São Tomás*, publicados em Cuenca, em 1592, como na segunda edição da *Concórdia*, publicada em Antuérpia, em 1595, a sua resposta a uma objeção que lhe fora entretanto levantada pela segunda censura interna da Companhia (que ficou conhecida como censura romana[364]), segundo a qual ele ali afirmaria que o bom uso do livre arbítrio era uma causa, não necessária, mas congruente, da predestinação eterna de Deus[365]. Molina, que diz não perceber como é que alguém que tenha lido integralmente a sua obra lhe pode atribuir esta opinião[366], volta então a explicar a sua sentença. Ao fazê-lo, porém, adverte que,

> se os autores que dizem isto se encontrassem entre aqueles que sustentam que as predefinições se estabelecem por meio de um concurso, ou auxílio, de Deus eficaz por si mesmo, não seria necessário dizer nada para além do que já foi dito na última disputa dos comentários à questão 14, artigo 13. Contudo, como estão de acordo connosco em que os auxílios não são eficazes por si mesmos, mas dependentemente do consenso do nosso livre arbítrio (…), terá que dizer-se algo mais sobre esta questão, ainda que talvez muitos o considerem supérfluo – e não sem razão –, depois de tudo o que já por nós foi dito até aqui…[367]

Não pode haver dúvidas, portanto, quanto ao facto de que Molina reconhece que a doutrina da Companhia, cuja formulação exata haveria de ser mais tarde atribuída a Suárez, difere, em grande medida, da doutrina de premoção, ou predeterminação, física dos atos livres, tal como era defendida por Báñez. Isto não significa, porém, que ele de algum modo a aprove, ou mesmo lhe reconheça um qualquer grau de probabilidade. Seja como for, o facto

[363] Cf. Raúl de Scorraille, *François Suárez, de la Compagnie de Jésus, op. cit.*, vol. I, pp. 472 ss.

[364] Cf. VV.AA., «Censura romana libri *Concordiae», in* Luís de Molina, *Concordia, op. cit.*, pp. 695-700.

[365] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 12, 1, *op. cit.*, p. 564.

[366] Cf. Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 12, 3, *op. cit.*, p. 564.

[367] Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 12, 10, *op. cit.*, p. 568.

de, segundo aquela doutrina, a vocação côngrua ser atribuída por Deus às criaturas livres na medida em que Ele sabe, por meio da ciência média, ou condicionada, aquilo que, nessas circunstâncias, elas livremente irão fazer, faz com que o seu juízo sobre ela não seja tão duro como sobre a doutrina de Báñez, relativamente à qual, ao limite, diz não defender mais do que um Deus enganador, porquanto criador de um mundo onde não há senão uma liberdade ilusória, ou aparente[368].

Suárez, pela sua parte, vai ainda um pouco mais longe, na medida em que afirma que a doutrina de Molina, embora sem ser por si aprovada, é provável e não merece qualquer censura, sendo mesmo muito útil na luta contra a doutrina da premoção, ou predestinação, física dos atos livres[369]. Considera, no entanto, que, no âmbito desta polémica, ela se afastou talvez demasiado da sã doutrina de Santo Agostinho, de São Tomás e da maioria dos teólogos, razão pela qual é mais prudente cingirmo-nos à doutrina da vocação côngrua, tal como é por si proposta e defendida. Em qualquer caso, não lhe parece que entre estas duas doutrinas haja uma distância inultrapassável. Pelo contrário, tal como afirma num outro texto, também escrito por ocasião da polémica dos auxílios, mas só postumamente publicado,

> para que estas [duas] verdades se repugnem entre si, ou antes se olhem de um modo consonante, apenas falta que a eleição, ou a dileção, para a glória dos predestinados não se dê a partir dos méritos previstos e que os próprios méritos, que, como um efeito, conduzem o homem para a salvação, provenham da vocação côngrua, que Deus distribui interiormente ao homem porque o elege para a glória.[370]

Deste modo, por mais forte que julguemos ser o golpe que desferiu contra a doutrina de Molina, é preciso ter em conta que a doutrina de Suárez é ainda molinista, porquanto assenta – como é bem visível nesta oposição comum à doutrina da premoção, ou predeterminação, física dos atos livres – naquelas mesmas três ideias, ou princípios: a liberdade, a ciência média e a

---

[368] «Na verdade, não cremos que Deus predestine como se, com anterioridade e sem ter em conta o livre arbítrio de cada um, (…) executasse o decreto da sua vontade como se enganasse o livre arbítrio tanto daqueles a quem pretende predestinar, como daqueles a quem pretende deixar entre o grupo dos réprobos, buscando para os primeiros as circunstâncias, os meios e os modos através dos quais, em qualquer caso, alcancem a vida eterna e subtraindo deliberadamente aos últimos estes auxílios (embora deixando sempre os necessários), buscando para eles uns modos e umas circunstâncias tais, que por eles finalmente se condenem a torturas eternas e sejam excluídos do reino dos céus». Luís de Molina, *Concordia*, Ia, 23, 4-5, 1, 13, 8, *op. cit.*, p. 578. O sublinhado é meu.

[369] Cf. Francisco Suárez, *Opuscula theologica*, I, 3, 16, 8, *op. cit.*, vol. XI, p. 244. Cf., também: *Idem, «De vera intelligentia auxilii efficacis ejusque concordia cum libertate voluntarii consensus»*, 13, in *Idem, Opera omnia, op. cit.*, vol. X, pp. 370-371. Esta obra será daqui em diante referida apenas como *De vera intelligentia auxilii efficacis*. A tradução será sempre minha.

[370] Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, 13, *op. cit.*, vol. X, p. 371.

concausalidade. Vê-lo-emos, muito brevemente, tal como, ainda antes da sua sistematização filosófica, surgem no seu longo tratado *Da graça*, cujo título completo é: *Da graça de Deus, ou de Deus salvador e justificador e, pela sua graça, adjutor do livre arbítrio*[371].

7. Suárez antepõe ao seu tratado *Da graça* seis prolegómenos, o primeiro dos quais trata justamente «dos requisitos para a liberdade formal e para o seu uso»[372] e o segundo «da ciência que Deus tem dos atos livres condicionalmente futuros, os quais conhece antes (segundo a razão) de serem absolutamente futuros»[373]. A concausalidade, deste modo, será um terceiro pressuposto de todo o tratado, na medida em que a graça divina, na produção do seu efeito, concorre com a ação própria da liberdade humana, que se determina a si mesma a aceitá-la ou a rejeitá-la, bem como a fazê-lo deste ou de outro modo.

A liberdade – diz Suárez –, que é o fundamento da graça[374], pode considerar-se de três diferentes modos, nomeadamente enquanto liberdade da servidão da culpa e da pena, enquanto liberdade da coação e enquanto liberdade da necessidade, ou de indiferença[375]. Propriamente falando, porém, é apenas a esta última que chamamos liberdade[376], a qual pressupõe uma potência ativa (isto é, que tem domínio sobre o ato, ou movimento, em relação ao qual é potência[377]), indiferente (isto é, cujo domínio se dá tanto em relação ao exercício como à espécie do ato[378]) e completa (isto é, que, enquanto causa próxima, tem um domínio integral sobre o ato[379]). Ora, apenas a liberdade da necessidade, ou de indiferença, depende intrínseca e absolutamente da potência do sujeito no qual se realiza, na medida em que é por si mesma indiferente tanto em relação ao exercício como à espécie do ato, que pode completa e objetivamente realizar. A potência livre, portanto, é aquela que, estando determinados todos os pré-requisitos para agir, seja da parte de Deus, seja da parte de quaisquer outras causas, pode, conforme ela própria queira, realizar ou não o ato e fazê-lo de um ou de outro modo[380].

Importa perceber, portanto – já que nestes pré-requisitos se inclui o concurso geral e especial de Deus –, como é que a graça e o livre arbítrio se

---

[371] Cf. Francisco Suárez, «De gratia Dei, seu de Deo salvatore justificatore, et liberi arbitrii adjutore per gratiam suam», in *Idem, Opera omnia, op. cit.*, vol. VII, p. viii. Esta obra será daqui em diante referida apenas como De gratia. A tradução será sempre minha.

[372] Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, *op. cit.*, vol. VII, p. 1.

[373] Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, *op. cit.*, vol. VII, p. 46.

[374] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 1, 1, *op. cit.*, vol. VII, p. 1.

[375] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 1, 3, *op. cit.*, vol. VII, p. 2.

[376] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 1, 8-9, *op. cit.*, vol. VII, pp. 3-4.

[377] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 2, 1-6, *op. cit.*, vol. VII, pp. 4-6.

[378] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 2, 7-9, *op. cit.*, vol. VII, pp. 6-7.

[379] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 2, 10-13, *op. cit.*, vol. VII, pp. 7-9.

[380] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, I, 3, 1 ss., *op. cit.*, vol. VII, pp. 10 ss.

podem conciliar, de tal maneira que a omnipotência de Deus e a liberdade humana possam simultaneamente verificar-se. A resposta a esta questão, como já vimos, obriga à compreensão da ciência de Deus relativa aos atos contingentes condicionalmente futuros, de que Suárez trata no segundo prolegómeno deste tratado. Relativamente a esta questão – diz Suárez – há duas opiniões principais. A primeira, que é sustentada por alguns teólogos modernos, introduz na doutrina da graça uma necessidade de predeterminação física, a partir da qual se nega absolutamente e sem qualquer distinção a ciência média, ou condicionada, de Deus[381]. Segundo estes autores, com efeito, Deus não pode conhecer para que lado se vai livremente inclinar a vontade criada (quando esta se aplica a agir estando estabelecidos todos os pré-requisitos necessários à ação), a não ser que este conhecimento seja precedido, segundo a razão, pelo decreto da vontade de Deus que a determina[382], pressuposto que não encontra fundamento nas *Escrituras*, nos antigos padres, na razão, ou na experiência, e a partir do qual não se vê como seja possível salvaguardar a liberdade humana[383].

A segunda sentença, pelo contrário, que é aquela que Suárez afirma e defende,

> ensina que Deus conhece na sua eterna presciência todos estes atos futuros antes (segundo a razão) de determinar algo relativamente às coisas que hão de livremente produzir-se fora de si – não por meio de uma conjetura, ou conhecendo apenas a inclinação, ou a propensão, da vontade livre constituída em ato primeiro completo, com todos os pré-requisitos para agir considerados sob todos os pontos de vista, mas pré-conhecendo infalível e determinadamente aquilo que, pela sua parte, a liberdade escolherá, se nada a impedir.[384]

Isto não significa, no entanto, que os futuros condicionados possam acontecer anterior e independentemente de qualquer ato, ou decreto, da vontade divina[385], mas sim que este ato, ou decreto, de Deus não se dá por via de um concurso prévio e fisicamente predeterminante, pelo qual infalivelmente se mova a vontade livre criada, mas por meio de um concurso simultâneo, ou concomitante, e côngruo, por meio do qual Deus concorre com as naturezas livres na produção das suas próprias operações[386]. Ora, um tal concurso só é possível na medida em que Deus pré-sabe, por meio da ciência média, ou condicionada, aquilo que, nessas circunstâncias, a vontade livremente fará.

---

[381] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 1, 2, *op. cit.*, vol. VII, p. 46.
[382] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 1, 5, *op. cit.*, vol. VII, p. 48.
[383] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 5, 1 ss., *op. cit.*, vol. VII, pp. 71 ss.
[384] Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 1, 6, *op. cit.*, vol. VII, p. 48.
[385] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 9, 4-5, *op. cit.*, vol. VII, pp. 109-110.
[386] Cf. Francisco Suárez, *De gratia, prolegomena*, II, 9, 7, *op. cit.*, vol. VII, pp. 110-111.

Deste modo, àquela objeção que vários teólogos e filósofos modernos, ao tratarem a questão dos auxílios, levantaram contra Molina (nomeadamente quando este estabelece na disputa 26 da segunda edição *Concórdia*, perto do fim, que Deus e a causa segunda, enquanto concorrem simultaneamente para o mesmo efeito, são causas parciais desse efeito, para tal apresentando aquele exemplo de dois homens empurrando um navio…), segundo a qual esta concausalidade implicaria uma grave imperfeição em Deus, Suárez responde que tal objeção não colhe, porquanto, se considerarmos a realidade mesma, só há imperfeição em alguma coisa, nomeadamente numa causa parcial, quando esta necessita o auxílio de outra concausa em virtude de um defeito das suas próprias forças, como frequentemente acontece nas causas criadas, como muito bem ensina São Tomás. Com efeito, quando a causa é livre e, não por indigência ou imperfeição das suas forças, mas por sua liberdade, não quer aplicar totalmente a sua força, ou virtude, ou utilizá-la de um modo suficiente para produzir sozinha o efeito, mas apenas o quer fazer cooperando com uma outra causa, com a qual simultaneamente coproduz todo o efeito, então, nem quanto ao ser, nem quanto ao agir, se supõe qualquer imperfeição nessa causa, a qual, pelo contrário, se presume que é por si mesma suficiente para produzir aquele efeito[387].

Suárez afirma, assim, tal como Molina (ainda que o faça aqui de um modo mais claro do que nos *Opúsculos teológicos*), que o facto de Deus ser omnipotente não implica que, de uma maneira geral, Ele faça uso desse poder. Pelo contrário, tanto nos atos naturais como nos sobrenaturais,

> a causa primeira conjuga-se com a causa segunda, enquanto concausa, não por causa de um defeito das suas forças, mas porque quer benignamente acomodar-se à causa segunda, de tal modo que não se anteponha nem tolha a sua eficiência, tal como um homem forte por vezes quer carregar a pedra não sozinho, mas com um outro, porque quer ajudá-lo, e deste modo não assume para si mesmo toda a obra, ainda que possa fazê-lo. Nisto, porém, muito dista o homem de Deus, porque o homem, ainda que possa realizar a obra sem a força do outro, não o faz, contudo, com tanta facilidade, ou velocidade, ou sem tanto trabalho, de tal maneira que é sempre ajudado de algum modo naquilo que, por si mesmo, não é capaz de fazer. Deus, porém, por causa da infinidade da sua virtude, pode sempre fazer sozinho, tão bem e tão facilmente e sem qualquer trabalho, aquilo que faz por meio da causa segunda, sendo unicamente pela sua benigna providência, portanto, que se constitui cooperador e causa parcial, de acordo com aquele modo de falar.[388]

[387] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 1-3, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 120-121.
[388] Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 4, *op. cit.*, vol. VIII, p. 121.

Se considerarmos a realidade mesma, portanto, aquela objeção não colhe, tal como não colhe a objeção contra as palavras, ou o modo de falar, ou o exemplo apresentado por Molina[389], pois que

> naquelas palavras, ou modo de falar, ou naquele exemplo dos dois que empurram um navio, não se encontra suficiente causa ou ocasião de ofensa, (…) [porquanto com elas não se pretende dizer] senão isto: que Deus e o livre arbítrio, ou a causa primeira e a segunda, têm uma eficiência própria no mesmo efeito e nenhuma age sem o consórcio da outra, tal como um dos que empurra o navio não o empurra sem o consórcio do outro.[390]

Acrescento, no entanto – diz Suárez – que, quando se utiliza aquele modo de falar, segundo o qual se diz que Deus é uma causa parcial, se deve ter em atenção que Deus, em si mesmo e no seu género de causa suprema, é uma causa total e deve ser assim considerado – o que Molina, aliás, não ignorava. É mais correto, por isso, e

> sempre me agradou mais, aquele modo de falar segundo o qual Deus, também enquanto concorre com o auxílio simultâneo, se chama antes causa total que parcial. (…) Com efeito, tal como não se diz que a matéria e a forma são várias causas parciais, mas que cada uma delas é total no seu género, do mesmo modo deve julgar-se e dizer-se em relação à causa primeira e à segunda. Na verdade, salvas as devidas proporções, a razão é a mesma, porque tal como a matéria e a forma têm diversos modos de causar e cada uma delas é perfeita e íntegra no seu género, também o modo de influir da causa primeira e da segunda é muitíssimo diverso e cada uma, no seu género, mostra plenamente a sua causalidade. Afirmamos, portanto, que a causa primeira não é a causa única que produz, sozinha, aquele efeito para o qual concorre, mas que é uma e a principal de entre muitas que concorrem para conformar o cúmulo das causas aí operantes, com o que se diz certamente a mesma coisa e se evita a aversão das palavras.[391]

Assim, ainda que, num certo sentido, se possa corretamente chamar ao concurso de Deus

> uma causalidade parcial, do mesmo modo que os primeiros doutores chamavam a Deus causa parcial, importa que, ao dizer isto, se acrescente algo, ou se dê uma explicação suficiente, nomeadamente

[389] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 5, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 121-122.
[390] Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 12, *op. cit.*, vol. VIII, p. 124.
[391] Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 16, *op. cit.*, vol. VIII, p. 125.

> adicionando «segundo a razão», ou «segundo o nosso modo de entender», ou algo semelhante.[392]

8. Não pretendo com isto dizer que a divergência entre Molina e Suárez nesta matéria se resume a uma mera questão de palavras, ou do modo de falar. Para ser franco, aliás, é-me difícil avaliar o verdadeiro alcance da transformação que a doutrina de Suárez opera na de Molina, pois que, se elas, por vezes, parecem muitíssimo afastadas, outras, porém, mostram-se até bastante próximas. Seja como for, julgo que é importante notar, para além da possibilidade real de uma aproximação entre as duas doutrinas (que se funda na afirmação comum daquelas três ideias, ou princípios: a liberdade, a ciência média e a concausalidade), o esforço que foi feito por Suárez para efetivamente aproximá-las (ainda que no contexto de uma polémica em que era necessário atenuar as afirmações iniciais de Molina), de tal maneira que, se alguém, sem primeiro se deter na explicação dos seus fundamentos, vir o modo como, no quinto livro deste tratado, Suárez explica a eficácia da graça, terá certamente dificuldade em apontar aquilo que essencialmente distingue as duas doutrinas.

Aí, com efeito, à pergunta sobre se a eficácia da graça consiste na necessidade que esta incute na vontade para que necessária, e não livremente, dê o seu consentimento, Suárez responde que o ato da vontade que dá o consentimento à graça tem de ser ativamente produzido pela vontade[393] (contra o que diz Lutero[394]), pelo que deve ser realizado com indiferença e livre de coação, isto é, com o poder de o fazer e de não o fazer (contra o que dizem Calvino, Melanchton, Butzer, etc.[395]). Deste modo, a eficácia da graça não pode retirar à vontade o seu modo próprio – isto é, livre – de operar, nomeadamente com indiferença – e não com necessidade – em relação ao exercício e à espécie do ato (contra o que dizem os pelagianos e os outros hereges acima citados[396]).

Do mesmo modo, portanto, não pode também aceitar-se a opinião de alguns modernos tomistas, que, para defenderem, tal como nós, que a graça é um movimento que, unicamente por sua vontade, Deus decide conferir ao homem, julgam que é necessário afirmar que a eficácia da graça consiste na premoção, ou predeterminação, física dos atos das criaturas livres. Para estes autores, com efeito, a graça divina tem essencialmente e por si mesma a força necessária para determinar a vontade livre dos homens, de tal maneira que a vontade da criatura que a recebe não pode deixar de lhe dar – livremente

---

[392] Francisco Suárez, *De gratia*, III, 27, 17, *op. cit.*, vol. VIII, p. 126.
[393] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 4, 1, *op. cit.*, vol. VIII, p. 398.
[394] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 4, 2, *op. cit.*, vol. VIII, p. 398.
[395] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 4, 4, *op. cit.*, vol. VIII, p. 399.
[396] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 4, 13 ss., *op. cit.*, vol. VIII, pp. 402 ss.

– o seu consentimento, opinião que é evidentemente contrária àquilo que acabámos de expor[397].

A eficácia da graça, na verdade, consiste, segundo Suárez, num chamamento conveniente, ou adequado, de Deus, isto é, numa vocação côngrua[398], não encontrando verdadeira explicação na doutrina báñeziana da premoção, ou predeterminação, física dos atos livres, que aqui demoradamente rejeita[399]. A graça, com efeito, embora seja unicamente produzida por Deus, inclui necessariamente a cooperação do livre arbítrio no que diz respeito às coisas futuras e, deste modo, implica uma congruidade, ou adequação, relativamente à pessoa a quem se dá. A eficácia da graça, portanto, resulta do facto de ela ser adequada e proporcionada a uma determinada pessoa, de tal maneira que, em tal momento e em tal ocasião, produza infalivelmente nela o efeito das coisas que hão de ser, em razão do que se diz que a graça é côngrua e eficaz[400].

Esta conexão infalível da vocação eficaz, ou côngrua, com o consentimento livre da nossa vontade, contudo, não tem por causa a própria natureza da graça, tendo a sua explicação antes origem na divina presciência. Deus, com efeito, por meio da ciência média, ou condicionada, conhece antecipadamente, mas com absoluta certeza, os atos condicionalmente futuros de todas as vontades criáveis e criadas, seja em que tempo e ocasião for, se e quando essas vontades forem chamadas, ou excitadas, deste ou daquele modo. Esta infalibilidade, portanto, não provém da graça, considerada em si mesma, ou enquanto é causa (já que o homem pode livremente opor-se-lhe e não lhe dar o seu consentimento), mas da presciência divina, não absoluta (a qual supõe já o efeito da graça eficaz), mas condicionada, pela qual Deus conhece antecipadamente que, se a tal pessoa, num tempo e lugar determinados, for dada a graça de uma oportunidade concreta, essa possibilidade futura ser-lhe-á de tal modo adequada, ou côngrua, que ela infalivelmente lhe dará o seu consentimento[401]. Deste modo – conclui Suárez –, fica demonstrado o acordo da liberdade humana com a graça eficaz por meio da vocação côngrua[402], doutrina cuja superioridade pode ser comprovada por meio das *Escrituras*[403], dos concílios[404], dos padres da Igreja[405] e dos teólogos, de um modo geral[406].

---

[397] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 5, 1 ss., *op. cit.*, vol. VIII, pp. 404 ss.
[398] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 6, 1, *op. cit.*, vol. VIII, p. 409.
[399] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 6-23, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 409-510.
[400] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 24, 10, *op. cit.*, vol. VIII, p. 513.
[401] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 24, 12, *op. cit.*, vol. VIII, p. 513.
[402] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 25, 1-23, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 516-526.
[403] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 26-32, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 526-553.
[404] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 33-39, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 553-588.
[405] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 40-44, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 588-622.
[406] Cf. Francisco Suárez, *De gratia*, V, 45-47, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 622-650.

9. Concluindo este pequeno artigo, quero ainda chamar a atenção para o facto de que, na minha opinião, o pensamento filosófico de Francisco Suárez, naquilo que tem de essencial, tanto de um ponto de vista teórico, como prático, resulta de uma intuição da realidade imaginada a partir da ciência média de Deus, por meio da qual as liberdades finita e infinitamente se encontram no concurso simultâneo da produção dos seus efeitos.

Podemos vê-lo, ainda que de um modo meramente indicativo, em primeiro lugar, na definição suareziana do ser, enquanto objeto da metafísica. Parece-me claro, com efeito, que é a partir da imaginação desta ciência média, ou condicionada, de Deus, situada entre os extremos da ciência natural, ou de simples inteligência (pela qual Deus conhece os seres na sua determinação essencial), e da ciência livre, ou de visão (pela qual Deus conhece os seres na sua determinação existencial), que Suárez concebe metafisicamente o ser como o «ente real»[407], que é o ente «cuja razão consiste em ser algo que tem uma essência real, isto é, não fictícia, nem quimérica, mas verdadeira e apta para existir realmente»[408].

Na verdade, não há como não perceber aqui uma imaginação originária da ciência média de Deus, pela qual os entes são metafisicamente intuídos como uma aptidão da essência para existir, surgindo, por isso, implicados no processo de constituição de si mesmos, razão pela qual Suárez afirma que todas as coisas que existem ou podem existir imediatamente, ou a partir de si mesmas, são necessariamente individuais e singulares[409] e o princípio da sua própria individuação[410], de tal maneira que as suas essências e as suas existências não se distinguem na realidade, mas apenas mental, ou conceptualmente[411].

Poderá sempre alguém dizer, no entanto, que, se a metafísica concebe o ser a partir da ciência média, ou condicionada, de Deus, então, não poderá incluir Deus no seu objeto, porquanto Deus é, de certo modo, anterior à ciência das coisas que lhe são exteriores; ora, Deus é o ente maximamente perfeito, no qual inteiramente se realizam todas as razões e propriedades do ser; logo, o ser não pode conceber-se deste modo. Ao que Suárez responderia que «Deus está contido sob o objeto desta ciência [– a metafísica –] como o seu primeiro e principal objeto; não, contudo, como [o seu] objeto adequado»[412]. Isto significa, de um modo muito claro, que

[407] Francisco Suárez, «Disputationes metaphysicae, in quibus et universa naturalis teologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur», I, 1, 26, in *Idem, Opera omnia, op. cit.*, vol. XXV, p. 11. Esta obra será daqui em diante referida apenas como Disputationes metaphysicae. A tradução será sempre minha.

[408] Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, II, 4, 5, *op. cit.*, vol. XXV, p. 89.

[409] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, V, 1, 4, *op. cit.*, vol. XXV, p. 146.

[410] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, V, 6, 1, *op. cit.*, vol. XXV, p. 180.

[411] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, V, 2, 8-21, *op. cit.*, vol. XXV, pp. 150-155.

[412] Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, I, 1, 11, *op. cit.*, vol. XXV, p. 5.

> a metafísica fala primeiro e principalmente de Deus enquanto ser, e não do ser enquanto Deus, ou por Ele participado. Porque o objeto adequado da metafísica será o ser por si mesmo comum a tudo aquilo que é e, portanto, comum ao criador e às criaturas, o que tem como consequência epistemológica imediata que a metafísica precede a teologia na ordem do conhecimento. A teologia portanto, se bem que é a primeira ciência em ordem de dignidade, não é a primeira na ordem do conhecimento. A metafísica, ciência das razões, ou propriedades, comuns do ser, é-lhe anterior.[413]

Não há como também não ver aqui, em segundo lugar, a imaginação originária da ciência média, ou condicionada, por meio da qual Deus conhece, antes (segundo o nosso modo de entender) de todo o ato livre da sua vontade, todos os futuros necessários e contingentes que podem acontecer em qualquer uma das infinitas ordens de coisas que Ele pode estabelecer, dada a hipótese real, ou não fingida, de que queira de facto estabelecer essa ordem de coisas com todas as suas circunstâncias físicas, morais e espirituais determinadas. Do mesmo modo, a metafísica conhece as razões, propriedades e causas comuns do ente antes (segundo a ordem da razão) de conhecê-lo segundo as suas razões inferiores, ou divisões (nomeadamente enquanto ente incriado e ente criado, a que se seguem as divisões do ente finito criado em substância e acidente, da substância em imaterial e material e do acidente nos seus nove géneros)[414], o que faz com «que impere sobre as restantes ciências com um domínio mais especulativo do que prático, em razão do qual sobressai isoladamente na natureza de ciência e de sabedoria»[415], estabelecendo o horizonte natural da verdade para o qual as restantes ciências livremente convergem e concorrem.

De um ponto de vista prático, em terceiro lugar, parece-me que a distinção clara entre o mundo físico e o mundo moral e a afirmação do ser humano como essencialmente moral[416], que atravessam todo o pensamento de Suárez, resultam, de um modo muito evidente, da luta que travou, em conjunto com os molinistas, contra esta doutrina da premoção, ou predeterminação, física dos atos livres, tal como foi sobretudo proposta por Báñez. Foi no confronto com esta doutrina, com efeito, que afirmou e defendeu a sentença da eficácia moral da vocação côngrua[417]; que descobriu, pela primeira vez em teologia,

---

[413] Gonçalo Pistacchini Moita, *A modernidade filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014, pp. 34-35.

[414] Cf. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae, ratio et discursus totius operis, op. cit.*, vol. XXV, s/p.

[415] Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, 1, 5, 45, *op. cit.*, vol. XXV, p. 50.

[416] Cf. Gonçalo Pistacchini Moita, *A modernidade filosófica de Francisco Suárez, op. cit.*, pp. 225-266.

[417] Cf., por exemplo: Francisco Suárez, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, 13, in *op. cit.*, vol. X, p. 371.

duas partes na providência divina: uma física e outra moral[418]; e que, consequentemente, distinguiu em Deus, na sua relação com as criaturas, dois diferentes atributos: criador e legislador.

É isto que explica, com efeito, que Suárez, no tratado que escreveu sobre as leis,

> logo no título, a seguir ao habitual «Acerca das leis» (*De legibus*), com que normalmente se designava o comentário às questões 90 a 108 da primeira parte da segunda parte da *Suma teológica* de São Tomás, acrescente «e de Deus enquanto legislador» (*ac Deo legislatore*), avisando que se trata aqui de compreender a realidade do ponto de vista moral – e não (apenas) físico –, enquanto ordem especial estabelecida por Deus legislador e da qual apenas a criatura livre e racional participa, não por meio de uma necessidade física que lhe seja imposta a partir do exterior, mas por meio de uma necessidade moral, ou obrigação, que, brotando livremente do interior da consciência racional, a ordena e liga ao legislador universal.[419]

Não pode também deixar de ver-se aqui, por último, a partir da tese do concurso concomitante, ou simultâneo, de Deus, por meio do qual as causas livres conjuntamente produzem os seus efeitos, a afirmação da igual dignidade de todos os seres humanos e a descoberta da democracia como sendo o único regime dado pelo direito natural. Na verdade, a lei eterna de Deus, que é a fonte e a origem de todas as outras leis, e a lei natural, que é a primeira lei por meio da qual aquela se nos aplica, ou manifesta[420], não surgem na consciência dos homens enquanto estes não se constituem moralmente enquanto tal, isto é, enquanto não se comprometem a viver numa comunidade politicamente organizada, na qual se dê o poder necessário e suficiente para se governarem a si mesmos por meio de leis[421].

Ora, este poder, cuja existência é evidente pela experiência, não radica imediata e naturalmente em nenhum homem individualmente considerado, pois que todos os homens nascem livres e, de acordo com a natureza das coisas, nenhum tem, por si mesmo, domínio ou jurisdição política sobre os

---

[418] «Podem, com efeito, distinguir-se na providência como que duas partes: uma, a que podemos chamar física, ou natural; outra moral. A primeira é geral para todas as coisas, tanto inanimadas como animadas, e também para os homens e para os anjos, enquanto têm em comum com elas o ser e o operar. A segunda é própria dos homens e dos anjos, porque só eles são capazes de ações morais e do fim que com elas se alcança, já que só eles têm liberdade de arbítrio». Francisco Suárez, «De Deo uno et trino», 1, III, 10, 2, in *Idem, Opera omnia, op. cit.*, vol. I, p. 231. A tradução é minha.

[419] Gonçalo Pistacchini Moita, *A modernidade filosófica de Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 231.

[420] Cf. Francisco Suárez, «De legibus ac Deo legislatore», II, proemium, in *Idem, Opera omnia, op. cit.*, vol. V, p. 5. Esta obra será daqui em diante referida apenas como *De legibus*. A tradução será sempre minha.

[421] Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 1, *op. cit.*, vol. V, pp. 176-179.

outros[422], pelo que um tal poder só pode radicar no conjunto dos homens, ou na comunidade. Não, porém, no conjunto dos homens considerado como um simples ajuntamento sem nenhuma ordem, ou união, física e moral, mas na multidão dos homens que, por meio de um ato especial das suas vontades, ou por um comum consentimento, se congregam num corpo político com um vínculo social determinado, relativamente ao qual terão depois que escolher o regime com que querem governar-se, bem como aqueles que hão de governá-los[423].

Isto não significa, porém, que Suárez afirme que o poder político é uma criação absolutamente humana. Pelo contrário, o poder político, ou a autoridade para governar e ditar leis, provém de Deus, que, enquanto autor da natureza, o confere diretamente aos homens na medida em que estes, por meio de um ato livre das suas vontades, se constituem e congregam numa comunidade perfeita e politicamente unida[424]. A democracia, deste modo, é o único regime dado, pelo direito natural, ao conjunto dos homens que se constituem moralmente numa comunidade politicamente organizada, os quais deverão, no entanto, também de acordo com o seu livre arbítrio, posteriormente escolher o tipo de regime, ou de poder, com que querem positivamente governar-se (nomeadamente a monarquia, a aristocracia, a democracia, ou um dos vários regimes mistos que entre estes podem e costumam dar-se)[425].

10. Fica assim sucinta mas talvez suficientemente enunciada a vantagem do estudo do pensamento de Suárez no âmbito do processo de constituição da modernidade ocidental. Para esse estudo é necessário, no entanto, do meu ponto de vista, reconhecer e reposicionar o pensamento de Francisco Suárez a partir do pensamento de Luís de Molina, ao mesmo tempo redescobrindo ambos no contexto original da segunda escolástica ibérica, dado no conjunto das respostas com que, durante todo o século XVI, se tentou compreender, a partir desta península, a novidade absoluta posta pelo descobrimento das terras e das gentes do continente americano. Isto, porém, é já tema de outros artigos.

[422] Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 2, 1-3, *op. cit.*, vol. V, pp. 180-181.
[423] Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 2, 4, *op. cit.*, vol. V, p. 181.
[424] Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 3, 5-6, *op. cit.*, vol. V, pp. 182-183.
[425] Cf. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 4, 1 ss., *op. cit.*, vol. V, pp. 184 ss.

3.4. Ontologia Política y Escatologia en Francisco Suárez

Giannina Burlando

[…] ut Aristoteles testatur, principium rerum omnium moralium est finis.

(Suárez, *De fine hominis*)

Entre los comentaristas contemporáneos de Suárez hay acuerdo básico acerca de que en sus *Disputaciones Metafísicas* (1597), recoge todo el acervo metafísico de la Edad Media –con ella, los problemas y principios fundamentales de la metafísica – y los orienta hacia los problemas y principios transcendentales de la Edad Moderna. El centro de estas discusiones ha sido fundamentalmente el valor de esta orientación. Por una parte, críticos, como Aubenque[426], Courtine[427], Volpi[428], Esposito[429], *et. al.* han mostrado una decisiva valoración del «giro» de la metafísica suareziana hacia el mentalismo, entendido éste en el sentido de una preocupación problemática hacia las condiciones de posibilidad de la concepción y el pensamiento del ser en el sujeto; otros críticos, como Gracia[430] y Hellín[431] , han sostenido que, si bien es cierto que el pensamiento de Suárez admite una lectura que orienta hacia el «mentalismo», sigue moviéndose dentro de los problemas y las categorías del realismo y, por tanto, dentro de la metafísica escolástica fundamental. En consonancia con esas interpretaciones antinómicas, otros estudiosos como

[426] Cf. J. P. Coujou, «La constitution suarézienne de l'unitée transcendentale et ses implications anthropologico-politiques», in *Revue philosophique de Louvain,* 108, 4, (2010), pp. 585-615.

Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I financiado por el por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España: *Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política* (referencia FFI2015-64451-R), cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos. Paralelamente vierte resultados del proyecto FONDECYT N.º 1110434.

[427] Cf. J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

[428] Cf. J. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617),* Leuven, Leuven University Press, 2011.

[429] C. Esposito, «The Hidden Influence of Suárez on Kant's Transcedental Conception of 'Being', 'Essence' and 'Existence'», Lukás Novák, (ed.) *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context.* Contemporary Scholasticism vol. 2. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014, pp. 117-134.

[430] Cf. J. Gracia, *The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant,* in Jan A. Aertsen, Andreas Speer (eds.), *Was ist philosophie im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter [Miscellanea *Medievalia,* 26], 1998, pp. 213-225; *Ibidem*, «Suárez and the Doctrine of Transcendentals», in *Topoi* 11 (1992), pp. 121-133.

[431] Hellín, «El ente real y los posibles en Suárez», in *Espíritu 10*, (1961), pp. 146-163; *idem*, «El concepto formal según Suárez», in *Pensamiento* 18 (1962), pp. 40-432.

Lorella Cedroni (1996); Pedro Calafate (1999)[432], Mendo Castro Henriques (2004), John Doyle (2010), Jean Paul Coujou (2010; 2012) o Sidney Penner (2013), Gonçalo Pistacchini Moita (2014), *et al.*, independientemente han avanzado hacia la valoración de las derivaciones de tal orientación, aceptando implícita o explícitamente que tratándose de ontología transcendental, ellos prefieren explorar directamente en el campo de la posible conexión con la teoría política de Suárez. En efecto, Coujou, en particular ha defendido que existe una relación recíproca implícita entre el transcendental *Unum*, la unidad individual y política del ser-en común en la filosofía de Suárez. Dado este estado actual de interpretación del pensamiento suareziano, y dada la amplitud y dificultad del tema que aquí abordo, mi propósito es bastante modesto. Seguiré la formulación metodológica de la pregunta de Coujou, i.e., «si acaso puede concebirse las determinaciones transcendentales sin el ser o, vice-versa, el ser sin estas»; pero, esta vez, para pasar a inferir una extensión moral-política de la misma cuestión, a saber: ¿puede una manifestación específica del ser, como aquella del *ser-en-común* en el orden político –instanciado en la comunidad humana – disociarse del caráter del Bien transcendental? Mi delimitación programática será exponer sobre la doctrina suareziana de la bondad transcendental y sus implicaciones antropológico – políticas[433]. Sin embargo, en mi parecer, no sólo el lenguaje de la antropología y de la teoría política «renuevan el pensamiento sobre el ser-individual, a su vez, completan la comprensión del modo de ser del ser», como ha notado Coujou, sino que uno de los aportes más claros para tal renovación surge a partir del propio método de la orientación transcendental ya instalada en la ontología de Suárez; por tanto, necesitaremos partir echando luz sobre el uso que Suárez hace del concepto 'transcendental' o 'transcendentalidad'. Así, procedemos en la sección I. a caracterizar el uso de la noción transcendental en la ontología de Suárez; en la sección II. a analizar el transcendental *bonum* en Suárez; y en la sección III. a comentar el alcance del bien moral: la teoría suareziana de la libertad, la ley natural, el poder político, su teología de la salvación, y de la comunidad perfecta, de todo lo cual se derivará un corolario o el sentido en que estos factores conforman la relación entre el individuo y el Estado liberal moderno.

[432] Cf. P. Calafate, «A Idea de Soberania em Francisco Suárez», *in* A. Cardoso, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez (1548-1616) Tradição e Modernidade*, Lisboa, Ed. Colibri, 1999.

[433] Con el propósito de buscar una relación recíproca implícita entre metafísica, antropología y política, y esto quiere decir, entre los postulados teóricos de las *Disputationes metaphysicae* (1597) las prescripciones pragmáticas del *De Legibus ac Deo legistatore* (1612) y algunas del tratado de la *Defensio fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613), u otras obras teológicas.

3.4.1. Uso de la noción 'transcendental' en la ontología de Suárez[434].

Una premisa que sostiene la conexión entre la metafísica y los problemas e interrogantes concernientes a contenidos de orden práctico, antropológico, ético y político es la misma constitución suareziana de una ontología transcendental, cuyo objeto de estudio es el ser entendido como *ser real,* el cual halla su principio y condición de inteligibilidad en sus «razones universales transcendentales» o sus *passionibus in communi*: uno, verdadero y bueno. Determinaciones transcendentales que pertenecen y se vinculan al ser al punto de convertirse co –extensivamente con el mismo ser. Para explicar, sin embargo, qué significa en general que la ontología transcendental halla «su principio y condición de inteligibilidad en sus razones universales transcendentales, recurrimos al uso del término 'transcendental'». En verdad, hay que tener cuidado en notar que para Suárez 'transcendental', por un lado, sigue denotando el sentido clásico según el cual la unidad, la verdad y la bondad son propiedades del ser que están más allá del universal (Cf. *DM* VI, VIII, 12 [I, 779]). Sin embargo, por otro lado, Suárez va más allá: vincula el fundamento de la propiedad transcendental con la capacidad del intelecto de realizar una abstracción metafísica (distinta de la física, que abstrae la materia, y de la matemática, que abstrae la cantidad), de este modo, por ejemplo, «la verdad transcendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecua, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es» (*DM* VIII, VII, 25 [III, 144]); mientras que «la bondad transcendental, tomada abstractamente, puede ser considerada una propiedad del ser, aunque en particular *ha de ser atribuída a cada ser según un modo propio y un tipo (rationem) de bondad y conveniencia*.» (Suárez, *DM* X I 10)[435].

---

[434] As J. Gracia has studied, Disputations II-XI deal explicitly with the transcendentals, and the ways in which one may distinguish among them. For Suarez '*thing*' and '*something*' are not true properties of being, but rather different names for the same thing. Like D. Scotus, Suarez admits just three properties of being: *one*, *truth* and *good,* which are in fact all properties or attributes of being in the sense of "transcendental" properties. Suarez used the term '*transcendens*' and/or '*transcendentalis*', meaning literally "climbing-beyond" or "climbing-across", to refer to the fact that these properties, just like being, with which they were coextensive, were not restricted to any one category or group of categories but extended to all of them. It can be noticed a slight different emphasis introduced by Suarez in the very titles of disputations VI, VIII and X where he deals, respectively, with one, truth and good as *passiones transcendentales*: *De Unitate Formali et Universali*; *De Veritate seu vero, Quod est Passio Entis*; *De Bono seu Bonitate Transcendentali*. Suarez had announced clearly though that «*tres tantum esse proprias passiones entis, scilet unum, verum et bonum*» (F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae* III 2 3 (S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Trads.), Madrid, Gredos, 1960-1967). Ontological *bonum*, as we shall see, is convertible, coextensive with being, and like being: «metaphysically abstracted» (See J. Gracia, & D. Davis, *The Metaphysics of Good and Evil according to Suarez*, München, Philosophia Verlag, 1989, 65-6; Also Cf. Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, p. 377).

[435] «Si el 'Bien' es tomado abstractamente cuando se dice de cada ser, no significa que cada tipo

Debemos notar que lo suareziano en tal definición es que esas razones, aspectos o determinaciones, son un tipo de abstracción metafísica; justamente «… se dice, … que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones del ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia (…). Luego, *la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción,* y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática» (Suárez *DM* I, II, 13). De este modo, la abstracción metafísica obtiene como resultado las propiedades transcendentales que son, en síntesis, relaciones que se establecen respecto del ser real de los objetos[436]. Es en este momento donde se percibe el «giro» hacia el mentalismo de Suárez y la vinculación con la metafísica transcendental *estándar* de Kant, según interpreta Söchting (2007): las relaciones transcendentales, a diferencia de las relaciones predicamentales, no requieren de un fundamento real absoluto, entendido éste en el sentido de la existencia actual y formal (extramental); tampoco, de un término real de la relación ni, finalmente, de un fundamento real de la relación. De este modo, Suárez explica el caso de la ciencia de un objeto posible: «También muchas veces este respecto transcendental, aunque se ordena a un término real, no exige, empero, la real existencia del mismo, como la ciencia de un eclipse futuro dice una referencia real transcendental al eclipse, aunque no exista; y lo mismo sucede en cualquier ciencia de un objeto posible, y en la potencia respecto del acto no existente» (*DM* XLVII,

(*ratio*) de bien, es decir, el noble, el útil y el placentero, se halle en cada ser, sino [solo] la naturaleza del bien [*rationem*] sin cualificación. Esto será verdadero dado que al menos algún tipo (*ratio*) de bien se encontrara en cada ser.» (Suárez, *DM* X I 10). Por otra parte, 'bondad' significa la entidad de la cosa connotando «el aspecto (*rationem)* de agradable/o de conveniente. Este no es propiamente una relación, sino que sólamente connota en otro una naturaleza teniendo una inclinación, capacidad, o conjunción natural con tal perfección. Por tanto, la bondad expressa la misma perfección de una cosa, *connotando la mencionada conveniencia o la denotación que surge de la coexixtencia de muchos»* (Suárez, *DM* X I 12). *(Agrego cursivas)*

[436] En la perspectiva de Suárez los seres reales son absolutamente autónomos del intelecto, que son los seres singulares e individuales, cuyas formas, no obstante, son universales (nunca existiendo en acto), sino en potencia de ser conocidos por el intelecto. Puesto que la metafísica es la ciencia del ente, en cuanto ente real (Cf. *DM* I, I, 26); cuya unidad se basa en su concepto objetivo (cf. *DM* II, II, 8). La posibilidad de esta unidad proviene de la unidad del acto a través del cual pensamos lo ente del ente real –acto que Suárez llama concepto formal (Cf. *DM* II, I, 9). Una vez determinada la extensión transcendental de este concepto objetivo, será posible, entonces, determinar sus divisiones: desde las mayores (ser infinito –que es Dios– y ser finito –que es la creatura) hasta los últimos componentes, propiedades y relaciones de cada uno de los miembros de ellas. De este modo, se establece el caráter sistemático de la metafísica que será un requisito transcendental para la constitución de la ciencia. La metafísica es desde esta óptica una ciencia posible y consistente. Suárez basa la posibilidad de la metafísica en la unidad de su concepto objetivo. (Cf. J. Söchting, *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en la Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez S. J.*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007).

IV, 2). De modo que las realidades antropológico-políticas, que veremos, pueden ser consideradas desde alguna propiedad transcendental que se ha establecido respecto del ser real de los objetos. De modo que para analizar el vínculo de la ontología transcendental con las cuestiones concernientes a contenidos de orden práctico, antropológico, ético y político será necesario abordar en particular la extensión del transcendental *bonum.*

3.4.2. Análisis del transcendental *bonum* en Suárez.

Jorge Gracia[437] , en su examen de la disputación X, ha notado que Suárez no estaría de acuerdo con la convicción de G. E. Moore, para quien la búsqueda de una definición del bien es una procedimiento ilícito; tampoco está de acuerdo con las diversas definiciones del bien que han sido propuestas desde los Griegos hasta Sto. Tomás, ya sea en términos de placer, virtud, honor, fama, felicidad, objeto del deseo, el deseo sin más, o la deseabilidad. Suárez rechaza claramente la difundida identificación de lo bueno con lo deseable (Suárez, *DM*, X I 19). De modo que no coincide con la definición esencial dada por Sto. Tomás, esta es: «La esencia de la bondad consiste en esto, que algo sea deseable»[438], o que «el bien expresa la noción de deseable». Suárez defiende alternativamente que el bien o la bondad en general puede definirse en términos de '*convenientia*', término que Gracia ha traducido al inglés como 'agreeability' (Volveremos a este punto). Por lo pronto, se puede notar la clasificación que Suarez hace de los tipos o *rationes* del bien. Divide el bien en el verdadero y el aparente, y acepta, con modificaciones, la distinción entre el bien en sí y el bien para otro[439]. Aunque Suárez admite tales distinciones tradicionales, las resignifica. Lo fundamental para él es que el bien en sí no difiere del ser, ni conceptualmente ni en la realidad, ambos son términos co-extensivos y co-intensivos. La perfección es completitud de ser, es decir, la presencia en una cosa de todo lo que una cosa debe tener. Y todo lo que una cosa debe tener está determinado por su naturaleza. Por tanto, *la perfección* de una cosa es todo lo que tiene naturalmente, lo cual es otro modo de referir a su ser. En la distinción entre bien en sí y bien para otro, introduce la importante nota común: que ambos el bien en sí y el bien para otro incluyen la '*convenientia*'. Es decir, la capacidad, inclinación, o *conexión natural* (Suárez, *DM*, X I 15). Por lo tanto, el resultado de que el bien en sí y el bien para otro incluyan esa conveniencia, los hace distinguirse del ser y de la perfección. Porque *Ser* significa solo entidad y perfección i.e., que a

[437] Cf. J. Gracia, & D. Davis, *The Metaphysics of Good and Evil according to Suarez*, München, Philosophia Verlag, 1989, pp. 25-32.

[438] Tomás de Aquino, *S Th* I 5 a.1, Marietti ed; vol. I, p. 29.

[439] Esta distinción también se expresa en términos de 'bien absolutamente' (*absolute*) o 'bien sin cualificación' (*simpliciter*), y 'bien relativamente' (*relative*) o 'bien en cierto respecto' (*secundum quid*).

una cosa no le falta la característica o las características que naturalmente debe tener. Pero *Bien*, propone Suárez, «expresa un tipo de *convenientia* por la cual la cosa es deseable» (Suárez *DM*, X I 18). De modo que «contrario a lo que Moore pensó, la bondad puede definirse, pero su definición no debe hacerse en términos de placer, virtud, o deseabilidad o perfección», como le pareció a Sto. Tomás[440].

La bondad, para Suárez, consiste fundamentalmente en *un tipo de conveniencia entre las cosas,* la que a su vez las hace deseables. Hemos preferido mantener el término latino *convenientia,* y traducirlo por conveniencia (en castellano), en vez de usar *agreeability* como Gracia[441]. Por razones que Gracia mismo ofrece al decir que al término '*convenientia*' morfológicamente corresponde a la traducción de '*agreement*' o 'acuerdo' en castellano, ya que el contexto discursivo sugiere que Suárez está pensando en la característica de una cosa buena que la haga compatible, conveniente o satisfactoria a algo otro. La ventaja de usar '*agreeability*' (ya sea lo que concuerda *con* o lo agradable *a*) es que tiene connotaciones estéticas más que éticas o políticas, como son las expresiones 'ser agradable', 'tener simpatía', o 'querer entrar en acuerdo', las cuales resultan apropiadas para el uso pragmático que abordaremos. En todo caso, para Suárez es importante distinguir entre bondad y deseabilidad. 'Bondad' y 'deseabilidad' son términos co-extensivos de la misma manera en que lo son ser y bondad, pero como bondad y ser son conceptualmente distintos, también lo son bondad y deseabilidad. Usa la conocida metáfora «lo deseable se relaciona al bien como lo hace lo visible a lo iluminado» (Suárez, *DM*, X I 19). La deseabilidad, a diferencia de la conveniencia, refiere a una relación con la facultad de deseo y, por lo tanto, expresa algo formal, que 'el bien' como tal no expresa (Suárez, *DM*, X I 19). Pero es por esta relación a lo deseable que el bien tiene, además, el caráter de un *fin*, aunque de nuevo, es conceptualmente distinto de él. (Suárez, *DM*, X I 21) En el mismo contexto, Suárez insiste que la *conveniencia* debe entenderse como una inclinación o capacidad, (mientras que *conveniens* se entiende como algo valioso) no meramente como una compatibilidad, porque incluye no solo el hecho de que dos cosas puedan no interferir una con la otra, sino sobre todo que ellas están dispuestas a estar juntas de alguna manera. Ahora bien ¿cómo puede derivarse de la ontología transcendental del *bonum*, bien ontológico o natural (así lo denominaron los escolásticos), una comprensión del bien moral en los hombres singulares y en los hombres en su conjunto?

---

[440] J. Gracia, & D. Davis, *The Metaphysics of Good and Evil according to Suarez*, München, Philosophia Verlag, 1989, p. 27.

[441] Aunque la traducción de J. Gracia encontraría respaldo en contextos éticos dentro de textos bíblicos, por ej., ¡Cristo es el ejemplo máximo de la vida que agrada a Dios! *Mat. 3:17* cita al Padre hablando sobre Jesús, «'*Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia.*'» De 1 Tesalonicenses 4:1«*Por lo demás, hermanos, os rogamos y exhortamos en el Señor Jesús que, de la manera que aprendisteis de nosotros cómo os conviene conduciros y agradar a Dios, así abundéis más y más.*»

Un camino a seguir es el del análisis conceptual de las distinciones del bien, allí podemos determinar este vínculo. Suárez agrega otras cuatro divisiones, i.e.: (i) el bien que es conveniente por sí mismo y el bien que es conveniente por razón de otro; (ii) el bien noble, placentero o deleitable y útil; (iii) el bien natural y moral, y (iv) el bien sin cualificación y en cierto respecto. Primero, reconoce que entre estas distinciones hay conexión y yuxtaposición de varias maneras. Aunque estos bienes difieren lógica o intensionalmente, pueden hallarse en una misma cosa, porque la misma cosa puede, por ejemplo, ser noble, placentera y útil. El bien que es conveniente por sí mismo se divide, a su vez, en bien noble (*honestum*) y placentero. En segundo lugar, y relevante a nuestro enfoque, Suárez considera que el bien noble (o lo que posee valor), el cual es un bien propio y conveniente por sí mismo, constituye primariamente el *bien transcendental*, porque «si el ser se dice [ser]-bueno en sí mismo, esa designación se toma del hecho de que tiene en sí mismo una perfección conveniente a sí mismo […] Por tanto, la bondad noble de cierta manera es una propiedad universal del ser en el orden natural de donde el bien transcendental ha sido designado» (Suárez, *DM* X I 10). De aquí se deriva que el bien sea deseable, porque es conveniente a la naturaleza. En el caso de los seres humanos en particular, los bienes nobles son aquellos que están en acuerdo con la recta razón, tal como la virtud (Suárez, *DM* X II 14) y con su naturaleza física, tal como la *salud-prosperidad* (Suárez, *DM* X II 15). En tercer lugar, Suárez agrega otra distinción importante la cual incluye dentro del bien noble; es la del bien natural y moral; y en cuarto lugar, claramente enseña que esta última distinción no es pertinente a la metafísica, sino a la filosofía moral; cuestión que el mismo discutirá desde su óptica de teólogo. (Suárez, *DM* X II 30-34)[442]. Así, señala que el bien moral es el bien considerado conveniente a *una naturaleza racional*. Y ya que la racionalidad es parte de la naturaleza humana, esto parece implicar que el bien moral es parte del bien natural, por consiguiente, en este punto la distinción natural/moral desaparece. Pero Suárez nota la dificultad explícitamente, por eso vemos que desde su metafísica ha planteado la interrogante sobre el orden práctico, cuestión que resuelve formulando la definición de bien moral en términos de: lo que es «adecuado a una cosa en tanto actúa libremente» (Suárez, *DM* X II 30). Ambos bienes, natural y moral, tienen que ver con alguna actividad, pero en el caso del bien moral, tal actividad debe ser libre. La libertad, por tanto, es condición necesaria de la bondad moral y aquello que demarca la distinción respecto del bien natural. Lo interesante para nuestro tema es lograr enlazar lo que aporta la teoría antropológico-jurídica al *ser-en común* o comunidad humana. Esa teoría antropológico-jurídica o de la

[442] Indica que él ha abordado el bien moral en general como teólogo en su *Comentario a la S Th* I-II q. 18; y en particular en la *De ultimo fine hominis ac beatitudinem* (1628), donde expone su doctrina del hombre como ser moral.

jurisprudencia según Suárez «no es más que una cierta aplicación o extensión de la filosofía moral. A la cual corresponde dirigir y gobernar las costumbres políticas de la república» [443], como lo dice él.

3.4.3. Alcance del bien moral en Suárez

La noción de bien moral, como vimos, es el que cae bajo la extensión de *bien por otro*, instanciado, podemos decir, en los hombres singulares en tanto surgen como miembros de una comunidad, y así en la esfera política del ser-en común. El vocabulario jurídico– político básico en el que tal noción adquiere expresión es el que *a fortiori* hemos reunido en los conceptos de 'libertad', 'ley natural', 'poder político', 'salvación' y 'comunidad política perfecta', porque, como veremos, son conceptos que aparecen sustentados por principios del derecho y del bien común.

La libertad. O el «estado de experiencia que se vive», – tema reconocidamente interdisciplinario de Suárez[444]– es el vestigio que más asemeja el sujeto humano a Dios. De todos los poderes de la creación no hay otro comparable, de todos los agentes dotados de conocimiento no existe ningún otro dotado con tal poder *para* elegir amar, agradar, servir a Dios (bien absoluto) y alcanzar así la misma *salute*, salud-prosperidad o salvación, como más adelante veremos. Suárez no está de acuerdo con las diversas definiciones escolásticas de libertad, no considera que sea lo mismo que la indiferencia del juicio, ni que el acto del apetito intelectual, ni de la potencia inmaterial y espiritual de poder o no hacer algo; ni un poder modificado por un hábito, y aunque admite con los demás escolásticos que en la indiferencia del juicio se halla la raíz de la libertad, corrige la semántica destacando que simplemente se trata de un poder (*potentia*) (que posee la misma extensión que la 'voluntad') «tal que posee el mencionado poder (*vim*) y jurisdicción sobre su acto.» (*DM,* XIX 5 4) o bien concebida desde la psicología que «es el dominio sobre los actos propios.» (*DA* XII 2). Pero precisa: «es de esencia del poder libre, que por su intrínseca virtud y potestad pueda *ejercer o suspender* el acto»[445]. Concibe en este punto tal unión ontológica entre poder y acción que así articula la libertad del individuo para que funcione en el nivel pragmático y

[443] Suárez, *De Legibus*, Prologo, ed. 2004, p. 180. En adelante *DL*. En el texto *iuris civilis prudentia*, tendría que traducirse literalmente por prudencia – en el sentido de ciencia, conocimiento práctico – del derecho civil. N. de T.

[444] Por cierto, el más afamado, su recuento metafísico de la libertad apareció en su Obra señera, *Las Disputaciones Metafísicas,* disp. XIX, sec. 2-9, mientras que uno menos conocido, el recuento teológico, nos hace notar, como fenomenólogo, que «*Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrínseca proprietas hominis operantis voluntatis inhaerens*.» (Suárez, *De Gratia*, prolegomenon I cap. 4 15) «La libertad es un estado de experiencia interior que se vive, y no un objeto.» (Cf. G. Burlando, «Ética de la elección libre en F. Suárez», in Burlando, Bertelloni (Eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24 *Filosofía Medieval*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 335-367).

[445] «*Sine integra virtute activa nondum habet actum in manu sua.*» (Suárez, *DA* XII 2)

quede vinculada a la teoría jurídica y política; esfera donde, por una parte, manifiesta supremo dominio, y por otra, conveniencia con el imperio de la ley natural. En el *De finis homine,* lugar donde expone su doctrina del hombre como ser moral, y de Dios como su fin último, por una parte, insiste que la acción libre de los seres humanos es condición de su fin: la felicidad (*De finis homine,* Prefacio)[446]. Por otra parte, agrega que «la total naturaleza de la providencia divina está en el gobierno y dirección de los seres humanos a su fin.» En verdad, para el teólogo Eximio y pío, la extensión de la providencia, el orden, las instituciones divinas y los medios por los cuales son dirigidos a su fin, incluye «a todas las criaturas de *cierta manera*», esta «cierta manera» entiende que es la «humanidad [por la que] todos ellos logran su felicidad». Así pues, desde la doctrina teológica queda predefinido que todas las creaturas sean ordenadas a la salvación en tanto prosperidad de esa humanidad (*salute humana*)[447].

La ley natural. Desde el *De legibus* –donde construye el edificio jurídico-político- moral- Suárez repite que los hombres alcanzan el camino de la salud/salvación mediante sus actos libres y la rectitud moral, la que en gran parte, como le importa subrayar aquí, depende de la ley considerada como regla de los actos humanos[448]. Queda claro que la ley es primariamente materia de una voluntad justa; que toda ley tiene raíz en la Ley Eterna, la cual

---

[446] «La doctrina moral, es decir, los principios y fundamentos de todas las virtudes y acciones morales por las cuales ellas son conducidas a Dios.» (Suárez*, De fine homines)*

[447] «*Unde fit, ut omnia divina opera et mysteria, præsertim supernaturalia, propter salutem humanam, maxime electorum, facta sint, atque ita considerando de homine, et de mediis, quibus ad finem suum perducitur, tota ratio divinæ providentiæ quodammodo exhauritur, quantum ab hominibus cognosci potest.*» (Suárez*, De fine homines*). Desde el punto de vista lógico-ontológico, «Suárez concibe el universal 'humanidad' identificable con la naturaleza del hombre, inmediatamente representable por las operaciones del intelecto. Según Suárez hay contradicción en postular la existencia de un hombre separado de la totalidad de los hombres singulares y que sea universal relativamente al mismo conjunto de hombres. Ser separado significa no estar intrínseca y esencialmente en ellos, lo que se opone a la comprensión del universal como lo que existe intrínseca y esencialmente en una totalidad de seres. Por una parte, la representación de la forma producida por el intelecto es inmediatamente universal, por otra la forma en-el-singular es siempre individualizada. Así la naturaleza humana desde el punto de vista de la unidad formal es efectivamente distribuida en la multiplicidad indefinida de los individuos, sin que sea puesta en cuestión la singularidad de su unidad. Y en cada individuo hay una universalidad potencial por el hecho mismo que la naturaleza humana expresa una comunidad entre ellos» (J. P. Coujou, «La constitution suarézienne de l'unitée transcendentale et ses implications anthropologico-politiques», in *Revue philosophique de Louvain,* 108, 4, (2010), pp. 585-615). (Mi traducción)

[448] Ya se había preguntado Suárez por la relación de la política con la moral, en términos de *Utrum effectus a Lege intentus sit facere subditos bonos* o si el efecto de la ley es subordinar a los súbditos al bien. Responde que: «las leyes civiles, que son estrictamente hablando leyes, actualmente no solo hacen el bien en un sentido calificado [i.e., de bien común], sino estrictamente hablando, porque ellas intentan el bien moral honesto. El Jurista declara esto en ley 1 ff. in *De Iusticia et Iure,* diciendo: 'Cultivamos la justicia.» (*DL*, I 13 6)

es «decreto libre de la voluntad de Dios estableciendo el orden que debe ser observado ya sea generalmente por todas las partes del universo en relación al bien común …o especialmente para ser observada por las criaturas dotadas de intelecto en sus operaciones libres» (*DL*, II 3 6)[449]. La ley, caracteriza Suárez, es necesaria para que la criatura racional viva de modo satisfactorio y conveniente de acuerdo a su naturaleza (racional)[450]; los seres racionales pueden escoger entre el bien y el mal, y son susceptibles de gobierno moral.

En cuanto a la doctrina de la ley natural, punto culminante del tratado *De legibus*, (al cual dedica el L. II caps. 5-16), Suárez admite, como Sto. Tomás, que deriva de la Ley eterna, pero la ley natural no es decreto arbitrario de Dios. Es una ley que teniendo origen en Dios, precisa del concurso de la voluntad humana, puesto que Dios presupone el *carácter* moral de los actos humanos. Mientras que las leyes humanas civiles son concebidas para una comunidad política determinada; la ley natural comprende *toda* la humanidad. Y una vez reunida la comunidad de los hombres, opera la concesión divina de la ley natural. Procede sistemáticamente vinculando los conceptos de razón, consciencia y ley[451]. Así, mantiene que la ley natural reside en la mente humana[452]. Lo cual permite que los seres humanos naturalmente dis-

[449] De la voluntad deriva toda la autoridad, de la voluntad de su autor, Dios Legislador. (Cf. Mendo Castro Henriques; J. A. Maltez; A. Morão; G. Pistacchini Moita (Eds.), *F. Suárez, De Legibus ac Deo Legislatore. Libro I Da lei en geral,* Lisboa, Ed. Tribu-na da História, 2004, p. 17). (Mi traducción) Suárez define que «Ley positiva humana es la ley hecha por los seres humanos, emanada directamente del poder y de la prudencia de ellos, e impuesta a los súbditos como regla y medida de sus obras» (Suárez, *DL*, I 3 17). Se subentiende que «el teólogo debe tratar todos los tipos de ley: la ley natural sujeta al orden sobrenatural y la ley humana o civil para determinar la respectiva rectitud a la luz de los principios y de las obligaciones en la conciencia.» (Suárez, *DL*, I Prologo)

[450] Como Sto. Tomás, Suárez acepta cuatro tipo de leyes: eterna, natural, divina y humana. En el legislador, divino y humano, existen todos los tipos de ley, como acto de una voluntad justa que obliga al inferior a realizar un determinado acto, dirigido al bien común. Véase n. 12 (Suárez, *DL* L I 12 6)

[451] La inmoralidad en las acciones se debe precisamente a la carencia de un hábito de reflexión, de prudencia y de justicia. El juicio se vuelve superior al hábito. Notamos que entre las virtudes cívicas, Suárez destaca la virtud de equidad (i.e., una fusión de prudencia y justicia), la cual se hace centro o principio regulador de la consciencia, y por tanto, funciona como mediadora en la consecución de toda otra virtud. Establece la superioridad de las virtudes cardinales a las teologales. Pero las virtudes cardinales políticas de justicia y equidad no solo regulan y miden las demás virtudes, sino a toda norma, incluyendo la ley. La ley no es ley, si no es justa. (Suárez, *DL* I II 9-10) La justicia/equidad queda así separada de la ley, se vuelve medida de esa. Hay, por tanto, preeminencia de la razón y, por así decir, una *Super* virtud sobre la ley. Todo lo cual le confiere al individuo derecho de juzgar la justicia de la ley. En otras palabras, seguir esta Super virtud de equidad, significa conferir al individuo el derecho a interpretar la ley, moderar su aplicación o transgredir su cumplimiento.

[452] *Lex ergo naturalis propria, quae ad moralem doctrinam et theologia pertinet, est illa, quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi.* (Suárez, *DL* I 3 9) La ley natural es la ley que reside en la mente humana para discernir lo honesto respecto de lo torpe. Sobre esta definición nota F. Puy, «Llamo la atención sobre el inciso referente a que se trata de la ley que pertenece a la doctrina o filosofía moral y a la teología moral como dando a entender que no es dominio por el que deba

ciernan lo que es moralmente bueno o malo. Es, además, preceptiva porque indica el bien y el mal, manda, prohíbe y permite; permite a los hombres libres reconocer cuales son los actos compatibles con la naturaleza racional y cuáles son incompatibles (Por ejemplo, el amor de la madre por el hijo es compatible y adecuado, el incesto, por contrario, es errado). Una vez que la ley natural revela de por si el bien o el mal, sin necesidad de referencia a Dios, la luz natural es suficiente promulgación de la ley natural (*DL*, L II 6 24)[453]. De lo dicho hasta aquí, se ha hecho evidente que Suárez desarrolla una antropología optimista, diferente de la de Hobbes, atribuye a todos los hombres una naturaleza ordenada a un fin último trascendente (bien absoluto) y moral, todos son iguales, naturalmente dotados de razón, y todos son por naturaleza libres, no sujetos a otros semejantes. Pero ¿entonces cómo se justificará la obediencia a las leyes, la obligación, el poder político?

Poder político y sentido teológico-político de la salvación. En el libro III del *De legibus* –sobre el derecho humano positivo (*de natura hominis eisusque potestate legislativa*)[454]– Suárez formula una pregunta equivalente y responde tan radicalmente como sus famosos antecesores, Etienne de la Boétie (1530-1563)[455] y Juan de Mariana (1536-1624)[456], vale decir, «¿existe un poder humano para obligar a otros hombres mediante la ley?»[457], a lo que responde: «hay que atender a la naturaleza humana que es libre»[458]. Sin embargo, ahí

---

aventurarse a teorizar el jurisprudente meramente jurisperito, o juristécnico, o jurisconsulto, sino sólo *el jurisprudente filósofo o moralista*, en cuanto no deja de ser contradictorio con el núcleo de la definición.» (F. Puy, «Los conceptos de derecho, justicia y ley en el "De legibus" de Francisco Suárez (1548-1617)», in *Persona y Derecho*, 40 (1999), p. 13)

[453] Otro aspecto discutido sobre este tipo de ley tiene que ver con su estabilidad; Dios como Legislador no cambia nada, no surge la cuestión de la modificación de la ley natural, porque los mandamientos y prohibiciones divinas relativas a la ley natural presuponen la rectitud intrínseca de los actos humanos ordenados y la perversidad de los actos prohibidos. Si comparamos el tratamiento que Locke hace de la ley natural en su sistema de los *Two Treatises of Government*, vemos, como nota Peter Laslett, que el contenido de estos tratados descansa pesadamente en la noción de ley natural, pero la expresión no aparece allí definida, se realaciona a la cuestión de la libertad y el consentimiento y se resume en lo que para Locke es lo mismo *«a command of God, a rule of reason, and a law in the very nature of things as they are, by which they work and we work too.»* (Cf. Laslett, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, pp. 96-7).

[454] Cf. M. Castro Henriques; J. A. Maltez; A. Morão; G. Pistacchini Moita, G. (Eds.), *F. Suárez, De Legibus ac Deo Legislatore. Libro I Da lei en geral,* Lisboa, Ed. Tribuna da História, 2004.

[455] Etienne de la Boétie, *Discours de la Servitude volontaire.* (c. 1548) La obra fue publicada completa por primera vez en 1576.

[456] *De rege et regis institutione*, liv. I cap. I. (Toledo, 1599). Hay edición castellana: *Del rey y de la institutición real*, Madrid, BAE, 1950, vol. 31.

[457] *Itaque quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per propias leges eos obligando.* (Suárez, *DL* III 1 1)

[458] «*quia homo natura sua liber est*» (Suárez, *DL* III 1, 1). Cuestión que hemos investigado en distintos proyectos, y es bien reconocido que Suárez ofreció una amplia, variada, paradigmática síntesis sobre la defensa de la libertad humana. El más afamado, su recuento metafísico de la libertad, apareció en su Obra señera, *Las Disputaciones Metafísicas,* disp. XIX, sec. 2-9 (Cf. G. Burlando,

mismo advierte: «la libertad individual es compatible con la sujeción, porque según la ley natural existen cosas ordenadas, prohibidas y cosas permitidas.» La respuesta de Suárez sin duda declara el conflicto entre autonomía y autoridad, entre libertad y poder político. ¿Cómo entonces puede, si es que de alguna manera puede, justificarse el poder político? Ante este dilema los filósofos políticos han propuesto una amplia variedad de respuestas. Algunos han sostenido que se justifica por las buenas consecuencias, otros niegan que hay alguna justificación y otros, entre ellos Suárez, defienden que el poder político se basa en un tipo de acuerdo. Pero como Suárez subscribe derechos naturales substanciales a los individuos; necesita hallar razones morales para justificar la obligación, el deber político de todos los individuos a su gobierno[459]. No obstante, esas razones morales ya las había articulado en el Prólogo al *De legibus*. Allí discurre como teólogo, asumiendo que la finalidad de la teología es el ser humano, su salvación y que la teología católica es esencialmente soteriología, es decir, su primordial objetivo no es teórico de deseo de sabiduría, sino pragmático en tanto quiere llevar las almas a la vida eterna, a Dios, su fin último[460]. Pero el enfoque de Suárez en su tratado *De legibus* es el de un teólogo moral, y en este sentido aborda la autonomía y dignidad del ser humano que vive según las leyes de la libertad estableciendo el orden moral como lugar propio de la criatura racional, a partir de que esencialmente participa del principio absoluto de moralidad[461]. Argumenta entonces, como

---

«Ética de la elección libre en F. Suárez», in Burlando, Bertelloni (Eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 24, *Filosofía Medieval*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 335-367). Mientras que uno menos conocido, el recuento teológico, en el *De Gratia*, nos hace notar, como cuasi fenomenólogo, que la libertad es un estado de experiencia interior que se vive, y no un objeto. «*Formalis libertas non est proprietas obiecti, sed est intrínseca proprietas hominis operantis voluntatis inhaerens*.» (Suárez, *De Gratia*, *prologo* I cap. 4 15) Para un estudio de la reflexión moral de la libertad en Suárez, véase G. Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

[459] Antes que Locke, como hemos visto, aborda el problema de la obligación política defendiendo uno de los dogmas más fuertes de la tradición democrática-liberal, *i.e.,* que un gobierno legítimo es imposible sin el consentimiento del gobernado. Cf. G. Burlando, «Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo», in R. Pich & A. Culleton (Eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*, Turnhout, Be. Brepols, 2014, pp. 339-349.

[460] La causa formal de la teología es la dimensión de la gracia divina, pues, como explica Kuri, (2008:88), «la revelación y la fe teologal son gracias; asimismo la redención es una gracia y la fuente de todas las gracias con las que Dios socorre al hombre. Así que toda la revelación se ordena a la redención, como ésta a la salvación del hombre. A su vez, la obra de la salvación resulta del mérito sobrenatural al que la gracia eleva los actos humanos. En suma, la bienaventuranza eterna, a la que el hombre está llamado después del sacrificio redentor de Cristo en la cruz, y por virtud de Él, es la causa formal y final de toda la ciencia teológica, la cual, consumada, es lo mismo que el Dios redentor y santificador pretende.»

[461] Cf. G. Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014, p. 231. (Mi traducción del Portugués)

observa Pistacchini, que «Dios debe ser considerado por el teólogo, más allá de muchos otros aspectos, también en aquel en que es el fin último para el cual tienden las criaturas que participan de razón, y en lo cual consiste su única felicidad» (Suárez, *DL*, Proemio, p. IX). Además, como cristiano entiende que Dios se relaciona por amor con los hombres interviniendo en su historia. Así afirma «Dios, en verdad, no es solamente el fin, y por así decir, la meta a la cual tienden las criaturas intelectuales, sino también quien establece el camino para alcanzarlo» (Suárez, *DL*, Proemio, p. IX). Otra premisa teológica de Suárez es que Dios respeta siempre la naturaleza de sus criaturas, en este sentido, la concurrencia con las criaturas racionales es esencialmente moral. La vía por la cual Dios conduce a los hombres es de índole moral ya que los «ilumina con enseñanzas, los advierte con consejos y lo obliga con leyes, y sobre todo los ayuda con los auxilios de su gracia, por lo que justamente Isaías puede proclamar (32:22) *El Señor es nuestro legislador, el Señor es nuestro rey, Él nos salvará*». El énfasis de Suárez es que el camino de la salvación de los hombres radica en sus acciones libres y en la rectitud de sus costumbres. Y «porque la rectitud de las costumbres depende en gran medida de la ley como regla de las acciones humanas, la consideración de la ley cabe naturalmente y en gran parte a la teología y en cuanto sagrada doctrina discute acerca de las leyes, en verdad, no hace otra cosa que contemplar al mismo Dios en cuanto legislador» (Suárez, *DL*, Proemio, p. IX). Por consiguiente, como insistimos, es en el orden moral, que la libertad humana se realiza y, realizándose, se descubre ordenada y vinculada a Dios en cuanto legislador[462]. Lo moral, según Suárez, queda establecido como lugar propio de los hombres, su alcance llega hasta la ley. Por eso había formulado que la ley es la medida no de cualquier acto, sino de los actos morales, únicamente en cuanto a su bondad y rectitud, en razón de lo cual induce a tales actos, imponiendo claramente una necesidad moral de operar, esto es, un vínculo de conciencia, u obligación (Suárez, *DL* I, 1, 1, p. 2-3)[463].

Sentido fuerte de comunidad política en Suárez: sociedad perfecta. La doctrina política de Suárez, ha supuesto que el hombre, es persona singular, aunque constitutivamente no clausurada en sí misma, sino conveniente y comunicable con lo otro, por lo mismo, puede considerar a este hombre en cuanto animal social, y así entender que tiene el deseo natural de vivir en comunidad (Suárez, *DL* III, 1, 3). La familia es la más fundamental de las sociedades, pero siendo útil para los efectos del gobierno doméstico y la economía, es imperfecta para la realización humana. Con el fin de preservar la paz entre todos e implementar la civilización, las familias se asocian formando una comunidad civil o política, que Suárez modela como *comunidad perfecta*. Asi pues, tal como el cuerpo tiene que poseer un principio que providencie el

[462] Cf. *ibidem*, 2014, p. 232.

[463] En citas de G. Pistacchini Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, p. 233.

bien común, en cada comunidad perfecta debe existir un poder gobernante que providencie el bien común de la comunidad (Suárez, *DL* III 1 4)[464].

Se puede notar que para Suárez la comunidad política no es obra y resultado de la corrupción, como creyeron los Padres de la Iglesia[465], tampoco, como cree Hobbes, es resultado de una unidad artificial físico-orgánico, donde la razón universal es sustituida por la razón terrenal y laica del soberano; ni es resultado de una condición imaginaria como el del «estado de naturaleza» que postula Locke, condición en la que los individuos carecen de organización política, pero pueden elegir y acordar formar el estado político, si lo hacen están motivados por sus intereses individualistas, para lograr protección a sus derechos: la vida, las libertades, las propiedades y por las ventajas que ofrece ese estado político que permitira escapar a los inconvenientes[466]. En Suárez, la comunidad es resultado de la naturaleza social humana. La comunidad política de Suárez a su vez:

> es *perfecta* por definición. La comunidad política es *perfecta* porque ella basta para alcanzar la felicidad humana en el plano temporal, y por ser perfecta no forma parte de otra comunidad superior del mismo orden. Ahora bien, el *signo* por excelencia del carácter de perfecta de esa sociedad reside en el hecho de que su autoridad posee la nota específica de *suprema.* En efecto, la *potestas jurisdictionis,* que es la propia de la sociedad política, es *superiorem non recognoscens* (*in suo ordine –temporali*).[467]

El énfasis de Suárez está en la conexión natural entre el carácter y *el fin* de la comunidad/sociedad, la cual tiende no a la bienaventuranza o la felicidad futura de sus miembros, tampoco a la presente en toda su extensión posible, sino a la felicidad natural que deriva *de* la condición constitutiva de sociedad perfecta, cuya propiedad de segundo orden es ser suprema. (Cfr. Suárez, *DL*

---

[464] El poder legislativo caracteriza la magistratura con suprema jurisdicción, o soberanía política, porque define la capacidad de imponer a los que se reconoce como natural o que se delibera como necesario.

[465] Sin pecado, no existiría la coerción y la esclavitud, sin embargo, todavía existiría el gobierno. Los hechos históricos sobre imperios y reinos establecidos por la tiranía y por la fuerza ejemplifican el abuso del poder, pero no afectan la naturaleza esencial de la soberanía política. (Suárez, *DL* III 1 11)

[466] Cf. Locke, La función del Estado de Locke es implementar y asegurar los derechos que deben tener los individuos. Ellos no *entrarían* a la sociedad política a menos que sus derechos estuvieran protegidos. Así que para justificar su existencia y las inconveniencias que impone en los hombres, el Estado debe hacer una mejor labor de protección de los derechos de la que harían los individuos por sí mismos. (J. Locke, *Two Treatises of Government*, (P. Laslett, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1963, cap. II 4-15, pp. 309-318).

[467] S. Castaño, ¿Son la potestad suprema y la independencia notas intrínsecas a la república en Vitoria y Suárez?. *Lo Sagrado,* Universidad de Roma, XIII, 2013, p. 80.

I, VI, 22). Esto quiere decir que no se sujeta a otra comunidad política de su misma esfera temporal –ella es instancia última de conducción, legislación y jurisdicción– se identificará con la potestad de régimen de la comunidad que es política en sentido estricto, i.e., de la comunidad políticamente autárquica (o autosuficiente en el orden temporal)[468]. A su vez, los individuos singulares en tanto surgen de esa comunidad comparten propósitos, obligaciones y fines comunes. Políticamente, los individuos singulares de Suárez son todos iguales ante la ley, ontológicamente tienen un fin anterior o ultimo trascendente, y eligen libremente no solo los medios, sino el fin último mismo (ya que pueden amar o no a Dios)[469]; eligen también sus fines temporales; son individuos que construyen su dignidad y realización a partir del orden comunitario/social[470]. De ahí que, como ha notado Cedroni, en Suárez el cuerpo político *es* comunidad perfecta, donde los ciudadanos actúan en una esfera autónoma – sin sustraer espacio al soberano– y encuentran su dimensión original y auténtica propiamente en la convivencia política. La *communitas perfecta* de Suárez «es democracia originaria fundamental, precedente lógica y ontológicamente, cualquiera sea la forma de régimen político»[471]. Si todos los hombres son por naturaleza libres y no sujetos a ninguno, el gobierno y [en particular las leyes a las cuales se someten todos por igual] se justifica sólo en cuanto necesario para la promoción y conservación del bien común[472]. El cambio legitimo desde la libertad a la obediencia se realiza solo por el método del acuerdo. Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Locke, en

[468] «Tal es el "signo" de la *communitas perfecta,* decía Suárez en lograda expresión. Signo que se constata cuando en tal principado o república hay un tribunal en el que terminan todas las causas de ese principado, y no es posible apelar a otro tribunal superior. Pues cuando hay lugar a apelación se da el signo de principado imperfecto, ya que la apelación es un acto del inferior al superior.» (Castaño, S., ¿Son la potestad suprema y la independencia notas intrínsecas a la república en Vitoria y Suárez?. *Lo Sagrado,* Universidad de Roma, XIII, 2013, p. 83).

[469] Cf. F. Suárez, «Commentaria una cum Questionibus» in *Libros Aristotelis de Anima*, Vol. I-III, C. Baciero y L. Baciero, Trads, Madrid, Editorial Labor, 1971-1991, XII, 2. 3.

[470] En el caso de Locke, el individuo-átomo está anterior y naturalmente dotado de derechos, de libertad; es decente, razonable, entra posteriormente en sociedad para conseguir seguridad y bienestar en su vida privada, no obstante recela la esa sociedad, de la vida pública y política.

[471] L. Cedroni, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez,* Roma, Edizioni Studium,1996, p. 80.

[472] Los filósofos cristianos en general se ha preocupado de abordar la cuestión de la relación entre el bien común y el bien individual; y de la relación entre bien común y el bien temporal, en cuanto a esta última, coinciden en defender el carácter temporal del bien común por estar basado en la condición natural, es decir, temporal, del hombre. El bien común no puede proveerle más que los medios necesarios para el bienestar y la felicidad en este mundo; en cuanto a lo primero las opiniones de los teólogos coinciden en que el bien común no equivale a la suma de los bienes singulares, sino que es un bien específico que está más allá de estos, aunque basado en ellos; también hay cierto consenso en que el Estado, donde radica dicho bien común, ha de respetar los fines individuales de sus miembros. (Cf. S. Magnavacca, *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 116).

Suárez los individuos no son psicológicamente temerosos y egoístas o átomos cerrados, interesados, sino singular y naturalmente capaces de constituirse *con otros*, en una comunidad entre ellos. La comunidad suarista, por otra parte, no tiene un carácter débil e instrumental, sus individuos no se unen a ella para sacar ventajas particulares, sino responsablemente buscando su desarrollo y felicidad integral. Puesto que los fines de la comunidad como tal tienen vínculo moral y garantizarán al individuo singular las condiciones de su buena vida en toda su amplitud. Es una comunidad políticamente organizada, fuerte en tanto funciona autárquicamente frente a otras comunidades, y sobre todo, lo que hace a su sistema de gobierno moral y jurídicamente legítimo no es primariamente el acuerdo, tácito o hipotético entre los miembros de tal comunidad, sino la congruencia de los decretos del gobierno civil de la comunidad con las leyes de la naturaleza.

3.4.4. Notas Conclusivas

Es posible criticar hoy día a Suárez por su compromiso teológico o su *ethos* teológico– político, por sus presupuestos teóricos que incluyen vínculos íntimos entre los ámbitos de la naturaleza y la moral, por aceptar además que en la naturaleza haya fines determinados, por postular una ley natural establecida por un ser divino, por admitir ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, y tomarlas como modelos para derivar resultados pragmáticos[473]. Sin embargo, no es apropiado criticarle haber estado situado en su tiempo, alerta a los signos de ese tiempo, y así haber elaborado una metafísica innovadora que ciertamente posee ramificaciones valóricas, y que también inspiraría el pensamiento moderno o contemporáneo. Me parece haber sugerido que: (i) el término 'transcendental' en las *Disputaciones* denota tanto la abstracción misma como su término: el objeto y, desde este punto de vista, ha implicado el mencionado «giro hacia el mentalismo» de la modernidad. Este resultó extraordinariamente relevante para establecer que el centro metafísico de Suárez aparece como ciencia de «las razones universales transcendentales»[474]. Se hizo explícito que «La metafísica consiste en un

[473] «Cuando los hombres empezaron a formar ideas universales y representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc. Así como preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó "perfecto" a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e imperfecto, por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra. Y no parece haber razón para llamar vulgarmente "perfectas" o "imperfectas" a las cosas de la naturaleza, esto es a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales.» (B. Spinoza, *Ética,* estudio introductorio de Luciano Espinosa, Madrid, Gredos, 2011, pp. 177-8)

[474] De este modo, la abstracción metafísica tiene como resultado las propiedades transcenden-

análisis del ser y de la comprensión de las determinaciones transcendentales que hay y están vinculadas a tal punto de convertirse en el mismo ser»[475]. Es así que «Por una parte, la comprensión de la filosofía teórica queda articulada en Suárez en la constitución de una ontología transcendental, por otra parte, ella no deja de plantear en sus desarrollos las interrogantes del orden práctico, ético y político propio al despliegue de la razón metafísica»[476]. Lo que estuvo en juego, según la reflexión antropológica– jurídica, corresponde precisamente a una renovación del pensamiento sobre el individuo y el ser-en-común destinado efectivamente a completar la comprensión del ser. (ii) Vimos que el transcendental *bonum* de Suárez permite el discurso sobre la idea de bien en general y una transición al bien moral en particular, el cual quedó articulado en el vocabulario pragmático: de la libertad, la ley natural, el poder político, la salvación teológico-política, y la comunidad perfecta, a su vez sustentado en principios del derecho y del bien común.

En la esfera pragmática, aludimos a que el gobierno político de Suarez tiene como condición necesaria el método del acuerdo voluntario, condición que pretende conferirle validez moral, pero a diferencia de los métodos contractualistas de Locke y Hobbes, en los que la promesa contractual no parece ser moralmente vinculante, el acuerdo voluntario de Suárez conlleva la obligación política establecida por el vínculo moral transcendental. Dicho de otro modo, el punto de inflexión en la visión holística de Suárez se distingue por ser uno idealmente legitimado por el acuerdo entre los decretos del gobierno civil de la comunidad temporal con las leyes intemporales de la naturaleza. Por demás, esta visión involucra el carácter distintivo que Suárez atribuyó al propio individuo singular, de modo que en vez de concebir un sistema de democracia liberal de *laisse faire* o como un cierto «*joint-stock company whose members have entered into partnership for profit and have retained ultimate control of the enterprise*», situación en la que los individuos de Locke siempre prevalecen a sus fines. Suárez modelo una alternativa relación entre el individuo y el Estado, no obstante, en un sistema comunitario, políticamente fuerte y público, de justicia distributiva y legal, que convierte el bien común en deber específico de la colectividad y de cada uno de los ciudadanos, en particular, del superior; por tanto, de tales condiciones de equidad de deberes y fines acordados, resultaría mayor bienestar social, lo cual equivale a caminar hacia un cumplimiento, prosperidad y salvación de

tales que son, en síntesis, *relaciones representacionales* que se establecen respecto del ser real de los objetos.

[475] J. P., Coujou, «La constitution suarézienne de l'unitée transcendentale et ses implications anthropologico-politiques», in *Revue philosophique de Louvain,* 108, 4, (2010), pp. 585-615.

[476] S. Schloesser, S.J., (2016) *Book Reviews:* Lukás Novák, ed. *Suárez's Metaphysics,* in *Its Historical and Systematic Context. Contemporary Scholasticism,* vol. 2., Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. Victor M. Salas and Robert L. Fastiggi, eds. *A Companion to Francisco Suárez.* Brill's Companions to the Christian Tradition vol. 53. Leiden; Boston: Brill, 2015. *Journal of Jesuit Studies*, 91-99.

la humanidad, esta comprende no solo su salvación sobrenatural eterna, alcanzada con el auxilio de la gracia divina, sino su salvación concreta en la vida terrena de los hombres, con el auxilio de su propia participación social y política.

3.5. A questão da imortalidade da alma no Curso Jesuíta Conimbricense segundo Manuel de Góis e Baltasar Álvares

Maria da Conceição Camps

3.5.1. O Curso Jesuíta Conimbricense

O Curso Jesuíta Conimbricense (CJC) é um curso de filosofia composto por oito tomos, editado em Lisboa e em Coimbra, entre 1592 e 1606. Destinado inicialmente aos alunos do Colégio de Jesus de Coimbra, rapidamente se disseminou não só pelos outros Colégios da Companhia de Jesus em Portugal, mas também pelo mundo. Teve uma difusão desusada, se consideramos a normal expansão de qualquer obra de filosofia feita até hoje em Portugal por portugueses. De facto, até aos nossos dias, nenhuma outra empresa filosófica alcançou não só tanto público, como conseguiu chegar a lugares tão distantes, como o extremo oriente, e ser tão internacionalmente conhecida. Os Comentários que integram o Curso Jesuíta Conimbricense foram manuais destinados a estudantes que podiam aceder a estudos universitários designadamente no campo da Teologia, escopo fundamental destes estudantes[477]. Os manuais em questão cumpriam funções pedagógicas, de acordo com as disposições do fundador da Companhia de Jesus[478]. Sobre a pedagogia jesuítica conimbricense, por demais divulgada, subsistem preciosos trabalhos[479].

---

[477] Sobre a génese do Curso e mais particularmente sobre o presente tomo, *vide* Mário Santiago de Carvalho, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010, pp. 9-12 e pp. 26-45. É contudo imprescindível e obrigatória a consulta da monumental obra de F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1931, para melhor esclarecer todos os assuntos que se referem à história da Companhia de Jesus em Portugal e às sua componentes religiosa e pedagógica; designadamente, e a propósito deste assunto, *vide* Tomo I, passim.

[478] *Vide* Inácio de Loyola, in *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1963, pp. 482-520.

[479] *Vide* de entre outros: J. Bacelar e Oliveira, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 16 (1960), pp. 124-141; Lúcio Craveiro da Silva, «Os Jesuítas e o Ensino Secundário», in

Os seus autores, não obstante a publicação anónima do curso, foram Manuel de Góis, Baltasar Álvares, Cosme de Magalhães e Sebastião do Couto. Os títulos dos tomos: *Da Física* (1592), *Do Céu* (1593), *Dos Meteorológicos* (1593), *Dos Pequenos Naturais* (1593), *Da Ética* (1593), *Da Geração e Corrupção (1597*), *Da Alma* (1598) e *Dialética* (1606).

Estes manuais filosóficos visavam comentar Aristóteles e testemunhavam a mais recente entrada deste filósofo no ocidente. O Estagirita teve vários ingressos no pensamento filosófico europeu. O primeiro deles aconteceu com as traduções de Boécio, séculos V e VI; o segundo ocorreu nos finais do século XII, inícios do século XIII, muito por via arábica; o terceiro, onde se integra o presente Curso, comparece nos alvores da imprensa, com a onda de traduções novas sobre textos já conhecidos, mas também com a impressão de textos até aí desconhecidos que deram ao prelo obrigando à renovação de reflexões sobre as matérias[480].

3.5.2. O Comentário de Manuel de Góis aos três livros 'Da Alma' de Aristóteles

O tomo em que se insere o Comentário de Manuel de Góis aos três livros *Da Alma* de Aristóteles (1598), inclui o *Tratado da Alma Separada,* de Baltasar Álvares, e um opúsculo sobre os cinco sentidos externos, ao jeito dos *Problemas* de Aristóteles, atribuído a Cosme de Magalhães, formando uma unidade não só gráfica, mas semântica e temática.[481].

Brotéria, Lisboa, 31 (1940), pp. 476-86; *Id.,* «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia», in *Itinerarium*, Braga, 6 (1960), pp. 11-18; T. de Sousa Soares, «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: 'Os Conimbricenses'», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 11/2 (1955), pp. 756-68.

[480] Para a receção da obra de Aristóteles no ocidente *vide* Bernard G. Dod, «Aristoteles Latinus», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1984, pp. 45-79; também L.A. De Boni, *A Entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Porto Alegre, Est, 2010, *passim*; L. Bianchi, «Continuity and Change in the Aristotelian Tradition», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71.

[481] Este opúsculo conimbricense aparece na tradição da obra homónima atribuída a Aristóteles, ainda que a atribuição permaneça duvidosa, pelo menos na sua totalidade. O texto aristotélico que hoje possuímos resulta da combinação de textos de vários períodos. Presume-se que alguns sejam de Aristóteles, outros da Escola, mas não necessariamente do Estagirita. Este tratado foi traduzido várias vezes ao longo da Idade Média. A tradução mais importante foi a de Bartolomeu de Messina, no século XIII, da qual foram feitas cópias. Pedro de Abano foi o autor do Comentário publicado no século XIV. No século XV surgiram as traduções de Teodoro de Gaza e de Jorge Trebizonda, sendo mais conhecida a de Gaza. Esta obra ficou notável devido também aos abundantes Comentários médicos a que deu origem.

É notória a preocupação dos mentores do CJC em não desligar o estudo da alma enquanto presente no corpo do estudo da alma dele separada. Esta decisão não deve ser passada em silêncio, já que indicia o intuito manifesto de desvendar a alma humana segundo os seus diferentes estatutos. O estatuto em que ela transcende a sua condição animal para se reunir às substâncias espirituais é debatido e estudado no *Tratado da Alma Separada* e é assumido pela alma intelectiva, uma vez operada a corrupção do corpo por ocasião da morte do homem. A ciência que se ocupa deste estádio é a Metafísica, e não a Física Natural, como refere o *Proémio* do Comentário de Manuel de Góis. A ciência da alma é a ciência mais nobre, o saber central e lapidar de entre todos, já que o homem nada pode compreender, sem que primeiro se conheça a si próprio e à sua alma. Ela contém em si a chave que permite abrir caminho ao desvendamento dos fins últimos e transitórios reservados ao ser humano, constituindo-se como a ciência das ciências:

> A partir do que Aristóteles nos ensinará a seguir tornar-se-á evidente como a ciência da alma sobressai de entre as outras partes da Filosofia, quer pelo seu rigor demonstrativo, quer pela matéria sobre que versa, quer pela sua nobreza, e como ela é útil tanto para regular e gerir honestamente a vida como para um completo conhecimento da verdade. Mas o mesmo, particularmente no que diz respeito à utilidade, pode ser ilustrado e mais amplamente recomendado, porque, de acordo com o que advertia aquela célebre máxima de Quilão, de Fémon, ou de Tales ou quem quer que tenha sido o autor, inscrita nas portas do templo de Delfos por Anfictião, cada um deve, acima de tudo, procurar conhecer-se a si mesmo. No entanto, ninguém se pode conhecer a menos que tenha examinado atentamente a dignidade e a natureza da sua alma. (…)
>
> Na verdade, a ciência da alma comunica admiravelmente com a Filosofia Primeira, pois por uma certa analogia e semelhança atingimos pelo nosso intelecto as substâncias inteligíveis e livres da matéria, e a mente humana, transformando-se para além de si mesma, é chamada para a natureza divina donde proveio. O que quer que nela exista de perfeição encontra-se em Deus, fonte de todas as perfeições, nela ainda mais bem conhecida quando toda a imperfeição se afasta.[482]

[482] *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, A. Mariz, 1598, Prooemium, p. 1 (doravante citado: *De anima*): «Quantum scientia de anima, ob certitudinem demonstrandi, et rerum, in quibus versatur, nobilitatem, inter alias Philosophiae partes emineat: quam sit tum ad uitam probe instituendam, et moderandam; tum ad omnem veritatis cognitionem utilis; ex iis, quae Aristoteles mox docebit, conspicuum fiet. Sed idem, praesertim quod ad utilitatem spectat, suaderi amplius, illustrarique ex eo potest, quia ut celebris illa siue Chilonis, siue Phemonoae, aut Thaletis, uel quicumque eius author fuerit, sententia foribus templi Delphici ab Amphictionibus inscripta commonebat, maxime eniti quisque debet, ut se

A relação entre os dois estádios, alma conjunta e alma separada do corpo, concita a compreensão da sua relação, no intuito de averiguar em que medida um se direciona e prepara o outro. Tal é manifesto nos propósitos enunciados no *Proémio* do Comentário de Manuel de Góis.

O estudo da natureza da alma intelectiva compete à Fisiologia quando envolve a vertente humana na sua totalidade, isto é, o corpo orgânico do qual a alma é enteléquia primeira. Quando a alma intelectiva exerce as suas funções é no corpo que ocorre esse mister e tal situação é matéria da Filosofia Natural. É nesse sentido que o homem é dito animal racional. Quanto à essência da alma, ela pertence à Física, porque ela é o ato primeiro de um corpo orgânico que tem a vida em potência[483].Contudo, quando o funcionamento da alma intelectiva é visto como um produto em si mesmo, quando o filósofo se debruça sobre o próprio pensamento ou entendimento humano desligado das vertentes fisiológicas que o produzem ou quando incide sobre a alma separada do corpo então estaremos perante o objeto da Metafísica[484].

---

ipsum norit: nosse autem se nemo potest, nisi animi sui naturam, et dignitatem perspectam habeat. (…) Ad primam vero Philosophiam mirifice confert, quatenus ab intellectu nostro ad substantias intelligibiles, et a materia absolutas per analogiam quamdam, similitudinemque prouehimur, et humana mens se supra se conuertens, a se ipsa ad diuinam naturam, a qua profecta est, reuocatur, et quicquid ipsa perfectionis habet, in Deo omnium perfectionum fonte inuenit, meliori tamen nota, omnique imperfectione sublata.» (Todas as traduções são da nossa responsabilidade).

[483] Aristóteles, *Da alma*, II 412b5 apresenta uma definição geral aplicável a toda a espécie de alma: *podemos nós afirmar que é ela a enteléquia primeira de um corpo natural orgânico*. Afirma haver três tipos de alma, a vegetativa, comum a todos os seres vivos; a sensitiva, comum a todos os animais; a intelectiva, que apenas respeita ao homem. A alma humana integra, portanto, os três tipos de alma; a dos outros animais apenas os dois primeiros tipos. As plantas apenas possuirão alma vegetativa. A possibilidade da separação do intelecto é de quando em vez aventada pelo Estagirita, designadamente quando refere em III 429 a20: *por conseguinte aquilo que é denominado intelecto da alma (…) não poderá, nos seres, ser outra coisa senão em acto antes de pensar. Eis, pois, a razão por que já não é possível afirmar-se que um princípio se encontra como que "mesclado" com o corpo;* também quando afirma acerca do intelecto agente em III 430 a15: *este mesmo intelecto encontra-se separado, sem se misturar de modo algum, permanecendo assim impassível enquanto essência*. Esta possibilidade adivinhada nalguns passos da obra aristotélica irá ser usado pelos filósofos cristãos, sobretudo por São Tomás, para edificar um conceito cristão de alma envolvendo a separabilidade e a imortalidade. A sua construção partirá da alma intelectiva de Aristóteles, a única que é exclusivamente humana e que permanece não misturada com o corpo, sendo o *domicílio das formas*, in *ibidem*, III 429 a25.

[484] Sobre o problema do lugar da *scientia de anima* e das suas relações com as outras ciências, bem como as discussões e polémicas que originou, designadamente a partir do século XIII, *vide* J. F. Meirinhos, *Metafísica do Homem. Conhecimento e Vontade nas obras de Psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII)*, Porto, Ed. Afrontamento, 2011, pp. 38-46. Sobre a *scientia de anima* no Curso Jesuíta Conimbricense *vide*, de entre outros, os seguintes trabalhos de Mário Santiago de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010; *«Introdução Geral»*, in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010, pp. 92-108; e «Introdução», in *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-*

O percurso encetado no início do Comentário de Manuel de Góis é concluído no dealbar da sua obra com a declaração da finalização de uma etapa que dará lugar a outra, desta feita superior:

> Discutiu-se tão-só acerca da alma até ao ponto em que, ligada pelo nexo do corpo e condenada à coabitação para exercer as suas funções, mendiga a sua obra. De seguida, escreveremos acerca dela já liberta daquele vínculo, e empreenderemos o tratamento da alma separada. Oxalá o poder divino seja propício, de tal modo que, tal como acerca da alma conjunta e de que pudemos empreender trabalho realizámos uma obra, também no que se vai dizer sobre a alma separada acrescentemos um grau ulterior. Assim, uma vez liberta do corpo a que então a alma se encontra ligada evade-se para um estado mais livre, onde, já ligada pelo vínculo apenas a Deus, indissolúvel e separada dos humanos durante um longuíssimo período, empreende vida agradabilíssima e tem-na beatíssima.[485]

Na verdade, aquele desfecho aponta para a continuação do estudo da alma na sua viagem em direção a Deus, desta feita com um estatuto diferente, já que atingiu a libertação do corpo. As fortes conotações platónicas do trecho final, com o recurso a expressões como *condenada à coabitação*, *liberta daquele vínculo*, *liberta do corpo*, dando continuidade a um ambiente onde o imaginário platónico subjaz, ao menos nas estruturas dieréticas patentes na obra, é disso testemunho, ao referir o destino da alma intelectiva no momento em que o corpo se corrompe, apontando para um estádio de liberdade e de beatitude, já que o vínculo ao corpo é substituído pelo vínculo a Deus.

O texto é inequívoco ao afirmar que enquanto o homem subsistir na sua condição terrena, todo o conhecimento de que é capaz, mesmo o conhecimento intelectivo, não pode ser alcançado sem a colaboração dos sentidos. Apenas no êxtase perfeito, que acontece por intervenção divina, é possível o ser humano prescindir dos sentidos. Mas no imperfeito, naquele a que o

---

-1606). *Antologia de Textos*. Introdução de Mário Santiago de Carvalho; Traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros e Augusto A. Pascoal. Editio Altera. LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras, Coimbra 2011, in: http://www.uc.pt/fluc/lif/comentarios_a_aristoteles1

[485] *De Anima* III c.13, q. 5, a 4, pp. 439-40: «Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiorem, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam auspicetur iucundissimam, et possideat beatissimam.»

homem se reconduz por seu próprio labor, ainda que favorecido por Deus, tal não é possível na sua totalidade. Os sentidos são a ferramenta fundamental do conhecimento no estado em que a alma se encontra ligada ao corpo. Daí a necessidade de bem estudar e conhecer os sentidos externos e internos para melhor desvendar a alma e o seu movimento. Sem eles, ela não poderá aceder, contemplar e compreender a Criação, chegar a Deus. Sem eles, não poderia ter reconhecido o Seu Filho, que na Sua condição humana, quando esteve entre os homens, também os usou e deles se serviu para difundir a Sua mensagem.

A alma intelectiva vive entre dois mundos, vinculada aos sentidos (aquando no corpo) ou vinculada a Deus (alma separada). Este duplo estatuto confere-lhe um caráter enigmático, já que por um lado recebe do peso da matéria todo o tipo de informação em ordem ao cumprimento das suas faculdades mas, por outro, ao assumir o vínculo a Deus, poderá aceder a um conhecimento superior. Enquanto ligada ao corpo a não ser por milagre, todo o conhecimento, incluindo o conhecimento de Deus, será despoletado pelos sentidos, tornando-se credor da imagem. A imagem por um lado, aproxima o homem da Criação, por outro distancia-o, já que dela transmite um conhecimento imperfeito, mediado pelas espécies sensíveis.

> A alma humana é ao mesmo tempo não só uma substância independente do corpo, mas forma do corpo; pela primeira condição reclama a operação para si, isto é, o ato de inteligir que não é inerente ao órgão corpóreo; pela razão da segunda, solicita para a citada função o ministério do corpo e o apoio da fantasia (…) Afastamos porém da dependência dos fantasmas o estado da alma unida ao corpo glorioso, porque nela não haverá o necessário concurso da fantasia para inteligir.[486]

O problema subsiste relativamente aos momentos em que a alma alcança o êxtase. Manuel de Góis recorre à opinião de dois autores, o Abulense e São Tomás[487].A questão consiste em saber se numa situação de êxtase, os sentidos, externos e internos, continuam a operar. Segundo o Abulense, no êxtase, todas as potências, além do intelecto, estão em repouso, ao contrário do que acontece durante o sono, em que o intelecto e os sentidos internos funcionam de modo desordenado, cessando todas as funções naturais.

[486] *De Anima* III, c.8, q. 8, a. 2, p. 401: «Vbi aduertes cum operatio formam, eiusque modum existendi sequatur, anima uero humana simul sit et substantia independens a corpore, et forma corporis, merito primae conditionis uendicare sibi operationem, scilicet, intelligendi actum, non inhaerentem organo corporeo; ratione secundae, exposcere ad eam functionem ministerium corporis; et phantasiae satellitium» (…) Exclusimus autem a dependentia phantasmatum statum animae unitae corpori glorioso; quia in ea non erit necessarius phantasiae concursus ad intelligendum.»

[487] Cf. *De Anima* III, c.8, q. 8, a. 3, p. 403.

Por seu turno, São Tomás considera que as funções naturais não cessam durante o êxtase ainda que ajam segundo o modo da natureza e não por intenção da alma[488].

Manuel de Góis perfilha com uma certa moderação e não sem algumas reservas, a opinião de São Tomás, já que admite a existência de situações em que os sentidos deixem de funcionar, por intervenção divina. Mas considera muito difícil saber ao certo se essas funções cessam ou não. Na sua opinião é mais verosímil que as potências naturais operem alguma coisa, ainda que não de um modo manifesto[489].

Na sequência deste problema, passa de imediato a indagar se o êxtase apenas pode dar-se por intervenção divina ou se também pode ocorrer por força da natureza.

Há um tipo de êxtase, perfeito, em que todos os sentidos se encontram adormecidos e que apenas poderá ocorrer por intervenção divina. Existe um outro tipo, imperfeito, que poderá ocorrer no quadro da natureza. Neste caso, as operações dos sentidos externos e internos não cessam na totalidade, estando parcialmente adormecidas ou laborando de modo muito parco. Não é demais referir que o intelecto depende da fantasia e esta dos sentidos externos quanto à aquisição das espécies, mas não quanto ao seu uso, como refere São Tomás[490].

O homem acede pelos sentidos a Deus e às Suas obras. A distância que medeia entre a imagem e o mundo é testemunho da *condenação* à cegueira, já que as imagens por um lado desvelam mas, por outro, são sombras de um mundo onde toda a mediação é dispensável. Pese embora para o cristianismo a obra do Criador não seja falsidade, como o foi o mundo sensível de Platão, mas antes prova do Seu amor pela criatura, não deixa de transparecer nestas linhas um ambiente platonizante, pelo abismo que separa o homem, do Criador. Mas Deus é bom e, por isso, revelou a Sua imagem na pessoa do Seu Filho e deixou inscritos na natureza e na alma humana, os sinais que apontam o caminho do regresso até Si, numa prova de bondade e de amor pela Criação e pela criatura.

3.5.3. O *Tratado da Alma* Separada de Baltasar Álvares

Atendendo ao papel crucial da Companhia de Jesus na Contra Reforma, a discussão sobre a imortalidade, a separabilidade da alma racional e a própria ressurreição assumem uma importância decisiva face às opiniões reformistas de Lutero sobre esta matéria, designadamente quando este e, mais acentuadamente, os seus seguidores, pareciam descurar a existência de um estádio anímico intermédio entre a morte e a ressurreição, indiciando

[488] Cf. *De Anima* III, c.8, q. 8, a. 3, pp. 403-404.
[489] Cf. *De Anima* III, c.8, q. 8, a. 3, p. 404.
[490] Cf. T. de Aquino, *Suma de Teologia* I.ª, q. 84, a. 7.º ao 2.º.

assim a improbabilidade da separação e da imortalidade da alma racional.[491] Também havia os que pura e simplesmente negavam a possibilidade de demonstrar a imortalidade da alma racional individual, com base em Aristóteles, como Pomponazzi[492]. Em 1513, o V.º Concílio de Latrão, face aos atentados à Fé Católica, que começavam a desenhar-se no campo filosófico e religioso, condenou expressamente todos os que afirmavam a mortalidade da alma intelectiva, recorrendo claramente a uma classificação aristotélica específica da definição de alma[493].

O Tratado de Baltasar Álvares continuando a tradição tomista, insere-se nos propósitos deste combate.[494] Em suma, o Tratado da Alma Separada pretende demonstrar racionalmente a imortalidade da alma intelectiva, definir em que consiste o seu estatuto quando separada do corpo e explicar a forma como conhece, de entre outros aspetos. A primeira disputa acerca da imortalidade da alma racional demonstra que a alma racional é imortal, à luz da razão natural e de acordo com a Fé Católica. Acerca do estado da alma separada e do modo de ser fora do corpo questiona em que consiste o estado da separação concluindo que é um estádio preternatural, já que se encontra numa situação de privação do corpo. A alma encontra-se privada do ato segundo, a informação do corpo, essa sim, é natural[495]. A naturalidade da união entre corpo e alma faz parte da estratégia da Criação, já que a alma anseia por estar junta ao corpo. Daí a naturalidade da ressurreição da carne[496].

---

[491] Sobre a imortalidade da alma, ressurreição dos mortos e a posição de Lutero, *vide v.g.*, Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, trad. do alemão, Barcelona, Herder, 2008, pp. 124-132.

[492] Pietro Pomponazzi, *Trattato sull' immortalità dell' anima*. A cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, L.S. Olschki, 1999.

[493] *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.5, p. 458: «Eandem assertionem comprobat decretum Lateranensis Concilii sub Leone X, sess.8 in hunc modum. Damnamus, sacro approbante concilio, omnes asserentes animam intellectiuam esse mortalem.»

[494] Tomás de Aquino já havia demonstrado filosoficamente a separabilidade e a imortalidade da alma intelectiva e escrito um tratado da alma separada, cf. *Suma Teológica I*, q.89.

[495] *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.1, p. 470: «Nimirum animae rationalis statum extra corpus, separationemve, si formaliter spectetur, privationem esse actus secundi eiusdem animae, idest informationis, seu unionis erga corpus (…).»

[496] *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.3, p. 481: «Nam cum anima proprio appetitu donata sit, id est, voluntate, cur ea, quibus perficitur et in quae, sive proprie, sive improprie propensa est, elicito actu non desideret? Praesertim quia voluntas totius subiecti appetitus dicitur, quo, videlicet, desiderare possit quidquid ei naturae iure semel obvenit; qualis est societas corporis. Deinde, anima etiam qua rationalis, atque adeo qua volitiva, forma est corporis, ut álibi demonstrandum est, non enim quia per hanc praerogativam caeteras formas excedit, ideo per illam a conditione formae recedit; poterit ergo per voluntatem appetere quidquid ei, qua natura est, competit, cum eiusmodi appetitio abe a, ut natura est, proveniat.»

3.5.4. Da imortalidade da alma

Pensar a imortalidade é pensar a morte. A morte é um facto natural comum a todos os viventes, não obstante ser o facto menos naturalizado pelo ser humano do ponto de vista da sua interpretação e aceitação. A conceção de morte é primeiramente comunitária e religiosa. A morte na Antiguidade, ou noutro lugar e tempo, difere substancialmente da morte no cristianismo e, quer na Antiguidade quer no próprio cristianismo a sua conceção não é de modo algum única. O homem chega ao fim da vida cumprindo o seu ciclo vital mas a interpretação deste facto é eminentemente cultural e, de algum modo, já se encontra criada no momento do seu nascimento. É, portanto, uma conceção herdada, que transcende o indivíduo singularmente considerado.

A tradição grega platónica é uma das principais responsáveis no ocidente cristão pela divulgação de uma visão predominantemente dualista do homem, o que condicionou irreversivelmente um certo tipo de pensamento acerca da morte, não obstante a circulação no mundo antigo de outras ideias e crenças. De facto, a conceção platónica alcançará uma produtividade inquestionável na filosofia ocidental, designadamente durante o século XVI, século de referência do nosso trabalho, e terá uma força particular bem patente no Curso Conimbricense, designadamente aquando do tratamento filosófico da alma[497].

É manifesta aqui a antítese entre a matéria (corpo) e o espírito (alma) em que a matéria é corruptível, dotada de imperfeição, origem do mal e, portanto, sujeita à morte enquanto a alma é o elemento espiritual, imaterial, império das ideias, da perfeição, incorruptível e imortal. Num universo platónico o homem é um ser paradoxal, produto da matéria (corpo) e da alma (espírito). É um ser onde os contrários, os opostos se digladiam, onde o corpo devém o cárcere da alma. O momento da morte é o momento da libertação, momento em que se encetará a verdadeira vida, podendo a alma contemplar as ideias, a verdade ou, na versão do cristianismo platonizado, Deus.

A influência da corrente platónica no cristianismo, ainda que recorrente desde os tempos mais remotos graças sobretudo a Calcídio e à sua paráfrase do *Timeu* de Platão, ganha nova força durante o século XVI com a divulgação e o acesso à obra integral de Platão, graças à vaga das traduções humanistas e à imprensa, sendo o CJC disso testemunha.

O tratamento grego platónico da morte, como aconteceu no caso da morte de Sócrates, torna-a lugar da vida verdadeira, transformando-a numa espécie de segundo nascimento, desta feita iniciático, um nascimento para a verdade. Esta ambivalência do platonismo onde a morte coincide com o fim

[497] É de realçar que referindo-se ao *Fédon* de Platão, os jesuítas conimbricenses intitulam-no de «Diálogo sobre a imortalidade da alma», desigandamente em *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.3, p. 449 e d. 1, a.3, p. 451.

do corpo e é a porta de acesso à contemplação da realidade, libertando a alma do cárcere tenderá a dignificar a morte, designadamente de acordo com a assimilação feita pela tradição cristã platonizada[498].

Mas o cristianismo acrescenta ao mundo antigo a novidade da Ressurreição, diferente da metempsicose pitagórica, platónica ou da de outras escolas[499]. O homem deixa o mundo da carne acedendo a um estádio de separabilidade da alma racional enquanto aguarda o Fim dos Tempos e, consequentemente, o Juízo Final e a ressurreição da carne, podendo nesse entretanto, os justos contemplar Deus. Esta ambivalência da morte não deixa de ser para alguns cristãos um lugar difícil de frequentar e de compreender, sendo vivido por vezes de forma contraditória e controversa. O pungente testemunho deixado por Santo Agostinho, neste particular, ao descrever o sofrimento sentido aquando da morte da mãe, ilustra magistralmente aquela contradição[500].

Tal acontece porque a morte, sendo embora a passagem para um outro estádio do homem, não deixa de ser a causa de um sofrimento novo ocasionado por duas outras novidades cristãs. A primeira consiste na valorização do corpo, com a consequente nostalgia da separação até ao reencontro aquando da ressurreição da carne[501]. A segunda é produto do papel atribuído à caridade, ao amor cristão, o que inclui a assunção de uma ordem afetiva e já não meramente racional, na explicação e compreensão dos factos da vida. Esta nova perspetiva ultrapassa a razão e a argumentação de natureza estritamente filosófica. Viver a morte é também viver o sofrimento inerente quer à morte do próprio, quer à morte do próximo, tal como Cristo viveu a sua própria morte e sofreu com o sofrimento dos homens; é ter paixão e compaixão. A consolação da morte passa em muito pela catarse, pelo luto, pelo culto da memória, pelas lágrimas, prescindindo, para ser integralmente acolhida e recebida, do seu caráter eminentemente racional, como aconteceu

---

[498] No *De Anima* de Manuel de Góis tal está patente, nomeadamente em livro III, c.13, q. 5, a 4, pp. 439-40: «Hactenus disceptatum de anima, quatenus corporis constricta nexu, et contubernio addicta, ad functiones exercendas suas, illius operam emendicat; deinceps de eadem scribemus eo iam uinculo exoluta, et de separata separatam instituemus tractationem. Praestet utinam propitium Numen, ut quemadmodum de coniuncta anima, quali quali potuimus industria, opus confecimus, et de separata dicturi gradum addimus ulteriorem: sic solutus aliquando e corpore, cui coniunctus nunc animus est, in statum euadat liberiorem, ubi soli Deo insolubili iam nexu adstrictus, et ab humanis longissimo abiunctus interuallo, uitam auspicetur iucundissimam, et possideat beatissimam.»

[499] A crítica à metempsicose consta do *De Anima* II, c.1, q.7, a.1. pp. 78-80. Efetivamente, Manuel de Góis considera a opinião dos que defendem a metempsicose obsoleta e absurda. Aproveita para criticar, nesta sede, também a opinião daqueles que consideravam haver um único intelecto para todos os homens, como Averróis e os seus seguidores.

[500] Santo Agostinho, *Confissões*, IX, 12, 29-33 (tradução portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo et alii, Lisboa, INCM, 2000, pp. 421-427.

[501] A alma tem nostalgia do corpo. Tal está bem patente no *Tractatus de Anima Separata* d.2, a.3, pp. 478-482, onde se defende que a alma pende naturalmente para a união com o corpo.

na morte de Sócrates ou na conceção estóica, onde quer o sofrimento quer a morte eram essencialmente resultado de uma postura filosófica. Nada há de comum entre estas mortes e a morte enquanto proposta de vivência da humanidade até ao seu limite. O sofrimento de Cristo antes e durante o processo que O conduziu à morte, ao assumir até ao fundo a condição humana, dignificou a morte e o sofrimento. Estes passam a ser redentores, na medida em que aproximam todos os homens da derradeira semelhança com Deus. A morte e o sofrimento de Cristo renovam-se na morte e no sofrimento de cada homem. A morte de Cristo acontece na morte de cada homem. A radicalidade da morte cristã não é filosófica, não é estética, é amorosa e desafia as fronteiras do humano, à semelhança da radicalidade de Cristo

> Deste ponto de vista (e não segundo uma contraposição superficial entre o bíblico e o grego) há que interpretar a grande diferença existente entre a morte de Cristo e a de Sócrates. Cristo não morre com a nobre serenidade do filósofo. Morre gritando, depois de ter sofrido toda a angústia do abandono. A soberba (*hybris*) de querer ser como Deus contrapõe-se aqui à aceitação da condição humana levada até às últimas consequências (Flp. 2, 6-11).[502]

A mensagem cristã não desvaloriza nem o corpo, nem a carne, nem o mundo, do mesmo modo que Platão o fez. Jesus Cristo encarnou, morreu, ressuscitou e prometeu a ressurreição da carne. Sendo Deus não abdicou de possuir um corpo natural, corruptível. Sendo Deus não abdicou de morrer. Em última análise a vitória de Cristo sobre a morte foi alcançada com a sua própria morte, tal como cada homem vence a morte aceitando-a frontalmente. A encarnação do Verbo vem dignificar e afirmar a importância da morte. Efetivamente, a ressurreição do corpo não representa um novo nascimento, uma segunda criação, mas sim a continuação da pessoa, preservada na sua individualidade, tal como Cristo ressuscitado não foi uma segunda encarnação do Verbo.

Por isso, se é um facto que a conceção de alma de Platão e respetiva criação demiúrgica do *Timeu*, estabeleceram fortes analogias com a mensagem cristã, também é verdade que a componente imaterial ou espiritual do homem, não cabia integralmente no figurino platónico, o mesmo acontecendo com o seu conceito de alma[503].

A inegável presença do princípio de animação da vida proposto por Aristóteles, e a fortuna que o tratado *De anima* do Estagirita teve ao longo dos

---

[502] Joseph Ratzinger, *Escatologia*, Barcelona, Herder, 2008, p. 121.

[503] Sobre Platão e Aristóteles nesta matéria veja-se a opinião de Pedro da Fonseca no seu *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis Stagiritae libros* livro I, Proemmium, c.5, Colónia, 1615, col.28: «In quaestione vero de animae humanae immortalitate clarius quidem quam Aristoteles, locutus est Plato, etsi uterque immortalem esse docuit.»

séculos, sobretudo a partir do século XIII, onde é oferecida uma conceção de alma como enteléquia de um corpo orgânico que tem a vida em potência e *forma corporis*, colide em muito com a conceção de Platão, já que atribui uma dignidade ao corpo que esta não detinha. Não esqueçamos que para Aristóteles as plantas, os animais e o homem têm em comum a alma vegetativa; os animais e o homem partilham a alma sensitiva; finalmente, apenas o homem possui uma alma racional, imaterial. De alguma forma, o conceito de alma aristotélico, ao irmanar todos os seres vivos na partilha de um tipo de alma comum, ainda que diferenciada segundo a sua natureza animal ou vegetal, permite uma aceitação da matéria, do corpo, da carne que, não tendo a conotação negativa platónica, abre portas para a conciliação filosófica com o cristianismo e está na origem do conceito cristão de alma, pelo menos segundo São Tomás.

De acordo com os principais comentadores cristãos do Filósofo, a alma racional representa o princípio da imortalidade no homem, por ser separada e incorruptível. A par da filosofia grega aristotélica, e já num outro horizonte, subsistirá também no cristianismo a tradição bíblica hebraica, sobretudo a patente no Antigo Testamento avessa ao dualismo platónico e muito mais próxima da conceção de homem como totalidade. Esta conceção tenderá a desenvolver-se e a acentuar-se com particular veemência na Reforma protestante. Acrescente-se a esta leitura do homem integral, a ênfase na Ressurreição de Cristo, onde a negatividade do corpo desaparece para dar lugar ao resplendor do corpo ressuscitado, pleno de Beleza e de Luz. O reconhecimento e a aceitação da Fé Cristã em Cristo Ressuscitado é a pedra angular do Cristianismo[504].

O enfoque reformista na Ressurreição terá tendência a desenvolver uma corrente interpretativa que desloca o problema da imortalidade da alma para o da ressurreição do homem na sua totalidade à imagem de Jesus Cristo. Acentuará, na sequência de Lutero e dos seus seguidores, a problemática da Ressurreição como o centro da Fé Cristã, desvalorizando e tendo tendência a inutilizar a discussão sobre a imortalidade da alma, até porque começa a afirmar-se para alguns teólogos a possibilidade da Ressurreição coincidir com o momento da morte, não sobrando necessidade de estádio intermédio entre uma e outra. Alguns teólogos protestantes apoiando-se na Bíblia e em Lutero afastam a doutrina da imortalidade da alma afirmando que o cristão não deve falar de imortalidade da alma mas de ressurreição do homem todo, à semelhança de Cristo[505]. Pelo contrário, na Igreja Católica tem dominado

[504] São Paulo, 1 Cor.15,17: «Se Cristo não ressuscitou é vã a nossa Fé».

[505] *Vide* sobre esta matéria, Joseph Ratzinger, *Escatología*, Barcelona, Herder, 2008, p. 125

a importância da alma, o que, segundo alguns teólogos é uma consequência do platonismo que desde cedo influenciou de forma direta os Padres da Igreja[506].

Efetivamente, a partir do século XVI o pensamento teológico protestante tenderá a combater o dualismo platónico chegando ao ponto de evitar o termo «alma». Também alguns teólogos católicos aceitarão este estado de coisas mediante a assunção de que o que se passa do outro lado da morte é atemporal e, como tal, não fará sentido falar de estádio intermédio, resultando irrelevante a discussão sobre a imortalidade e separabilidade da alma, já que a ressurreição poderá ocorrer sem qualquer necessário prelúdio[507].

Todas estas posições contribuíram, a par de outros fenómenos desencadeados pela modernidade, para encetar um paulatino processo de sufocamento da morte. Esta deixou de ser um facto em si mesma, um estádio onde o corpo se corrompe e a alma se separa, estádio este com uma finalidade própria – a prova disso é que Cristo esteve morto durante três dias – para passar a ser um não-lugar, desprovida de estatuto próprio. O desprezo pela morte enquanto estádio arrasta consigo o não reconhecimento generalizado pela dignidade do sofrimento a ela associado. O momento da morte devém um instante de passagem do homem de um estádio para outro, de uma vida para outra, anulando-se a morte, um pouco à maneira platónica pagã. Não haverá portanto razão para o sofrimento associado morte, nem à própria, nem à de outrem, e tender-se-á para o desenvolvimento de uma ideologia que, desvalorizando a morte e o sofrimento cairá por vezes na tentação de gerar processos propiciadores à criação de uma passagem inconsciente ou no seu oposto, atribuindo ao homem o direito de decidir sobre o momento e as condições em que ela irá ocorrer[508].

A tentativa de encobrir ou acabar com o sofrimento humano (físico, psíquico ou espiritual), na esteira do que acontece nos nossos dias em sociedades ditas desenvolvidas, onde a morte e o sofrimento são cada vez mais escondidos, disfarçados, eufemisados, até na própria linguagem, tem contribuído para anular o papel da morte como integrador da condição humana. Apaga-se o lugar da paixão e da compaixão, que devêm obscenas e impudicas quando assumidas publicamente através de sinais. O próprio luto começa a desaparecer e a perder importância como fenómeno social de anúncio público e testemunho da dor pela morte de alguém, sinal da vivência partilhada

[506] É o caso de Hans Urs Von Balthasar, que manifesta esta opinião em *Escatología en Nuestro Tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 22-23.

[507] Sobre esta matéria e a opinião de alguns teólogos sobre esta matéria *vide* Joseph Ratzinger, *Escatología*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 122-175.

[508] É o caso da tendência patente em certas sociedades contemporâneas que reconhecem a eutanásia como um direito do homem, onde para eliminar o sofrimento é lícito ao próprio ou alguém próximo decidir sobre o momento da morte e respetivas condições de concretização do ato que consiste em por termo à vida.

de um estádio de paixão, de perda. Neste contexto de negação da morte, a discussão sobre a imortalidade da alma perde sentido e oportunidade.

No século XVI, a discussão é relançada e, para além da pertinência que lhe foi conferida pelas razões invocadas pelo Concílio de Latrão V e pelas opiniões de Pomponazzi, acresce-lhe a importância que resulta do facto de ela permitir pensar a separação da alma racional sob uma nova perspetiva, a do homem que pensa. Centra-se esta na constatação de que quem pensa experiencia um certo tipo de separação, ainda em vida, resultante do próprio ato de pensar. Refere-se mais propriamente ao fenómeno de abstração[509]. Significativamente, Baltasar Álvares a este respeito enfatiza a importância da experiência sentida por aquele que pensa, enquanto pensa. O seu propósito é partir do testemunho desta vivência pessoal para fundamentar racionalmente a separabilidade da alma, a sua espiritualidade. O objetivo último é provar a subsistência individual da mesma. Se recordarmos que estamos a poucos anos de distância de Descartes, talvez esta posição de Baltasar Álvares não seja de menor importância filosófica, salvaguardadas as devidas distâncias, até pelos objetivos distintos perseguidos por cada um destes dois filósofos.

A importância da experiência no curso conimbricense é por demais conhecida, mas até aqui tem sido relevada a vivência experiencial no campo estritamente sensorial e não propriamente a resultante do ato intelectual[510]. A constatação do fenómeno da abstração ou separabilidade resultante do ato de pensar, levada a cabo por Baltasar Álvares, apelando à experiência, envolve ainda, como não poderia deixar de ser, a colaboração dos sentidos. Contudo, o desdobramento a que a abstração obriga neste particular resulta já num pensar-se, sobretudo quando ela própria é pensada como fenómeno observável pelo próprio intelecto que a está a viver, como é patente no TAS, ainda que Baltasar Álvares não detenha a consciência da autonomia desse facto, num sentido cartesiano.

---

[509] Cf. *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.3, p. 448.

[510] A experiência é mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos mas sim pelo recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos. *De Generatione et Corruptione* I, c. 2, *Explanatio* g, Conimbricae, A. Mariz, 1597, p. 10. É aqui evidente a relevância de experiência como forma de alcançar, em conjunto com os sentidos, conhecimento sobre matérias de natureza não espiritual. Este tipo de experiência, não assume o sentido da moderna ciência experimental, experimento, mas aquilo a que Luís Filipe Barreto apelidou de experiencialismo: «uma teoria científico-filosófica em torno e a partir do conceito de experiência (…), uma criação exclusiva do campo do saber verdadeiro, do universo da teoria e da prática científicas da cultura da expansão». L. F. Barreto, «Do Experiencialismo no Renascimento Português», *in* P. Calafate (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma,* Lisboa, Ed. Caminho, 2001, p. 24; *vide* também Onésimo T. Almeida, «'Experiência a madre das cousas' – On the 'Revolution of Experience' in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview», in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, Leiden Boston, Brill, 2012, pp. 377-394.

3.5.5. Argumentos a favor da imortalidade da alma racional individual

Baltasar Álvares organiza a discussão sobre a imortalidade da alma em torno de oito argumentos que são apreciados do ponto de vista dos filósofos, dos teólogos e da Fé Católica. De um modo geral eles são acolhidos na sua plenitude, ainda que o debate seja acérrimo e controverso, em razão das variadas fundamentações que estão na origem da aceitação dos mesmos por parte dos diferentes autores que são chamados a colaborar nesta disputa. Subsiste uma preocupação por parte do autor em ser exaustivo nesta matéria, já que não só todas as razões e considerações são importantes por enriquecerem o debate, mas também porque quanto mais controverso e aceso ele se mostrar, mais convincente ele se manifestará, cumprindo assim os objetivos fixados pelo concílio latranense. Passamos a elencar os oito argumentos acima referidos:

Primeiro, a alma racional é uma substância espiritual e subsistente por si, porque é independente e separada da matéria, logo é incorruptível. É uma forma substancial subsistente.

Segundo, nada subsistente por si pode corromper-se quando for, como é o caso da alma racional, uma entidade simples e por receber a existência por uma única criação.

Terceiro, existe no homem um desejo e apetência para a vida eterna que a alma reflete e canaliza.

Quarto, a experiência do êxtase comprova a existência da possibilidade, ainda em vida, de vivenciar um estádio de separação e de abstração dos sentidos e da matéria, o que confirma a separação da alma racional do corpo e, portanto, a sua incorruptibilidade.

Quinto, a mente aspira sempre ao mais alto, e tende a afastar-se das coisas caducas, procurando conhecer e compreender as coisas divinas e imortais. Esta insatisfação permanente por alcançar mais e melhor, testemunha a vocação da alma para um seu lugar natural, o do mundo espiritual.

Sexto, existe um apetite inato no homem para a felicidade que não pode existir em vão e que só a contemplação de Deus pode saciar.

Sétimo, a alma humana é criada para a virtude e o homem possui uma consciência moral. Tal é demonstrativo de que ele não pode morrer como um animal mas sim aspirar ao alto, à realização da plena da virtude.

Oitavo, a Providência Divina pratica a justiça distributiva. Esta vida nem sempre é o testemunho da justiça, tal qual a merecemos e imaginamos. Vemos os justos serem punidos e a serem vítimas de sofrimento e vemos os devassos e pecadores rodeados de prémios, sem crítica nem remorso, e muita das vezes a saírem até beneficiados com a prática da iniquidade. Tem pois de haver uma justiça divina capaz de repor a situação, de remediar as injustiças de que somos vítimas nesta vida, punindo os que se afastaram da prática do bem e causaram malefícios ao próximo, e a premiar os justos.

Como acima referimos, estes argumentos são debatidos na Disputa I do *Tratado da Alma Separada* à luz da razão natural. Mas não basta explicar a imortalidade da alma com a argumentação dos filósofos pagãos, designadamente com a de Platão e de Aristóteles e a dos filósofos cristãos, como São Tomás e outros. É necessário fazê-lo também de acordo com a Fé Católica, designadamente com a Sagrada Escritura, a opinião dos Padres da Igreja, e as decisões dos Concílios. Nesse sentido, são elencados os variados testemunhos a favor da imortalidade da alma constantes dos livros Génesis, Job, Ecclesiastes, Macabeus e noutros locais. Também Agostinho, Crisóstomo, Ambrósio, Isidoro, Gregório Nanzianzeno e outros são chamados a corroborar e a provar a imortalidade da alma. Finalmente, também é citado o decreto do Concílio de Latrão sob Leão X, sent. 8, que condena todos os que afirmam que a alma intelectiva é mortal.

É recorrente a preocupação em provar que Aristóteles defendeu a imortalidade da alma, procurando compatibilizar o Estagirita com a Fé Católica, designadamente ao rebater os passos em que o Filósofo poderia ter sugerido que a alma racional não pode jamais operar independentemente do corpo[511]. Provavelmente este afinco não será alheio ao que acima referimos acerca da posição de Pomponazzi, que afirmara que, de acordo com Aristóteles, não seria possível provar a imortalidade da alma individual. Não esqueçamos que Aristóteles era ao tempo, por excelência, o detentor da última palavra no campo filosófico. Portanto, para além das preocupações para com os reformistas que começavam a evitar o próprio termo «alma», subsistia a razão da luta contra aqueles que separavam irreversivelmente a Fé da razão e que subtraiam à Fé a possibilidade de ser pensada filosoficamente.

3.5.6. Concluindo

Que podemos afirmar hoje acerca desta matéria? Terá sentido esta mesma discussão nos nossos dias? Será obsoleta a leitura de obras do século XVI como o *Tratado da Alma Separada* ou outras suas congéneres, de um ponto de vista não meramente histórico, mas retirando dela algum sentido filosófico adequado à vivência do homem do século XXI? Certamente que a questão em causa, designadamente a problemática da morte e o seu enigma, a da superveniência da individualidade, a da imortalidade da alma ou do próprio ser humano enquanto indivíduo, nunca deixaram nem deixarão de ser frequentadas pelos filósofos. Veja-se a este propósito a proliferação hodierna de

[511] *Tractatus de Anima Separata* d.1, a.6, p. 463: «Quarto, Anima rationalis habere nequit operationem a corpore omnino independentem, igitur neque, existentiam habere poterit extra corpus atque adeo mortalis erit. Assuptum probatur illo celebri Aristotelis pronuntiato lib.3 de anima cap.8 text. 39.»

trabalhos nas mais diversas áreas científicas sobre a relação entre a mente e o corpo. A denominada filosofia da mente tem vivido acesos debates[512].

Assim, o diálogo com obras do género do *Tratado da Alma Separada* poderá trazer proveito a quem se ocupe destas matérias, já que os argumentos utilizados muitas vezes, por detrás das novas roupagens e formulações linguísticas são os mesmos ou têm por detrás questões semelhantes que preocupam o homem de ontem e de hoje.

Ainda a propósito da disputa acerca da imortalidade da alma, o termo polémico «alma» foi, também no campo religioso, alvo de controvérsia entre os atuais teólogos católicos, já que há quem defenda o seu afastamento do léxico filosófico e religioso por não se adaptar às conceções bíblicas e às recentes acerca do homem[513].

No sentido de firmar doutrina nesta matéria, a Congregação para a Doutrina da Fé da Santa Sé publicou em 17 de maio de 1979 uma «Carta sobre algumas questões referentes à escatologia» dirigida a todos os bispos e Conferências Episcopais, com o seguinte teor:

> A ressurreição de todos os mortos que professamos no Credo abarca o homem todo; para os eleitos não é senão a extensão da mesma ressurreição de Cristo e dos homens.
>
> (…) Para a situação intermédia que se dá entre a morte e a ressurreição rege que a Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência, depois da morte, de um elemento espiritual que está dotado de consciência e de vontade, de tal modo que subsista o próprio eu humano. Para designar este elemento a Igreja emprega a palavra *alma*.[514]

Sem dúvida, que a avaliar pela amostra aqui acabada de referir sobre a atual disputa no campo filosófico e teológico, acerca da alma, da sua superveniência e separabilidade, que constatamos que o debate se mantém aceso, ainda nos nossos dias. E se hoje é consensual que não poderemos alcançar racionalmente, nesta matéria, certezas absolutas fundadas designadamente em argumentos apodíticos, não é por isso que o homem deixará de interrogar esfingicamente o principal mistério inerente à vida ao qual de algum modo e paradoxalmente só a morte poderá eventualmente dar resposta.

---

[512] *Vide* a este propósito a já clássica obra de K.R. Popper e J. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism,* Berlin-Heidelberg-Londres-Nova Yorque, Routledge, 1977.

[513] *Vide* Joseph Ratzinger, *Escatología*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 124-126.

[514] *Apud* Joseph Ratzinger, *Escatología*, Barcelona, Herder, 2008, p. 285.

3.6. João de São Tomás: Redenção e Escatologia

Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Sergio de Souza Salles

3.6.1. Introdução

Não houve, no século XX, nenhum outro tomista da Segunda Escolástica, que tenha sido objeto de tanto apreço e estudo como João de Santo Tomás (1589-1644). A plêiade de seus cultores inclui os nomes de Jacques Maritain, Garrigou-Lagrange, Leopoldo Palacios, entre muitos outros. Maritain pensa que, embora se possam reconhecer certos limites no pensamento de João, comuns à escolástica barroca, ele supera seu momento histórico: «É para nós, é para uma nova idade da cultura que esperamos que ele tenha trabalhado»[515].

Que há de novo no pensamento de João como comentador de Santo Tomás de Aquino? Reconhecidamente, sua teoria do *signum*. Embora calcada na filosofia de seu mestre, João contribuiu enormemente para uma teoria moderna do sinal que antecipou importantes princípios da Semiótica, da Lógica e da Filosofia da Linguagem. Neste sentido, havemos de concordar com Maritain: efetivamente, ele trabalhou para uma nova idade da cultura, que, neste ponto, coincide com a nossa.

É verdade que a preocupação de João em seu *Cursus Philosophicus* não se limitava a questões de Lógica. A Filosofia da Natureza, o estudo da alma, das faculdades humanas, dentre outros, foram objeto de atento tratamento por parte de nosso autor. Contudo, é o *Cursus Theologicus* que sobretudo nos interessa aqui. Por dois motivos: primeiramente, porque é nesta obra que a metafísica tomista é comentada por João; em segundo lugar, porque os temas da redenção e escatologia aí se situam.

A investigação metafísica de João padece dos mesmos desvios da escolástica dos séculos XIII-XIV em relação à originalidade metafísica do ser em Santo Tomás: no embate entre os defensores da posição tomista da distinção real entre ser e essência nos entes e os defensores da posição oposta, como Henrique de Gândavo (1217-1293). O resultado disso foi a substituição da dupla essência e ser por essência e existência, com consequente ocultamento da compreensão do ser como ato, tal como se encontra no pensamento do Angélico. As consequências desse desvio não podem ser ignoradas na teologia de João.

Por outro lado, a teologia da redenção mostra um aprofundamento considerável a partir da teoria dos sinais desenvolvida por João, de tal modo que toda a redenção humana pode ser relida pela ótica do sinal. Assim, a encarnação do Verbo, sua atividade taumatúrgica, os sacramentos, e, finalmente,

[515] Jacques Maritain, «Jean de Saint Thomas», in *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, p 18.

a vida futura são tratados a partir do Verbo-Sinal, ao mesmo tempo causa eficiente principal e instrumental de toda a salvação humana.

3.6.2. O Lugar de João na História do Tomismo

A influência de João de Poinsot, dito de Santo Tomás, na filosofia moderna transcende a escola tomista a que é afiliado. Pertencente, contudo, ao novo movimento tomista que ganha força com a Reforma Católica, João é, ao mesmo tempo, herdeiro dessa nova tendência da escolástica e cultor do pensamento original de Tomás por meio de suas fontes, sobretudo a Suma Teológica. Duas teorias densamente desenvolvidas por João são suficientes para provar o que dizemos: a teoria do sinal, *signum*, e sua concepção da distinção real entre ser e essência no ente.

3.6.2.1. O Desvio do *Esse* Tomista

Muitas são as passagens em que Tomás de Aquino esclarece sua concepção de ser e de ato. A novidade de suas teses, em relação ao pensamento aristotélico, está em conceber o ser como ato. Paradoxalmente, a maior dificuldade desta concepção está no compreensão do sentido do ato de ser. No primeiro artigo da Questão Disputada Sobre as Criaturas Espirituais, encontra-se mais uma de suas formulações de sua tese, aplicada tanto ao ser de Deus como ao das criaturas:

> É claro que o primeiro ente, que é Deus, seja ato infinito, tendo em si toda a plenitude do ser, não unida a qualquer natureza de gênero ou de espécie. Daí se segue necessariamente que seu ser não é de modo algum introduzido numa natureza que não seja o seu próprio ser, que o limitasse àquela natureza. Por isso dizemos que Deus é seu próprio ser. E isto não pode ser dito de nenhum outro; porque, assim como é impossível compreender que existem vários brancuras distintas, mas se existisse uma brancura separada de qualquer sujeito e de qualquer receptáculo, seria somente uma; assim, é impossível que o próprio ser subsistente não seja senão um. Então, tudo o que é posterior ao ser primeiro, uma vez que não é seu próprio ser, tem o ser recebido em algo, ao qual o próprio ser se une; e, assim, em qualquer criatura, uma coisa é a natureza da coisa que participa do ser, outra é o próprio ser participado. E uma vez que qualquer coisa participa por assimilação do primeiro ato enquanto tem ser, é necessário que o ser participado em algo seja comparado à própria natureza participante como ato à potência.

A citação acima não é gratuita. Efetivamente, ela é mencionada em razão do texto de Cornelio Fabro acerca da contribuição de João de Santo Tomás para a história da filosofia tomista, publicado na revista *Angelicum* como

fruto de um colóquio comemorativo dos terceiro centenário da morte do tomista português. Fabro cita este artigo da Questão Disputada para provar que a interpretação de João de Santo Tomás sobre o ser tal como o entendeu o Angélico é desvirtuada.

O distanciamento dessa doutrina do *esse* como *actus essendi*, que se verificou na história do tomismo até o século XX, tem sua explicação, ao menos parcial, na própria escola. Cornelio Fabro identifica momentos de rutura ou de obscurecimento da descoberta original do tomismo primeiramente, logo após a morte do Doutor Angélico e, depois, já como consequência ulterior desse primeiro período, na escolástica do Renascimento. A essas ruturas Cornelio Fabro dá o nome de *flexões*, distanciamentos que permanecem na própria escola; são os próprios tomistas que manifestam, em relação ao tema do ser, uma atitude antitomista[516].

A origem remota do obscurecimento do ser no tomismo é identificada com a figura de um suposto discípulo de Santo Tomás, Egídio Romano (1243-1316), arcebispo de Bourges, filósofo e teólogo e primeiro mestre agostiniano na Universidade de Paris. Sua importância para a história do tomismo é incomparável, não somente porque se trata de autoridade eclesiástica, mas sobretudo porque, segundo testemunhos históricos, foi aluno de Santo Tomás em Paris, de 1269 a 1272. Em polêmica com Henrique Gândavo, Egídio está convencido, com Santo Tomás, que há distinção real entre essência e ser nas criaturas. Considerado inicialmente um grande expoente do tomismo nascente, na verdade, sua atitude é ambígua. Na defesa do tomismo, usando terminologia própria e, às vezes, tiradas de seu opositor (*esse essentiae*; *esse existentiae*[517]), Egídio distancia-se da filosofia original de Santo Tomás, o que constitui a *primeira flexão* do tomismo, que terá graves consequências na Segunda Escolástica (séculos XVI-XVIII)[518].

Efetivamente, na Segunda Escolástica, verifica-se a segunda flexão do tomismo. Tomás de Vio, Cardeal Caetano, OP (1469-1534), a figura mais influente do tomismo do desta época, resume o espírito de toda a época. Entretanto, Caetano deve ser considerado um tomista *aristotelizante*, ou seja, um tomista que procura fazer exegese tomista sempre à luz de Aristóteles, afastando-se portanto da originalidade do Doutor Angélico, especialmente no que tange ao *ser*. Duvida até mesmo das provas da imortalidade da alma: talvez apenas pela fé possamos chegar a tal sentença. Sua tendência formalística e altamente sistemática toma o lugar da sobriedade original do texto tomista.

---

[516] Cf. Carlos Frederico G. C. da Silveira, «Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás», in *Aquinate*, n. 3, 2006, p. 3.

[517] Joannes a Sancto Thoma, *Quaestio de esse et essentia*, q. 13.

[518] Cf. Carlos Frederico G. C. da Silveira, «Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás», in *Aquinate*, n. 3, 2006, p. 4.

Feitas essas breves considerações, não é de admirar que os tomistas dos séculos XV-XVII tenham deixado de lado a distinção real entre essência e *ser* e seguido a tendência de Egídio Romano em favor de uma distinção entre essência e *existência*. É a segunda flexão do tomismo, na expressão de Cornélio Fabro, o qual não exime de responsabilidade neste caso nem mesmo João de Santo Tomás:

> É na linha desse essencialismo, que logo dominará o desenvolvimento do tomismo, que João de Santo Tomás (o comentador mais brilhante e admirado dos neotomistas, entre os quais Maritain) não põe mais como constitutivo formal da essência divina, como Santo Tomás, no *ipsum esse*…[519]

Evidentemente no juízo de Fabro, João talvez tenha recebido tal herança da fonte comum derivada do avicenismo albertista, como se vê na prolixa discussão precedente sobre a distinção nas criaturas que João exprime com a terminologia formalista de *essentia* e *existentia*[520].

3.6.2.2. A filosofia do *signum*

No Tratado dos Sacramentos da Suma Teológica, Tomás de Aquino compreende o *signum* como «aquilo pelo que outra coisa torna-se presente à faculdade cognoscitiva» (*signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius*[521]). Durante o renascimento ibérico do tomismo, Domingo de Soto (1494-1560), Francisco de Araújo (1580-1664) e João de Santo Tomás reconheceram a importância da definição tomista que aprofunda a de Santo Agostinho, a saber: «o signo é a coisa que, além da espécie que chega aos sentidos, conduz ao conhecimento de algo distinto de si mesmo» (*signum est res quae praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire*[522]).

Em seu comentário à definição agostiniana, Tomás de Aquino observa que a mesma se limita aos signos sensíveis, o que requer uma definição mais ampla do termo para abarcar seus múltiplos sentidos[523]. Nessa crítica a Agostinho, Tomás foi seguido pelos tomistas ibéricos, de modo particular por João, que define o *signum* como «aquilo que representa à potência cognoscitiva

---

[519] Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Milão, Ares, 1997, pp. 269-70.

[520] Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Milão, Ares, 1997, p. 270.

[521] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 60 a. 4 c.

[522] Santo Agostinho, *De Doctrina Christiana*, II, 1. Em *De Dialectica*, Agostinho reforça tal compreensão do signo: "Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit".

[523] Tomás de Aquino, in *IV Sententiarum*, 1916, IV, d.1.

alguma coisa diferente de si» (*id quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat*)[524].

A definição geral do signo deve ser complementada pela de signo instrumental como «aquilo que representa algo distinto de si através de uma cognição pré-existente de si mesmo como um objeto» (*signum instrumentale est quod ex prae-existente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat*)[525]. Essa definição é a que mais se aproxima da clássica definição proposta por Agostinho. Entretanto, sem limitar a definição geral do *signum* à forma sensível (*species sensibilis*), como fez Agostinho, João está apto a desenvolver sua teoria do signo para abarcar uma variegada gama de sinais no âmbito mais amplo de uma teoria da significação na qual o signo é o que torna algo distinto de si presente à potência cognoscitiva.

Assim como Tomás antes dele, João entende que os diversos tipos de signos emergem no domínio da significação e não só da representação ou do conhecimento em geral. Para entender a especificidade do significar (*significare*) é preciso compará-lo com o representar (*representare*) e o fazer conhecer (*facere cognoscere*). Para o autor do *Tratado dos Signos (De Signis)*, no ato de conhecer podem concorrer quatro causas, a saber: 1) a causa eficiente; 2) a causa objetiva; 3) a causa formal; 4) a causa instrumental. As potências cognoscitivas são denominadas de causas eficientes do conhecimento, enquanto seus objetos próprios são causa objetivas. A causa formal é o que determina o conhecimento em ato, enquanto a causa instrumental é aquilo através do qual o objeto é conhecido.

É preciso ainda discernir, além das quatro causas da cognição, os três tipos de objetos dados a conhecer, a saber: 1) o exclusivamente motivo; 2) o exclusivamente terminativo; 3) o terminativo e motivo simultaneamente. Chama-se terminativo ao objeto no qual cessa o ato de conhecer, ou seja, aquele no qual o ato de conhecer alcança sua finalidade, enquanto motivo ao objeto a partir do qual se forma um conhecimento distinto dele próprio, pois move a faculdade cognoscitiva a formar não um conhecimento do objeto motivo mas sim de outra coisa a partir dele. Ora como uma coisa pode fazer-se presente ou representar-se a si mesma, enquanto objeto ao mesmo tempo motivo e terminativo, João de Santo Tomás sugere restringir o ato de significar aos objetos motivos, pois nada é signo de si mesmo.

Na medida em que o signo só se diz do objeto motivo (e não do terminativo), pois esse dá a conhecer algo distinto de si mesmo, os diversos tipos

[524] John Poinsot, *Tractatus de Signis*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 25; p. 116. Domingo de Soto precede a João de Santo Tomás no desenvolvimento da moderna teoria tomista do signo. A esse respeito, confira: E. Jennifer Ashworth, «The historical origins of John Poinsot's Treatise on Signs», in *Semiotica*, v.69, n.1/2, 1988, pp. 129-147; Mauricio Beuchot, «La doctrina tomista clássica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás», in *Revista Hispanoamericana de Filosofia*, v. 12, n. 36, 1980, pp. 39-60.

[525] John Poinsot, *Tractatus de Signis*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 27.

de signos só podem ser causas formais e instrumentais do conhecimento. Em sendo assim, o signo não é causa eficiente da significação, mas sim a potência cognoscitiva, nem tampouco é causa objetiva da significação, pois essa pertence ao seu referente, ou seja, à coisa significada.

Uma vez realizada a restrição do ato de significar em relação ao ato de representar e de conhecer, João estabelece sua tábua dos signos a partir de duas considerações. A primeira, considera o signo em relação ao sujeito e suas potências cognoscitivas, enquanto a segunda o considera em relação ao seu referente. Na primeira relação, discerne dois tipos de signos, o formal e o instrumental. Na segunda, estabelece três tipos de signos: o natural, o convencional e o consuetudinário. Em suma, o sinal formal e instrumental é a divisão que diz respeito à faculdade cognoscitiva: o primeiro é o que é conhecido no próprio sujeito, o segundo é o meio externo pelo qual o sujeito conhece; os sinais natural, convencional e consuetudinário seriam, respetivamente: quando a própria natureza indica algo distinto de si; quando significa por imposição e convenção; aquele que nasce do hábito ou do costume sem ser objeto de imposição pública.

Do exposto até aqui, torna-se patente que, na tradição tomista, o signo é compreendido como uma relação fundada ontologicamente, já que é da natureza do signo ser relativo ao significado e à potência cognoscitiva. Para o mestre lisbonense, o signo em si mesmo constitui uma relação segundo o ser (*secundum esse*) e não somente segundo o dizer (*secundum dici*), pois sua razão é ser totalmente para outro (*totum sunt ad aliud*[526]), ou seja, ser para o objeto que representa. Além disso, como o signo não é só uma representação, pois é também inferior e dependente do referente, ou seja, da coisa por ele significada, descobre-se que há um modo específico de manifestar ou representar próprio dos signos em geral, pois esses representam outra coisa enquanto modos inferiores e dependentes dos seus referentes[527]. Deste modo, na conceção realista de João de Santo Tomás, o próprio referente (ou seja, a coisa significada) está contido no signo, pois esse não representa aquele de modo mais amplo ou perfeito; ao contrário, enquanto tal, o signo contém a realidade por ele significada de modo dependente e imperfeito em relação a esta última.

[526] John Poinsot, *Tractatus De Signis*, pars II, q. 21, a. 1, p. 82.

[527] Para uma análise detalhada do signo como relação, confira: Anabela Gradim, *Teoria do Sinal em João de Santo Tomás: o projeto semiótico do Tratado dos Signos*, Covilhã. Universidade de Beira Interior, 1994, pp. 40-58.

3.6.3. A Teologia do Sinal

3.6.3.1. *Signum* e Redenção

Para Bruno-Marie Simon, João recorda que é tarefa da teologia «o contínuo esforço de aprofundar os tesouros da verdade e da vida contidos na sua tradição. Ele nos mostra que somente assim a teologia será capaz de responder à sede daqueles que buscam a verdade divina na esperança de contemplá-la na eternidade»[528].

Embora «redenção» possa ser considerado um termo próprio da tradição cristã, o que o termo exprime é algo comum a toda religião: o processo salvífico para o homem que determinada confissão propõe. A redenção, contudo, enquanto mistério salvífico do cristianismo, reveste-se da peculiaridade da encarnação do Verbo. Na visão de Tomás, esta encarnação é a base de toda e qualquer teologia cristã e da própria estrutura do pensamento teológico. Em outras palavras, o Verbo que se torna carne é realmente corpóreo, e assim como a base realista da reflexão humana começa no contato dos sentidos com os acidentes materiais, teologicamente, o corpo encarnado de Deus é o fundamento realista da teologia cristã. Em outras palavras, Jesus Cristo, enquanto Deus, junto às duas outras pessoas divinas é causa principal da redenção; enquanto homem, é causa instrumental, assim como os sacramentos por ele instituídos, como mais adiante se verá. E, ao aplicar sua conceção de sinal ao mistério da redenção, João explicita, com Tomás, a relação causal entre a redenção e a escatologia humana, mediadas por Jesus Cristo.

A teologia do sinal, herdada por Tomás e desenvolvida por ele e por sua escola, ganha especial tratamento na teologia da redenção de João de Santo Tomás justamente pela razão aqui aduzida.

João inicia seu comentário à terceira parte da Suma com a disputa sobre a necessidade da *satisfação* do pecado humano para justificar a encarnação do Verbo, meio escolhido por Deus para a redenção do homem. O conceito de *satisfactio*, que tem longa tradição teológica (não se pode não aludir a magnífica obra de Anselmo, *Cur Deus homo*), ganha a força que um início de tratado pode sugerir. É verdade que Tomás trata do tema em sua primeira questão, mas não em seu primeiro artigo. Ademais, o tema se torna mais relevante em João, talvez mesmo pela tendência jurídica que invade o ambiente teológico da Segunda Escolástica. Muito aquém do belíssimo proêmio de Tomás na terceira parte («*Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit*…»), a introdução de João ressalta de imediato o tema da satisfação:

---

[528] Bruno-Marie Simon, «Amore e Trinità; Studi sul pensiero teologico di Giovanni di San Tommaso», in *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, p.124.

> Quia impossibile est perfectissimam satisfactionem, qualis est satisfactio Christi Domini, plene intelligere, nisi intellecta satisfactione puri hominis, quae imperfecta est; et de qua in praesenti solet agi, et quia connaturale est, proceder ab imperfecto ad perfectum, ideo prius agemus de satisfactione puri hominis, ostendendo eius deficientiam; deinde de satisfactione Christi, agendo de eius perfectione. Oportet autem pro totius Materiae intelligentia praemittere, in quo consistat perfecta, vel imperfecta satisfactio, et quid sit punctus difficultatis in praesenti.

A satisfação consiste de modo geral numa compensação da falta cometida. O Direito Romano prevê este instituto, como se lê no *Digesta*: «Satisfactum autem accipimus, quemadmodum voluit creditor, licet non sit solutum»[529]. Do mesmo modo, a satisfação está presente no sacramento da penitência. Mas a questão aqui em curso é relativa é a de que a Encarnação do Verbo é que torna possível toda e qualquer satisfação que garanta a redenção do homem, sem a qual as satisfações particulares não têm valor.

Tomás distingue *satisfactio imperfecte sufficiens* de *satisfactio perfecte sufficiens*[530]. E com esta distinção João inicia seu argumento e o desenvolve recorrendo aos grandes nomes da Escola, como Capréolo, Caetano e o Ferrrariense. Uma multiplicação de distinções e condições para assegurar o conceito da satisfação conquistada pela Encarnação do Verbo. Eis aqui uma passagem exemplar:

> *Numerantur* autem à Theologis praesertim Thomistis, Capreolo, Caietano, Ferrariensi, aliisque extra scholam Thomistarum, *quinque conditiones* ad exactam, rigorosamque formam iustitiae requisitae. Prima est, ut illa Bona, seu materia ex qua fit compensatio, licet habeant valorem aequalitatem debitum; sint tamen *propria ispius debitoris*, quia si aliena sunt, non recompensant. *Secunda*, quod non solum sint propria quomodocumque, sed nullo modo *sub dominio creditoris*. Tertia, quod non sint alio titulo debita. *Quarta*, quod intercedat vera ratio *ad alterum*, & sint distinctae personae, creditor, & debitor. *Quinta*, quod creditor *teneatur acceptare* talem satisfactionem, ita quod aliam non possit exigere.

A Encarnação do Verbo, enquanto meio de redenção, é o sinal material dessa mesma redenção. O corpo do Verbo encarnado gera o Corpo Místico, que é a Igreja, sacramento, sinal por excelência de qualquer sacramento. Destarte, o sinal realiza o que promete. Toda a cadeia de argumentos para justificar, neste caso, por meio do modelo jurídico, desemboca neste aspeto

[529] Digestum Vetus, Lião, Hugues de La Porte, 1560, XIII, IX, p. 1155.
[530] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 1, a. 2, ad 2m.

realista da redenção: corpo, corpo místico, sacramento. A base da eficácia do sacramento é a encarnação do Verbo.

Ora, o próprio Santo Tomás, influenciado pela herança patrística, especialmente de Agostinho, definira o sacramento como sinal sagrado: «sinal de uma realidade sagrada enquanto santifica os homens»[531]. Tecnicamente, o sacramento é sinal em três sentidos: memorativo, demonstrativo e prenunciativo. Enquanto instituído por Cristo, é a rememoração de sua paixão; é demonstrativo, pois realiza atualmente seu efeito; e, ainda, prenunciativo, enquanto nos conduz à glória eterna:

> Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae[532].

Schillebeeckx considera que a conceção de João a respeito dos sacramentos, ainda que próxima de Santo Tomás, tem uma peculiaridade que não foi percebida na teologia sacramental[533]. Esta peculiaridade reside na relação entre causalidade e significado nos sacramentos, e se explica pela *ratio formalis* do significado, porque «o sinal pode evocar ao espírito outra coisa, pois ele mesmo é medido por e segundo esta outra coisa». E o teólogo holandês continua no mesmo lugar com uma citação de João:

> 'Respicit non ut pure manifestatum et illuminatum a se, sed ut principale cognoscibile et mensuram sui, cujus loco subrogatur et cujus vices gerit deducendum ad potentiam'. Par conséquent le signe signifie autre chose parce que en tant que signe il est formellement un substitut d'autre chose. D'une manière ou d'autre, le signe est devenu l'autre chose et à cause de cela il possède valeur de connaissance vis-à-vis de cette autre chose.[534]

O sinal recebe função vicária em relação ao significado, isto é, o sinal exerce causalidade objetiva, movendo o sujeito inteligente a modo de objeto, não que isto implique causalidade eficiente principal, pois estaria mais na ordem da causalidade instrumental secundária. Como sinais, os sacramentos realizam o que significam: «o *signum* é sinal de uma causalidade infalível,

---

[531] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 2.

[532] Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, III, q. 60 a. 3 c.

[533] Cf. Edward Schillebeeckx, *L'Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, pp. 165-166.

[534] Edward Schillebeeckx, *L'Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 166.

mas o sinal ele mesmo não é causalidade eficiente»[535]. A causalidade eficiente do sacramento está no que ele significa, e não no sinal enquanto tal. O que se quer dizer com isso é que a causalidade eficiente principal é do próprio Deus enquanto tal, do Verbo encarnado, enquanto causalidade eficiente instrumental primária.

Nesta ordem de coisas, os sacramentos estão intimamente conexos com o mistério da encarnação e é nesta medida que compõem o mistério da redenção:

> Dans l'activité de symbole sacramentelle le Christ accomplit un mystère de salut; non à part: mais l'activité de symbole n'est chrétienne et ecclésiale que pour autant qu'elle remonte en même temps aux acts du mystère du Christ. 'Esse causativum gratiae non est essentiale sacramento ut sacramentum est (i.e., comme étant «in genere signi»), sed ut instrumentum humanitatis Christi, et derivatum a passione ejus…[536]

João recupera, ainda que parcialmente, a grande tradição do símbolo-sinal, que tem sua origem nos primórdios da tradição cristã, também presentes em Tomás. O sacramento como o « já e ainda não », o que realiza a santificação e já é vida nova, mas ainda não é o que se há de viver. Contudo, no cristianismo dos primórdios, a teologia do sinal, do símbolo, está imersa na mistagogia, ou seja, naquela experiência do divino, intimamente conexa à liturgia cristã.

Vê-se em João a tendência de origem mais escolástica de substituir a mistagogia por uma mística, entendida como uma experiência de santificação individual, pautada especificamente na distinção entre as faculdades da inteligência e da vontade, que se aperfeiçoam e se santificam pelos sacramentos. Nessa ordem de desenvolvimento da mística barroca, se insere o *Tratado dos Dons do Espírito Santo*, considerado a maior expressão da teologia mística do mestre lisbonense. Isto é fruto do que se disse anteriormente, da tendência essencialista da escolástica cristã, que com a doutrina do ser de Tomás poderia ter sido superada em favor de uma teologia onde o ser como ato recuperasse a totalidade da condição humana nos seus mais distintos níveis de participação na vida divina. A mesma tendência marca sua escatologia.

---

[535] Edward Schillebeeckx, *L'Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, p. 168.

[536] Edward Schillebeeckx, *L'économie sacramentelle du salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004, pp. 168-169.

3.6.3.2. *Signum* e *Escháta*

João, que levou a distinção dos sinais ao máximo de sua elaboração na escola tomista, não ficou insensível a esta estreita concatenação dos sinais em vista da salvação do homem. No tratado sobre a beatitude humana, João explora elementos que são de natureza mais bem escatológica do que ética, como se vê na parte correspondente da Suma, isto é, na primeira parte da segunda.

O problema da dupla felicidade humana, uma imperfeita e outra perfeita, a primeira nesta vida, a outra, na vida eterna, recebe em Tomás um tratamento filosófico-teológico. A partir das premissas aristotélicas sobre a necessidade natural da felicidade humana, chega-se com facilidade à conclusão de que a felicidade nesta vida é incompleta, mas também que pode ser completa, graças ao auxílio sobrenatural divino, porque o próprio conhecimento filosófico já conduzira à necessidade de uma visão de Deus para que a beatitude pudesse ser atingida. Para Tomás,

> Not only is the vision of God necessary for perfect beatitude, but it constitutes it, because beatitude must consist in the most perfect act of our highest faculty. Therefore, perfect beatitude consists in the realization of this uttermost perfection of the intellect: the contemplation of the essence of God.[537]

A questão quinta da primeira segunda do *Cursus Theologicus*, que trata, pois, da aquisição da beatitude, e consta de oito artigos. Depois de abordar o conceito de beatitude, João passa a dissertar exaustivamente sobre o modo de a adquirir e como ela se realiza no homem.

O prólogo da questão esboça inicialmente que a visão de Deus como causa da beatitude humana importa uma dificuldade que consiste em se saber como é possível atingi-la. Para avançar e dirimir a dificuldade, João indica que, para Tomás, a beatitude é primeiramente uma elevação do intelecto, de modo que uma discussão sobre a faculdade em que se atualiza a felicidade humana é o intelecto. Mais tarde, a faculdade apetitiva intelectual, a vontade, será igualmente invocada para que se realize a completude que a felicidade exige, sempre, contudo, a partir da iluminação do intelecto. Na visão beatífica, onde perpetuamente e sem pecado se poderá ver a Deus e amá-lo intensamente, o autor nos apresenta quatro propriedades dos corpos ressuscitados: «Ista autem quatuor corporis dotes sunt impassibilitas, agilitas, claritas, subtilitas»[538]. O importante desta doutrina tomista, retomada por João,

[537] L. Feingold, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters,* p. 6.

[538] Joannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*, Colônia, Wilhelm Metternich, 1711 vol. IV, p. 163.

é demonstrar que o corpo ressuscitado na vida gloriosa está intimamente subordinado à alma, de tal modo que participa totalmente de suas ações, sem os limites impostos pela corporeidade. Esta seria, pois, a condição da perfeita felicidade humana, com sua essência completa, corpo e alma.

3.6.4. Conclusão

A dependência de autores da segunda escolástica, à qual João mesmo pertenceu, não lhe permitiu atingir toda a envergadura da metafísica de Santo Tomás. Em razão das duas flexões do ser de Tomás, a primeira, obra de Egídio Romano; a segunda, do próprio Caetano, de quem o nosso autor é grande devedor, não lhe permitiram ultrapassar a tendência a uma interpretação aristotelizante do pensamento do Doutor Angélico.

As consequências filosóficas desse afastamento do ser tomista conduz João a uma leitura essencialista do ser. Isto implica numa excessiva distinção das faculdades humanas analisadas em seus atos, sem recuperar a unidade do ser que não somente é luz que ilumina o intelecto, mas é o que dá unidade à própria existência na intensidade de suas ações.

As consequências teológicas são, uma vez mais, devedoras de um intelectualismo que vê mais a teologia como ciência especulativa do que prática. Insistindo numa tendência que, embora desmentida em palavras, se torna a caraterística do pensamento da segunda escolástica.

Apesar dessas consequências, o lugar de João de Santo Tomás na escola tomista e na história do pensamento moderno em geral foi reassegurado hoje por sua elaborada teoria dos sinais. Esta teoria, estudada detalhadamente no último século, tem demonstrado a força do pensamento tomista e seu potencial para responder a questões fundamentais da filosofia e da teologia contemporânea, especialmente em relação ao necessário enraizamento dos signos, especialmente do símbolo-sinal, no ser como ato ao mesmo tempo imanente e transcendente.

3.7. A redenção ao serviço da Graça: Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo

Manuel Lázaro Pulido

Pelos dados biográficos de Ilídio de Sousa Ribeiro[539] sabemos que Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo – Fr. Francisco de Macedo – (1596--1681) tem uma formação juvenil jesuítica recebida no Colégio de Coimbra,

[539] Cf. Ilídio de Sousa Ribeiro, Fr. Francisco de S. Agostinho de Macedo. Um Filósofo Escotista Português e um Paladino da Restauração, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1951, pp. 7-57.

onde ingressou em 1610 e estudou os *Conimbricenses* e possivelmente escutou as lições de Suárez. Terminados os estudos exerce como professor de retórica, não só em Portugal, no Colégio de Santo Antão de Lisboa, mas também no prestigiado e moderno Colégio Imperial de Madrid regido pelos Jesuítas. O *Colegio Imperial de Madrid* criado em 1560 é um exemplo de aplicação das doutrinas universais e particulares. O curriculum educativo desenhado por Viteleschi e descrito por José Simón Díaz é enciclopédico e aberto. Transmitem-se estudos de gramática latina, sobre a qual se eleva o edifício dos estudos maiores nos quais se constituem as cátedras de erudição de Línguas (grego, hebraico, caldeu e siríaco), de Filosofia (súmulas e lógica, filosofia natural, metafísica), de Matemáticas e de Filosofia prática (ética, políticas e económicas) e outras ciências como as Artes militares, a Historia natural, filosofia natural e moral e a Teologia moral, Casos de consciência e Sagrada Escritura. O Colégio Imperial de Madrid havia absorvido, por sua vez, o que se conhecia como «Academia de Matemáticas» que possuía uma cátedra de Matemáticas e outra de Cosmografia. Utiliza-se a ótica matemática para tentar renovar a lógica desde a suma dos diversos elementos que se cruzam no século XVII. Um exemplo da modernidade da Escola é o caso exemplar da «la filosofía renovada de los cielos» de Nieremberg que, ao modo de outros professores jesuítas da sua época, «considera obsoleto el sistema de Ptolomeo y se acoge al de Tycho Brahe»[540]. E neste ambiente da Universidade de Alcalá, com professores como Vázquez vai-se cultivando uma atitude de espírito reformado na leitura da tradição escolástica e na interpretação do corpo doutrinal tomista.

Depois de diversas peripécias políticas ligadas às lutas entre os reinos de Espanha e Portugal, circunstância polémica que não abandonou e cujo testemunho escrito pode ser encontrado anos mais tarde, en 1645, em sua obra *Philippica portuguesa contra la invectiva castellana al rey Nuestro Señor Don Ivan el IV*[541], Francisco Macedo passa um período preso e acaba por mudar de Ordem. Deixa a Companhia de Jesus para ingressar na Província Reformada dos Franciscanos de Santo António, tomando os hábitos no Convento de Santo António em Lisboa a 27 de junho de 1642. Para além de suas ações político-religiosas e circunstâncias biográficas, interessa-nos assinalar esta mudança da Companhia para a Ordem franciscana para avaliar melhor o seu posicionamento doutrinal relativo ao tema da redenção e à sua leitura do escotismo, pois nunca deixou a docência que exerceu em diversos lugares entre os quais Pádua, cidade em que morreu e espaço universitário onde os noviços conventuais haviam aderido de maneira particular a Escoto e onde ensinavam os mais reputados mestres. O enquadramento acerca da vida do

[540] Víctor Navarro, «Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna*, 14 (1996), p. 22.

[541] Lisboa, Imp. Antonio Alvarez, 1645.

nosso autor (Coimbra, Paris, Alcalá, Pádua…) e dos lugares em que as cátedras de Escoto tinham mais importância (Paris, Roma, Coimbra, Salamanca, Alcalá, Pádua y Pavía) pode-nos ajudar a compreender melhor o seu espírito teológico.

O século XVII de Frei Francisco de Macedo está marcado por um renascimento da Escola Escotista e a Península Ibérica não permaneceu alheia a esse renascimento, mas ao contrário, diversas figuras emergem de forma ativa[542]. Encontramo-nos num período de expansão do escotismo, de florescimento do pensamento do Subtil, sem dúvida, motivado pela necessidade que sentem os franciscanos de não perder a sua identidade teológica[543]. Trata-se de

[542] Sobre o escotismo do século XVII existe uma ampla bibliografia, pelo que assinalamos algumas obras. Cf. Dominique de Caylus, «Merveilleux epanouissement de l'ecole scotiste au XVIIe siècle», *Etudes Franciscaines*, 24 (1910), 5-21; Uriël Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae,* Rome, Commissio scotistica, 1942. Na Península Ibérica: Isaac Vázquez, «La enseñanza del escotismo en España», in *Doctrina Ioannis Scoti. Acta Congressus Scotisciti Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. IV, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1968, pp. 207-211; Víctor Sánchez, «Teología y teólogos franciscanos españoles en el siglo de la Ilustración», *Archivo Ibero-Americano*, 42 (1982), 703-750; Manuel de Castro, «Bibliografía de franciscanos escotistas españoles», *en* Camille Bérubé (ed.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981,* Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 435-458; Francisco de Asís Chavero, «Sobre el escotismo en la Provincia Bética. El ocaso de una tradición», in Leonardo Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, Rome, Edizioni PAA, 1995, pp. 1171--1191; Enrique Rivera de Ventosa, «Der Scotismus», en Jean-Pierre Schobinger (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, vol. 1, Allgemeine Themen – Iberische Halbinsel – Italien,* Basel, Schwabe Verlag, 1998, pp. 378-383. Em relação à área lusa de la Península Ibérica cf. Fernando Félix Lopes, «As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 23 (1967), 17-45; *Idem,* «Franciscanos portugueses predentinos, Escritores, mestres e leitores», in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiasticas en España. VII (Siglos III-X-VI)*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 451-508; Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Escotismo em Portugal», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Ed. Verbo, 1990, vol. II, col. 184-189; José Francisco Meirinhos, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», in L. A. De Boni et al. (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre, Ed. EST, 2008, pp. 330-347.

[543] Sobre a tradição escotista enquanto escola, temos um primeiro e pioneiro estudo dos discípulos do Subtil no catálogo realizado por Alexandre Bertoni em seu trabalho *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses discipules, Levanto,* Tip. dell'Immacolata, 1917, pp. 446-580. Cf. também Alessandro Ghisalberti, «Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista», en Giulio d'Onofrio (ed.), *Storia della teología nel medioevo*, III, *La teologia delle scuole*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, pp. 325-374 ; Maarten J. F. M. Hoenen, «Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», *en* Egbert P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210. Sobre a tradição franciscana cf. Leone Veuthey, *Scuola francescana. Filosofia, teologia, spiritualità*, ed. Lorenzo di Fonzo, Rome, Miscellanea Francescana, 1996; Manuel Lázaro, «La escuela franciscana: tradición medieval y transición a la modernidad», en Ildefonso Murillo (Ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas,

um período de renovado esplendor que coincide com o retorno ao estudo da Observância franciscana, num caminho que não será fácil.

Efetivamente, em 1565, o Capítulo Geral havia declarado que a Regra Franciscana obrigava ao estudo como uma das ocupações principais que devia ter um noviço. Mas este facto não é senão a confirmação daquilo que no ano de 1500, a 11 de outubro, se havia garantido no Capítulo Geral de Terni, onde se assinalou que o autor a seguir nos estudos teológicos, como mestre principal, seria João Duns Escoto, tendo-se em conta o estudo de Alejandro de Hales, Buenaventura, Francisco Mayronis y Ricardo de Mediavilla, refletindo, assim, um certo ecletismo[544] que indica, por um lado, a tímida decisão do estudo a partir da identidade de Escoto, e, por outro lado, a irremediável liberdade franciscana e a diversidade de perspetivas no âmbito da interpretação teológica baseada na vontade e na leitura livre de Aristóteles. A aposta escotista passou por muitas dificuldades, como mostra a própria reticência da Universidade de Salamanca, mas a hermenêutica da época já havia aceite ter como referência interpretativa as doutrinas do Subtil e cujo exemplo eram os próprios professores jesuítas. Neste contexto, o nosso autor faz gala desse sentido aberto à leitura tomista a partir de Escoto que havia aprendido enquanto jesuíta. O caráter interpretativo de escotista que reconhece o diálogo com o tomismo – embora não seja muito menos servil – nasce da sua formação na Companhia de Jesus. Num escrito do século XVIII sobre a vida de Santo Inácio faz-se uma referência a Francisco de Macedo que nos assinala bem esta presença da hermenêutica jesuíta na interpretação escotista. Assim nos conta que:

> Frei Francisco Macedo de la Religion Serafica, comparando el libro de los Exercicios con los que son mas à proposito para inflamar en el Divino amor, como son los Soliloquios, Meditaciones, y Confessiones de San Agustin, y el de la imitacion de Christo llamado comúnmente Kempis, y otro, le prefiere à todos dando por razón «que aquellos se compusieron solo para mover la voluntad, son para enseñar el entendimiento; pero èl de los Exercicios amaestra el entendimiento, enseñándole Arte seguro y cierto para unirse con Dios, y mueve la voluntad, para que aspire à esse fin»[545].

2010, pp. 617-633; *Idem*, «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la Península», *Carthaginensia*, 26 (2010), 247-292.

[544] Cf. M. de Castro, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale,* Santiago de Compostela, Imprenta Aldecoa de Burgos, 1998, pp. 165-168.

[545] Francisco Xavier Fluviá, *Vida de San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús, enriquecida con las copiosas solidas noticias de los Padres Jesuìtas de Ambères, ordenada nuevamente, y dividida en ocho Libros*, Barcelona, Imp. Pablo Nadal, 1793 , T. 1, pp. 450-451.

O escotismo não era cego ao entendimento e sabia da importância do exercício da liberdade, embora não fosse esta a faculdade que determinara o ato livre, mas sim a eleição volitiva. No entanto, esta concessão associada a um comentário sobre os Exercícios de Santo Inácio, mostra bem a intenção de uma compreensão escotista capaz de dialogar, e não ceder, ao tomismo. Responde à sua formação inaciana e responde às exigências que no séc. XVII existem na Ordem franciscana, especialmente depois de Tomás de Aquino ter sido proclamado Doutor da Igreja em 1567 pelo papa Pio V, o que significou o respaldo definitivo da *Suma Teológica* e a assunção da *ratio studiorum* dos jesuítas ao texto do Angélico.

Este facto impulsiona os franciscanos a desenvolver novas estratégias, entre elas revitalizar os estudos escotistas, por exemplo, escrevendo Sumas teológicas escotistas nas quais se inseriram os textos do Subtil, seguindo a ordem da Suma Teológica (como é o caso de Francis Bermingham[546] o Girolamo da Montefortino[547]). No seio da ordem franciscana toma-se consciência da validade da *via Scoti* e assim no Capítulo Geral de Toledo, de 4 de maio de 1633, determina-se inequivocamente a primazia da doutrina de Escoto. Todos estes esforços servirão para que a doutrina escotista se mantenha com força no século XVII e se revitalize.

O marco da disputa teológica sobre a redenção é eminentemente cristológico e desenvolve-se num ambiente de crescimento da consciência escotista, uma das temáticas especialmente escolares: a da cristologia e o tema antropológico subjacente à mariologia, a saber, o tema da Imaculada Conceição da Virgem Maria. Portanto, estamos no meio de uma disputa e contraposição de perspetivas em relação à primazia de Cristo entre a escola tomista e a escola escotista: ou seja, a relação existente entre as duas realidades teológicas em Cristo da Encarnação e da Redenção. Francisco de Macedo posiciona-se no terceiro volume de suas *Collationes Doctrinae S. Thomae et Scoti*[548], sobre a causa e o fim da encarnação de Cristo (*Collatio Secunda Differentia IV. De causa, et de Fine Incarnationis Dilii Dei*[549]). A pergunta que surge é própria da Escola e da disputa «*Utrum si Adam non peccasset Dei Filius Homo futurus esset?*». Em termos escolares pergunta-se se, na presciência divina, a vontade da encarnação é antecedente o subsequente ao pecado.

---

[546] Cf. *Prima pars sacrae theologiae de Deo uno et trino iuxta Angelici Doctoris methodum et Doctoris Subtilis Duns Scoti mentem*, Romae, Impr. haeredes Colinij, 1656.

[547] Cf. *Joannis Duns Scoti … Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, & dispositionem Summæ angelici doctoris s. Thomæ Aquinatis*, 5 vols., Roma, typis, & sumptibus Georgii Plachi, *apud* s. Marcum, 1727-1739.

[548] Cf. *Collationes S. Thomae et Scoti in tertium sententiarum. Cum differentiis inter utrumque, textibus utrius(que); fideliter productis sententiis subtiliter examinatis, de ineffabili et altisismo incarnationis Mysterio, & aliis continentibus, cum apparatu ad idem mysterium, et Tractatu de Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione, de Adoratione, et Institutione Vitae Apostolicae*, Padua, *Apud* Cadorinum, 1685.

[549] Cf. *Ibidem*, p. 149.

A questão subjacente é a da doutrina do primado universal de Cristo. Para os escotistas, seguindo a doutrina do Subtil, a Segunda Pessoa da Trindade foi querida pelo amor infinito de Deus de modo que todo o Universo foi feito por e para ela em toda a sua extensão, ainda no plano concreto de possibilidade realizável que dentro do plano divino se constitui pelo mistério da encarnação em Jesus Cristo, compreendendo nesse ato a redenção e a assunção da condição mortal e passível da humanidade.

Duns Escoto entende o grande valor redentor da paixão e morte de Jesus como consequência da fidelidade de sua missão salvífica no momento concreto do plano divino, em virtude da sua relação com os judeus, mas em sua visão global, Duns Escoto mantém-se mais próximo do horizonte da teologia anselmiana na qual predomina a relação de satisfação entre Pai e Filho. «Afirma – assinala Juan Iammarrone interpretando a doutrina escotista – que la pasión y muerte redentoras de Jesús deben ser vistas como el designio de amor del Padre, de Dios Trinidad, para volver a llamar a sí con liberalidad y libertad soberana a la humanidad pecadora, que se había alejado de Él»[550]. Isto supõe afirmar que a Encarnação do Verbo não esteve condicionada pelo pecado de Adão e muito menos pelos pecados dos homens.

Começa o nosso autor recordando as posições dos doutores. Para São Tomás de Aquino a encarnação do Verbo torna-se-nos visível no facto do ato redentor e, por tanto, em união ao pecado de Adão e à nossa condição de queda[551]. E, ao contrário, Duns Escoto pensa que Deus quer em primeiro lugar a glória de Cristo e, portanto, no faz depender a vinda de Cristo e a sua encarnação do facto da existência do pecado[552]. Entre estas duas posições extremas encarnadas pelos doutores da Escola dominica e pelos da Escola escotista, o nosso autor afirma a via de Duns Escoto tendo em conta o eco da via média de Suárez, sempre que o problema de vincular a encarnação à redenção punha em dúvida a primazia universal de Cristo e fazia depender o ato da vontade divina das ações do homem e, por conseguinte, fazia depender disso sua glória[553].

Neste sentido, afirma com Duns Escoto que o fim da encarnação do Filho de Deus é a sua glória[554]. A glória de Cristo é o fim mais próximo. A redenção como ato da redenção face ao pecado do homem aparece como o resultado do Bem sumo *ad extra* de Deus. A encarnação e a assunção de um corpo mortal – a assunção da carne passível – não nasce do facto do pecado humano,

---

[550] Juan Iammarrone, «Cristología», *in* José Antonio Merino y Francisco Martínez (eds.), *Manual de Teología franciscana*, Madrid, BAC, 2003, p. 175.

[551] «Sobre esta questão há distintas opiniões. Uns dizem que o Filho de Deus havia de encarnar mesmo que o homem não tivesse pecado. Outros sustentam o contrário. E parece mais convincente a opinião destes últimos». Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte III, q.1, a.3.

[552] Cf. Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, p. 3, d. 7, q. 3.

[553] Cf. Francisco de Macedo, *Collationes*, col. II, dif. IV, sec. I, p. 150.

[554] *Ibidem*, p. 154.

senão da recapitulação em Cristo de todas as coisas, do céu e da terra e de todas as realidades criadas, anjos incluídos que não têm natureza mortal[555].

Discute o autor, expondo longamente os distintos argumentos, e conclui que não devemos confundir a substância da encarnação com os modos da mesma. O facto redentor no explica a encarnação quanto à sua substância, pois ela é querida por Deus e decretada: «não pode vir Cristo à redenção por sua substância, pois já estava decretada»[556]. Isto não impede que por razão de sua misericórdia, Cristo em sua encarnação realize o ato da redenção de forma que quanto ao modo, em sua existência passivel, a redenção é querida por Deus depois da previsão do pecado de Adão. Efetivamente não se podia admitir que Deus, desde o início, desejasse que Jesus Cristo fosse passível e redentor, pois nesse caso o próprio pecado resultaria como consequência da sua ação, uma vez que a Encarnação do Filho de Deus estava decretada. Certamente se Cristo estava predestinado à redenção tinha que existir um objeto da redenção querido por Deus e isto era um sumo mal. Pensar que Deus teria querido o mal era absurdo. Neste sentido, o nosso autor afirma a Encarnação impassível, decretada por Deus, como ordem adequada apta e perfeita e a forma passível da existência concreta de Cristo que se contém neste decreto. Poderia-se argumentar que este ato redentor quanto ao modo supõe uma possibilidade no desígnio de Deus, mas é necessário observar a importância essencial da possibilidade no pensamento escotista e a distinção entre essência e existência tomista.

Esta diferença é muito importante, embora o escotismo sempre parta teologicamente do mundo real dado. Neste sentido, o nosso autor sente-se mais próximo da interpretação de Suárez e utiliza assim a tese da causa primeira da encarnação do Dotor Eximio (*Quod nostrae Sententiae auctores optime notant, ac in primis Suarez disp. 5, sent. 4*)[557]. A solução do duplo fim da encarnação. A predestinação e a realização da Encarnação não repugna à razão sempre que nos atos divinos do intelecto e da vontade existe uma certa ordem hierárquica – momentos ou sinais sucessivos – sabendo que em Deus estes atos eternos são absolutamente simultâneos. Sem cair na terceira solução ou via intermédia de Suárez, o nosso franciscano admite que o ato não foi único com dois fins totais, senão um efeito exterior que foi a Encarnação decretada ou um inadequado a que correspondem dois motivos ou fins diversos e totais. Enfim, dois motivos concorrem para a eficácia da Encarnação: um apto e perfeito (a glorificação) e outro que o contém (a redenção).

Esta disquisição cristológica que supõe questões tão importantes como o equilíbrio entre entendimento e vontade, a presença divina e a ciência média não mina a importância da redenção no pensamento de João de Macedo,

[555] *Ibidem*, p. 155.

[556] «*Ac proinde verum esse non potuisse Christu(s)venire ad redeptionem in sua substantia, quae iam erat decreta*». *Ibidem*, col. II, dif. IV, iudicium, p. 165.

[557] *Ibidem*, p. 166.

senão que situa a sua importância no papel que lhe corresponde desde um estado de otimismo antropológico franciscano em que a situação é uma realidade histórica mas não fundante do ser humano nem do edifício da teologia sustentada na realidade da predestinação da Encarnação de Cristo desde sua primazia universal. Isto conduz a uma construção humana positiva, em que Deus cuida do homem, desde a glória da doação do Bem Sumo em Jesus Cristo, em seu Filho, o Verbo de Deus. Isto funda uma perspetiva da glória de Deus que terá como consequência uma visão da escatologia como lugar da salvação na continuidade da graça fundante e onde a essencialidade humana como creação gratuita tem mais peso que sua condição passível. Prova disso é a Virgem Maria como Imaculada que mostra que a ordem da graça incriada se impõe, e só nesta lógica se pode entender a redenção enquanto ato que preserva a pessoa do pecado e não apenas para libertação deste[558]. Desta forma, o pensador franciscano aquilata o otimismo da graça da redenção.

[558] *Ibidem*, Col. VI, Diff. 2, sect. 3, p. 381.

Capítulo Quarto

CIÊNCIA E PROFECIA, RELIGIÃO E ASTROLOGIA: ENTRE O NOVO DISCURSO CIENTÍFICO SOBRE A NATUREZA E AS TEORIAS MILENARISTAS E MESSIÂNICAS DO V IMPÉRIO

4.1. A Natureza em Francisco Sanches

Idalina Maia Sidoncha

Dir-se-á, numa primeira e ainda titubeante aproximação, que qualquer tentativa de mapear o registo histórico-filosófico da modernidade, e não apenas da modernidade dita «portuguesa», ficará para sempre incompleta se não tomar, como sua decisão teórica de fundo, a intenção de coligir figuras absolutamente cimeiras. Nesse registo cabe claramente Francisco Sanches, um pensador que marcaria decisivamente a agenda filosófica dos séculos vindouros. Bem vistas as coisas, já não é o critério simplesmente «contabilístico» que sugeríamos atrás a determinar a inclusão de Sanches no que deixa de ser assim simplesmente um «inventário», antes um critério de relevância que o projeta quase à inaudita categoria de «contemporâneo», por se tratar de alguém que, como antes disse, reclamou uma centralidade para temas não apenas que a pós-modernidade não revogou, antes lhe tendo concedido uma sorte de nova centralidade. Nesse âmbito cabe justamente a reflexão sobre a Natureza.

Efetivamente, quando procuramos ter um olhar mais vertical sobre os textos de Francisco Sanches, rapidamente percebemos que a temática da Natureza sobrevém não apenas como um tema filosoficamente relevante, mas, simultaneamente, que a centralidade dessa temática surge como efeito indisfarçável da sua articulação com o tema do conhecimento, o qual, como sabemos, pode ser apodado como o tema dominante da filosofia de Sanches[559]. Tal não equivale a dizer, todavia, que as questões gnosiológicas, sequer as epistemológicas, pese embora a sua reivindicada centralidade, sejam exclusivas e a tematização sancheseana da natureza é justamente disso o melhor testemunho.

---

[559] Essa é a tese que sustentei num trabalho com a epígrafe *O Problema do Conhecimento em Francisco Sanches*, INCM, Lisboa, 2013.

Ocupemo-nos, pois, deste tema, clarificado que está o critério de relevância que o coloca no centro de um pensamento cuja centralidade é também, como foi dito, inquestionável. A preocupação em refletir sobre a natureza, de a compreender em todas as suas vertentes, é algo que tem pontuado com diferentes graus de importância os mais variados estudos ao longo dos séculos. A natureza, como objeto privilegiado de discussão, assumiu ao longo da história um sem número de significados, igual cifra de conceitos, conceitos esses por vezes ambíguos, por vezes até mesmo contraditórios, o que torna qualquer tentativa de sistematização de um significado apresentado sob o signo da unidade como algo difícil de concretizar. Apesar de difícil, esta «tarefa» foi intentada, entre outros, por autores sobejamente conhecidos como sejam os casos d'Alembert, no seu afamado artigo «Nature», ou John Stuart Mill, no não menos conhecido «La Nature», entre outros[560].

O facto de na história da filosofia um termo/conceito não poder assumir uma designação unívoca, mostrará, em qualquer circunstância, não a fragilidade desse conceito, antes a sua imensa ambiguidade e diversidade semânticas, o que não será exatamente o mesmo, já que nos antípodas de qualquer menorização ou depreciação, concorrem antes para sinalizar uma presença dita assim de incontornável, sustentando, pois, a sua indubitável relevância filosófica.

Neste trabalho não vamos focar-nos nas inúmeras e ricas incursões filosóficas que o conceito/tema de natureza assumiu ao longo da história, o qual, já o dissemos, assumiu várias e enormes flutuações. Será antes nosso propósito forjar a compreensão do papel da natureza em Sanches, intentando outrossim sinalizar a forma como dela depende o nosso próprio autoconhecimento.

Regressemos à declaração inicial: o conceito de «natureza» em Sanches não se presta a qualquer conceção homogénea ou linear, o que mais uma vez evidencia que o próprio pensamento de Sanches se furta a toda a sorte de hermenêuticas apressadas e/ou simplistas. Com efeito, também para Sanches a natureza surge como expressão de uma realidade incontornável, sendo dessa centralidade tributária a própria compreensão de que dela é possível extrair um sem número de ensinamentos que nos ajudam a conhecer melhor. Será justamente nesse sentido que afirmaremos adiante que a natureza será, segundo Sanches, o espelho daquelas caraterísticas que o homem desejaria que fossem suas, mas que não são. Por outras palavras, a natureza está uma vez mais no centro, desta feita no centro de uma compreensão de sua vez ancorada numa conceção antropológica em que o homem limitado se descobre e limitado se confessa em termos das suas ambições, mas sobretudo, em termos das suas realizações no que ao conhecimento diz respeito. As caraterísticas

[560] Cf. John Stuart Mill, «La Nature», in *Essais sur la Religion*, trad. De M. E. Cazelles, Paris, 1875, pp. 1-62 ; Cf. Buffon, *Histoire Naturelle des Oiseaux*, tomo I, de L'Imprimerie Royale, Paris, 1770, pp. 3, 4.; Cf. Raimundo Panikkar, *El Concepto de Naturaleza*, segunda Edicion, Instituto de Filosofia "Luís Vives", Madrid, 1972, pp. 1 a 4.

que a natureza vai exibir poderão, numa leitura colhida ao nível superficial das primeiras teses, levar a interpretações oblíquas, como aquela que atribui à natureza caraterísticas divinas ou providencialistas, ou até mesmo aquela outra segundo a qual é a natureza quem guia/conduz os homens a acalentar a esperança de um dia ter as caraterísticas que por ora só a própria natureza pode exibir.

Justamente, reforçando a nota cautelar que há pouco sinalizámos, fica exposto à evidência que qualquer estudo mais pormenorizado acerca da natureza é indissociável de uma incursão de matriz epistemológica, capaz de identificar até que ponto foram profundamente abalados os alicerces do modelo de conhecimento que vigorara durante séculos. No Renascimento, a tradução e divulgação em latim de um sem número de textos clássicos, que resultava de um profundo interesse humanista pela literatura e cultura clássicas, possibilitou que a escolástica e que o próprio Aristóteles deixassem de ser lidos, respetivamente, como *a corrente* e *o autor*, para passarem a ser entendidos como *uma* corrente entre outras e *um* autor entre os demais. Os alicerces em que estava sustentado o «modelo» então vigente de conhecimento estavam assim erguidos, descobria-se agora com espanto, em areias movediças, denunciando a sua inconsistência em diversos planos. É a esse título que devem ser entendidas muitas das passagens em que Sanches se insurge contra a submissão a argumentos de autoridade, os quais, na sua leitura, condicionavam irremediavelmente o êxito da própria tarefa de conhecer:

> […] ora o que há-de fazer o nosso jovem no meio de tanta variedade de coisas? A quem há-de seguir? A quem acreditar? A este, àquele, ou a nenhum; assim escolherá ele se for livre; se não, ou todo a este, ou todo àquele, ou todo a nenhum. Destas coisas, qual será a melhor? Em tudo há engano e miséria. Se se entregar todo a algum, torna-se, não instruído, mas escravo; […] Acreditar igualmente em todos, e igualmente em nenhum, […] é mais livre, porém mais difícil.[561]

A segurança outrora oferecida pela ciência escolástica soçobra com estrondo para dar lugar à incerteza, à dúvida, à debilidade e à fragilidade dos recursos humanos em matéria de conhecimento. A herança que é deixada aos homens é pesada e desoladora. O homem vê-se agora arredado do campo das certezas absolutas para mergulhar no espaço do meramente «conjetural», para o domínio de um saber limitado, aberto, deiscente, que se vai construindo ao sabor – e dentro dos limites – das prerrogativas especificamente *humanas*. O mundo é agora um mundo novo, onde as diferentes vivências, circunstâncias e opiniões concorrem para tornar o equilíbrio entre sentidos e

[561] Francisco Sanches, «Quod nihil scitur» in *Tratados Filosóficos*, prefácio e notas de Artur Moreira de Sá, tradução de Basílio Vasconcelos e Miguel Pinto de Menezes, Vol. I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1995, p. 135.

razão a expressão de uma inaudita necessidade, longe, pois, de uma qualquer veleidade adstrita à ideia de um conhecimento fechado[562]. Como veremos de seguida, a assunção de prerrogativas naturais mais não será do que uma interiorização, feita justamente em sede de conhecimento, das limitações estruturais dos homens que os impedem de ultrapassar determinadas fronteiras.

A especificidade da nossa situação enquanto sujeitos de conhecimento faz com que não tenhamos os meios necessários ou suficientes para um conhecimento perfeito das coisas, capaz de projetá-lo para um idílico terreno eidético que agora sabemos não estar ao nosso alcance. Esse conhecimento, sabemo-lo também agora, não nos pertence, não é próprio dos seres humanos. Mas isso significa que estamos definitivamente arredados do caminho da ciência ou do saber? Não é essa, como é fácil de ver, a tese que fará sua o autor de que nos ocupamos aqui[563]. Sanches considera apenas que a ciência perfeita é algo que pertence a Deus e não aos homens, e que devemos concentrar todos os nossos esforços naquele tipo de ciência que é compatível com a imperfeição da condição humana sem transgredir essa condição[564]. Para Sanches, este género aparentemente menor de conhecimento não corresponde a uma mera coleção de dados sensitivos[565], uma vez que tais dados são necessariamente

[562] As circunstâncias condicionam a representação que o sujeito faz do objeto e os Descobrimentos são um dos exemplos paradigmáticos que Sanches apresenta para ilustrar precisamente essa influência das diferentes circunstâncias. Se até um dado momento seria insuspeita a existência de outros indivíduos em outras terras ou regiões por explorar, a *experiência* veio mostrar que tal não só é verdadeiro como é muito importante na perspetiva do conhecimento: os indivíduos não possuem uma capacidade que os leve rumo a um conhecimento fechado e absoluto. Outro ilustre autor que subscreve esta tese é Jaime Cortesão: «Les grandes découvertes maritimes ont contribué à la création de l'esprit de la Renaissance, autant ou plus encore que la connaissance directe des auteurs anciens. *L'élargissement* soudain de la vie humaine et l'immense trésor des faits nouveaux accumulés ont eu comme résultat. La valeur de l'expérience et de l'observation directe dans le domaine de la physique, l'écroulement *la révision des anciennes idées et, par conséquent, la rénovation de la philosophie* des colonnes qui soutenaient l'édifice étroit de la science médiévale, le ferment de doute méthodique crée par cette catastrophe salutaire, le sentiment de la grandeur de l'homme et de la nature que l'épopée des navigations avait éveillée, ont eu une puissante influence dans la création de l'humanisme et des systèmes philosophiques d'un Bruno et d'un Descartes». Jaime Cortesão, «L'Expansion des portugais dans l'histoire de la civilisation», p. 71, citado por Artur Moreira de Sá, *Os Percursores de Descartes*, Lisboa, Couto Martins Ed., 1944, p. 40. Negritos e Itálicos nossos.

[563] O facto de não sermos capazes de alcançar o saber perfeito não significa que tenhamos de abdicar da ideia dele, ou seja de uma descrição negativa e simbólica, do que ele será. Sem essa ideia o nosso conhecimento não se perceberá como imperfeito, nem terá um horizonte para o qual deverá tentar caminhar.

[564] Sanches remete-nos uma e outra vez para outras obras, que segundo o autor nos dariam de uma forma mais pormenorizada a sua exposição teórica e sistemática sobre o problema em questão. Nesse contexto, fala-se de "*Examen Rerum*" e "*De Modo Sciendi"*, que todavia não sabemos se foram efetivamente concluídas pelo autor ou se simplesmente não chegaram até nós.

[565] «o sentido nada conhece, nada julga; apenas recebe o que oferece ao espírito para conhecer» Francisco, Sanches, *Quod Nihil Scitur,* in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, p. 93

submetidos ao crivo da razão[566]; por outro lado, se é verdade que o concurso da razão afasta o espectro de uma posição empirista radical, não deixa de ser igualmente verdade que essa «participação» da razão no processo de conhecimento é simultaneamente um dos maiores indícios da constância dos limites inerentes a todo o processo. Com efeito, Sanches considera que o conhecimento «participado» pela razão será uma mera conjetura, uma vez que «julga das coisas com simulacros»[567]. Noutra passagem, Sanches dirá mesmo que «o juízo tem de confiar-se aos sentidos […] Que fará o espírito se for enganado pelos sentidos? Enganar-se-á ainda mais: partindo de uma suposição falsa, inferirá muitas outras falsas e destas outras ainda»[568]. Juntas, estas teses permitem extrair adicionalmente uma nova e mais incisiva conclusão quando se trata de sinalizar a fase crítica (primeira fase) do pensamento filosófico de Sanches: a ideia de que há limites inerentes ao processo de conhecimento é incompatível – no sentido em que fere profundamente a razoabilidade do critério lógico da identidade – com a ideia escolástica de uma ciência perfeita, magistralmente exarada na tese de que «um conhecimento perfeitíssimo, exige […] um corpo perfeitíssimo»[569].

É curioso verificar que a corrente nominalista que claramente pontua o pensamento de Francisco Sanches sobrevém também neste esforço humanista de que temos vindo a falar. Por outras palavas, a valorização do *particular*, das *experiências* e dos *sentimentos* a que homem tem de atender, em detrimento dos universais[570], é agora considerada como a perspetiva mais consequente, donde ainda, a mais acertada, em razão das limitações em matéria de conhecimento que ora passa a determinar objetivamente a própria condição humana.

Nos antípodas do poder castrador dessas fronteiras humanas em matéria de conhecimento está o conjunto de caraterísticas que pontuam a compreensão da natureza, entendida agora como objeto de estudo. Com efeito, se em virtude das suas novas prerrogativas em matéria de conhecimento, o homem se descobre definitivamente arredado das certezas absolutas, do saber completo e perfeito, a natureza, pelo contrário, aparece como *eterna* e *perfeita*. A natureza chamará a si aquele conjunto de caraterísticas que o homem percebeu não serem próprias da condição humana, mas que, apesar

[566] Esta conclusão é importante, pois permite que a posição de Sanches se demarque claramente de outras posições de ordem empirista. Um das passagens onde a especificidade do empirismo sanchesiano é mais evidente é esta: «o sentido nada conhece, nada julga; apenas recebe o que oferece ao espírito para conhecer» *Ibidem*, p. 93

[567] *Ibidem*, p. 89.

[568] *Ibidem*, p. 111.

[569] *Ibidem*, p. 117.

[570] Para Franciso Sanches nada há de universal, tal como nada existe de abstracto: «Ora eu não vejo nada de universal: são todos particulares», *Ibidem*, p. 61.

disso, são retratadas *na* e *pela* natureza[571]. Por outras palavras, se por um lado o homem sente algum conforto em descobrir na natureza caraterísticas que outrora eram suas, por outro lado é confrontado com a indiferença da mesma natureza pelo modestíssimo e mui confrangedor destino do homem no plano cognoscitivo. Seja dito, todavia, que não se nota no esgrimir destas teses qualquer tipo de providencialismo, nem tão pouco daquele que intentasse ressarcir o homem da sua vexatória falta de meios em matéria de conhecimento.

Resulta claro das considerações precedentes que as qualidades do homem e da natureza são absolutamente dissonantes: se a natureza exibe caraterísticas que o homem desejaria que fossem suas mas não o são, ao homem, por seu turno, resta-lhe aceitar que é um ser que em matéria de conhecimento está limitado aos sentidos e à razão, pelo que um conhecimento perfeito do assunto lhe escapará fatalmente. Todavia – já o dissemos – o facto de não conhecermos as coisas absolutamente e de um só golpe, não significa que nada possamos conhecer. O facto de estar ao nosso alcance um conhecimento parcial, haurido sob o signo do relativo e do meramente conjetural, não significa que cruzemos os braços e que nada intentemos. Sanches exorta justamente o homem para a ação, quer em matéria de conhecimento, quer ainda na condução do seu próprio destino. Este aspeto é de crucial importância, pois ao recusar perentoriamente o caráter providencialista da natureza, no sentido em que ela viria para colmatar as debilidades humanas, Sanches responsabiliza os homens pela condução do seu próprio destino, assumindo integralmente a liberdade que lhes é própria, exortando-os para a ação.

Mais do que infligir aos homens um novo flagelo, um novo e vexatório sentimento de menoridade, Francisco Sanches procurou antes mostrar como ao homem está reservado um papel próprio, um campo específico de atuação, que não será certamente o de descodificar a ordem interna pela qual a natureza se rege. Sanches entendia que só se conhece na perfeição aquilo que se cria – «criação» em sentido próprio – ou se conhece imediatamente em si mesmo, o que claramente não corresponde ao domínio natural. Este tipo de conhecimento está reservado apenas a Deus, que é criador de todas as coisas[572]. A tentativa de compreender a ordem da natureza, a intenção de alte-

[571] Com efeito, as qualidades da Natureza são apresentadas por Sanches como o modelo de perfeição que é incompatível com o homem, «imperfeito e mísero homúnculo». *Ibidem*, p. 91. Eis algumas das qualidades que Sanches reconhece à Natureza: «A natureza no seu bom senso, não permite que algum mal fique sem a compensação da doçura dum bem, e que algum bem fique sem o correctivo de um mal». Francisco Sanches, *Carmen do Cometa anni MDL XXVII*, "O Cometa do ano de 1577", Lisboa, 1950, p. 135.

[572] A prova de que não podemos interferir no curso e ordem internas da Natureza é o facto dela se confinar à vontade de Deus: «É a vontade de Deus, e a ordem da Natureza, sua escrava», Francisco Sanches, *De Longitudine et Brevitatae Vitae Liber*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, p. 301.

rar essa mesma ordem, ou sequer a tentativa de a antecipar, prevendo e adivinhando a forma que ela assumirá no futuro é a expressão completa e acabada de uma tarefa absolutamente infrutífera e inglória para o homem[573]. Diz Sanches: «Qualquer que seja a tua crença, não perguntes porque é assim a vida, porque razão se comporta assim o mundo, pois nunca saberás, por mais que investigues […]»[574]. O homem não tem meios que lhe permitam aceder à ordem e às leis que regem a natureza, e essa impossibilidade traduz-se numa outra situação muito concreta, de que todos nós podemos fazer testemunho: trata-se da impossibilidade (e da inutilidade) de predizer o futuro: «[…] não há necessidade de adivinhação; e, mesmo que houvesse, não traria vantagem alguma»[575]. «Suponhamos, todavia, que conheces pelos astros […] as coisas que vão acontecer: que utilidade tem isso? Poderás por sinal, acautelar-te contra aquilo que sucederá?»[576]. Ao homem está reservado

---

Diz-nos Sanches: «Tudo quanto aqui disse, disse-o como filósofo que olha só para a natureza, mas subordinando-a totalmente a Deus-Todo-Poderoso, criador do Universo». *Ibidem*, p. 107.

[573] A propósito desta ordem sobre a qual não podemos intervir, importa mencionar um aspecto essencial, que faz parte da tematização sanchesiana acerca da natureza, e que se refere ao fundamento de cada ser vivente. Relativamente a este ponto, e à semelhança do que se verificou em enumeras outras situações, a posição de Sanches constitui uma resposta às teses defendidas por Aristóteles. Com efeito, Aristóteles acreditava que a natureza era palco para a manifestação de quatro tipos de qualidades, duas positivas e duas negativas (decorrentes das positivas). Tratavam-se respetivamente do calor, do frio, da secura e da humidade. Para preservar a unidade da Natureza, que Sanches via seriamente ameaçada pela profusão destes elementos, o autor vai admitir apenas duas "realidades", designadamente o calor e a humidade. Sanches acreditava que calor e humidade eram elementos simples, que favoreciam a integridade ou unidade da Natureza: «Portanto, o calor e a humidade ingénitos e internos constituem, em cada vivente, o fundamento da vida» (Francisco Sanches, *De Longitudine et Brevitatae Vitae Liber*, Cap. XIV, p. 311). Além disso, Sanches fazia depender a própria harmonia dos seres naturais de uma relação equilibrada entre estes elementos, de tal forma que sempre que essa relação fosse abalada haveria uma implicação directa nos próprios seres. Esta abordagem mostra ainda que o autor via a Natureza como detentora de uma ordem interna, própria, que «nada faz em vão». Exemplo disso é justamente «a admirável construção e beleza do mundo[…] que se vê no facto de este ser formado de contrários, que o conservam e com ele perpetuamente duram, de tal maneira que os contrários não existem sem o mundo, nem o mundo sem contrários» (Francisco Sanches, *De Divinatione per somnum, ad Aristotelem*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, p. 237).

[574] *Ibidem*, p. 239.

[575] Francisco Sanches, *De Divinatione per Somnum*, p. 239.

[576] Francisco Sanches, *O Cometa do ano de 1577*, p. 151. Ainda numa outra passagem, neste caso, do texto da «Adivinhação pelo Sonho» diz o autor: «Mas, mesmo que concedêssemos que havia alguma adivinhação, ela seria completamente inútil. Efetivamente, as coisas, que se pré-conhecem, ou podem ou não podem ser evitadas. Se não podem, é melhor ignorá-las porque a melhor morte, dizia César, é a morte súbita. Se podem ser evitadas, não é porque as adivinhaste. Dirás, porém: estavam para suceder, e eu acautelei-me com prudência. Não creio, porquanto nem te poderias ter acautelado, se estavam para suceder, nem poderias adivinhá-las como coisas futuras, se não estavam para suceder, visto que tu com a tua prudência fizeste com que não sucedessem. Antes deverias dizer *não estavam para suceder*, porque, doutro modo, eu poderia dizer que todas as coisas,

o campo das causas intermédias[577], as únicas que cabe ao homem descodificar no limite das prerrogativas que lhe são próprias, sentidos e razão, num puro respeito pela sua liberdade.

A liberdade humana escapa, pois, à jurisdição das leis da natureza[578] e é claramente incompatível com os vaticínios astrológicos. Como dirá Sanches, «ninguém pode prognosticar coisas que dependem do nosso arbítrio». A liberdade humana que Sanches defendeu desde a primeira hora, ao recusar a autoridade do saber livresco, é agora assumida como variável fundamental no processo de conhecimento. Um conhecimento que tem de ser consentâneo com as caraterísticas – por nós apodadas de «antropológicas», enquanto operacionalizam uma nova conceção da condição humana – que foram traçadas. A um ser «imperfeito e mísero homúnculo» apenas pode corresponder uma liberdade relativa, ou melhor, uma liberdade não absoluta, drasticamente coartada.

Uma liberdade que lhe permite, apesar de tudo, tentar descodificar, através da observação da realidade e da natureza, as suas causas intermédias ou segundas, sabendo que a causalidade primeira está reservada para quem a criou, Deus. Só Deus pode conhecer com perfeição a própria essência da realidade que criou. Um conhecimento perfeito só está, portanto, ao alcance de um ser também ele perfeito. Segundo as palavras do próprio Sanches, «um conhecimento perfeitíssimo exige, portanto, um corpo perfeitíssimo; aí vai o argumento mais forte. Todas as coisas perfeitas gostam das que também o são, e todas elas são feitas por seres perfeitos e meios também perfeitos. Que coisa mais perfeita do que a criação? Foi feita pelo único ser perfeito, a própria perfeição – Deus. Por que meio? O seu poder perfeitíssimo, porque é o único perfeitíssimo, visto que é o único infinito, pois é o próprio Deus»[579]. Ora, é certo que o homem não possui esse corpo perfeitíssimo que se exige. A limitação humana em matéria cognitiva procede de uma limitação mais primitiva, *psicossomática* diríamos, que diz respeito, portanto, à sua própria constituição como composto de alma e corpo: «[…] a alma humana, que

---

como a morte de um doente, a destruição de uma cidade, estão para suceder, mas são frustradas. Ora, que adivinhação é esta?

Mas a verdade é que ainda que prevejas, não podes evitar. César não pôde evitar a morte prevista e predita, nem Bruto pôde evitar Filipos, nem muitos outros, ninguém, enfim, o pode. Pelo contrário, no caminho em que julgamos fugir ao destino, é que muitas vezes o vamos encontrar. O destino é irrevogável». Cf. Francisco Sanches, *De Divinatione per somnum*, p. 235. Fica claro que a adivinhação, mesmo a existir, é inútil, uma vez que ela não nos permite intervir na ordem e no curso próprios da natureza.

[577] A prova de que não podemos interferir no curso e ordem internas da Natureza é o facto dela se confinar à vontade de Deus: «É a vontade de Deus, e a ordem da Natureza, sua escrava», Francisco Sanches, *De Longitudine et Brevitatae Vitae*, p. 301.

[578] «A mente, na sua liberdade, não está manietada por nenhuma lei: os seus actos não são determinados». *Ibidem*, p. 121.

[579] Sanches, Francisco, *Quod Nihil Scitur*, p. 117.

é a mais perfeita das criaturas de Deus, carece de um corpo perfeitíssimo para a mais perfeita das ações que pode realizar, e que é o conhecimento perfeito»[580].

Donde, e apesar de reconhecer as limitações humanas em matéria de conhecimento, Sanches não foi apologista de uma solução em que toda e qualquer explicação acerca da realidade seria remetida, imediata e automaticamente, para a causa primeira, para Deus. Como antes dissemos, cabe ao homem percorrer as causas segundas, intermédias, justamente as causas *naturais*. Segundo as palavras do próprio autor, «[…] são insensatos os que, em todas as questões, atribuem e procuram somente as causas naturais e segundas, e não querem passar além delas; e tanto mais que o fazem isto para não serem chamados ignorantes, caso recorram à causa primeira e sobrenatural. A suprema sabedoria está em deduzir tudo pelas causas intermédias até à primeira e última causa, e a máxima ignorância em se ficar vacilante nas causas médias e imediatas. […] No entanto, devemos descansar aqui, isto é, em Deus, e não devemos descansar antes de chegarmos a este mar infinito e imenso e mergulharmos tudo n' Ele, porque d'Ele é que tudo flui. […] tanto o ignorante como o filósofo designarão a Deus como causa de todas coisas. O ignorante fa-lo-á incientemente, mas o filósofo cientemente […], o filósofo não se refugia em Deus de um golpe e de um salto, mas subirá até Ele por meio das causas naturais, como degraus; ao contrário, o ignorante, sem a indagação das mais pequenas causas, logo voa para Deus»[581].

Notemos todavia que esta conclusão que aqui se esboça parece, numa primeira aproximação, não ser consentânea com a posição nominalista em que Sanches claramente se inscreve. No entanto, a circunstância de salvaguardar uma certa dimensão metafísica, que agora se fixa definitivamente como elemento da compreensão da posição filosófica de Sanches, e que permite de resto a Sanches passar incólume pela censura inquisitorial, não inviabiliza a sua ligação à tese nominalista. Como bem observou Lúcio Craveiro da Silva, «a não ser que queiramos ver uma contradição entre o *Q.N.S.* e o opúsculo *De Longitudine et Brevitate Vitae*, teremos de aceitar que a sua crítica ao princípio de causalidade e algumas teses da Metafísica no *Q.N.S.* deve receber a seguinte explicação: os princípios metafísicos são inúteis e prejudiciais como fontes de saber nas ciências naturais que reclamam, para seu estabelecimento, a experiência. Mas o princípio de causalidade conserva todo o seu valor na Teodiceia e, portanto, na Metafísica. O nominalismo do *Q.N.S.* tem de ser explicado no seu contexto; não se deve, por isso, atribuir valor universal à sua argumentação antimetafísica»[582].

---

[580] *Ibidem*, p. 123.

[581] Francisco Sanches, «*De longitudine et brevitatae vitae liber*», in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955, p. 303.

[582] Lúcio Craveiro da Silva, «Francisco Sanches nas Correntes do pensamento renascentino», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIX, 1983, p. 240.

Regressemos por um momento à ideia de contemporaneidade com que iniciámos este trabalho. Contemporâneo é a condição de todos os autores cujo legado se nos impõe como tarefa. Essa é, para lá de qualquer dúvida razoável, a condição de Francisco Sanches, plasmada num pensamento que inspirou gerações vindouras e que marcou profundamente a marcha da reflexão filosófica, definindo-lhe a moldura compreensiva onde ela se haveria de fixar com a mais absoluta das fecundidades. Os temas aqui percorridos sinalizam prioridades, elencam opções teóricas de fundo, mas fazem-no rechaçando liminarmente qualquer veleidade adstrita a uma mirífica visão angular sobre a filosofia de Sanches, a qual, uma vez produzida, dispensaria a seminal leitura dos textos do autor que aqui se homenageia a justo título. A reivindicada centralidade de Sanches obriga-nos a ler regressivamente a própria tarefa da filosofia, reinterpretando-a e retemperando-a, com isso lhe devolvendo o fulgor e o brilho que a inexorável caminhada do tempo teima assim em não entibiar.

4.2. Razões da Profecia – João de Barros e D. João de Castro, o Sebastianista.

João Carlos G. Serafim

Não se pode compreender cabalmente a história da cultura europeia relegando a importância que nela tiveram as correntes proféticas, normalmente de caráter escatológico[583]. Em toda a Idade Média – com especial fulgor

[583] Cf. Augusto Placanica, *Segni dei Tempi. Il Modelo Apocalittico nella Tradizione Occidentale*, Venezia, 1990; C. Vasoli, *Profecia e Ragione – Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento,* Morano Editore, Napoli, 1974; O. Niccoli, *Profeti e Popolo nell' Italia del Rinascimento*, Bari, 1987; Jacques Solé, *Les Mythes Chrétiens – De la Renaissance aux Lumiéres*, Albin Michel, Paris, 1979 ; *La cattura della fine – Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, (a cura di Giuseppe Ruggieri), Marietti, Genova, 1992; Paola Guerrini, *Propaganda política e profezie figurate nel tardo medioevo*, Napoli, 1997; R. Rusconi, *L'Atessa della Fine. Crisi della Società. Profezia ed Apocalisse in Italia al Tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979; R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, Viella, Roma, 1999; Robert E. Lerner, *The powers of prophecy. The cedar of Lebanon vision from the mongol onslaught to dawn of the enlighttenment*, Berkley, Los Angeles, London, 1983; Robert E. Lerner, *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies: A Reconsideration*, *Falschungen im Mittlealter*, MGH, Schriften 33, 5 (Hanover, 1988), pp. 611-635; C. Beaune, «De Telesphore à Guillaume Postel. La diffusion du Libellus en France aux XIVème et Xvème siècles», in *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento* (Atas do III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 de Setembro de 1989), a cura di Gian Luca Potestà, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, Marietti, Génova, 1991, pp. 195-211; C. Vasoli, «A proposito delle tradizioni profetiche e milllenaristiche nella storia religiosa italiana, tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento», in *Civitas Mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, 1996, pp. 17-42 (17).

depois de Joaquim de Flora –, durante a Idade Moderna e até à Contemporânea, a Europa compreendeu-se, governou-se e decidiu muito do seu futuro com base em interpretações de profecias de diferentes proveniências e características. A profecia serviu como meio de propaganda política e religiosa, como instrumento para a compreensão da história e o deslinde do futuro, como argumento para a ação…

Em Portugal, durante a alta Idade Média e os alvores da Modernidade, são raras as notícias sobre profetas e profecias… Os sinais mais visíveis e merecedores de maior crédito – embora não passem de polvilhos dispersos e frágeis… – foram os que chegaram a Portugal entre 1350 e 1380, quando um grupo de eremitas portugueses, espanhóis e italianos, por influência de uma profecia de Tomasuccio de Foligno – um profeta da *renovatio ecclesiae et mundi* de inspiração joaquimita –, vêm para Espanha aguardar a descida do Espírito Santo que fundaria uma «nova ordem»… A escolha inicial dos montes de Toledo não foi ocasional. Toledo encontra-se no centro de Espanha como Jerusalém, simbolicamente, se encontrava no centro do mundo. Estes eremitas viriam a dispersar-se e só mais tarde, depois de 1367, começariam a organizar-se na ordem de S. Jerónimo, ordem Ibérica que nunca aceitou de bom grado uma expansão para além das fronteiras da Europa[584]…

No *Floreto* – uma compilação de fontes franciscanas feita na Península Ibérica nos finais do século XIV e início do século seguinte, que circulava manuscrita já antes de 1451 em castelhano, catalão e português, e impressa em Sevilha em 1492 –, no capítulo XIII, aparece uma profecia atribuída a Joaquim de Flora – *Profecia de Joachim Abad de la orden de los predicadores et de los menores* – que anunciava, nos *novissima tempora*, a substituição das ordens mendicantes por uma nova ordem[585]… E em 1538, Diogo Castilho, filho de João Castilho, um famoso arquiteto de D. Manuel, publica, na Bélgica, *Origem dos Turcos,* em que refere inúmeras profecias que profetizavam a destruição do turco pelo imperador Carlos V*,* entre as quais está uma, tirada do fim do *Super Hieremiam*[586]…

---

[584] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Nas Origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo; o Itinerário de Fr. Vasco de Portugal», in *Rev. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, (Porto), II.ª Série; I, (1984), pp. 11-131; José Adriano de Freitas Carvalho, «Joachim de Flore au Portugal: XIIIème – XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible» in *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, (atas do III Congresso Inter. di Studi Gioachimiti, S. Giovani in Fiore, 17-21 de Setembro de 1989), Génova, Marietti, 1991*,* pp. 418-421; José Adriano de Freitas Carvalho, «Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do Século XIV a Meados do século XVI – Introdução a um Projecto», in *Revista de História*, (C.H.U.P.), XI (1991/ 1993)*,* pp. 72-75.

[585] Cf. *Floreto de São Francisco*, Rep. Facs. do Incunábulo n.º 175 da Biblioteca Nacional de Lisboa, nota de apresentação por José Adriano de Freitas Carvalho, Porto, 1988, 28; José Adriano de Freitas Carvalho, *Joachim de Flore au Portugal…*, pp. 421-422; José Adriano de Freitas Carvalho, *Conquistar e profetizar…*, pp. 82-83.

[586] Cf. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos* (ed. de Eugenio Asensio), Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1958, p. XXV.

Frei Marcos de Lisboa, na *Crónica da Ordem dos Frades Menores*[587], revela conhecer a polémica sobre a pobreza que grassou na ordem de S. Francisco e considerar as abordagens dos joaquimitas Pedro Juan Olivi[588], Angelo Clareno, Ubertino de Casale[589] e Jacopone de Todi, de quem apresenta uma minuciosa biografia[590].

A obra de Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos*, 1573 – como outras contemporâneas…, está perpassada por um estranho sentimento apocalíptico, uma convicção inexplicável de estar próximo o fim dos tempos… É um facto que o «tronco central» da doutrina do Abade não aparece nesta obra, mas – nas palavras de Eugenio Asensio – «si se cava, se descubren numerosas raicillas de árbol joaquinita que solo aguardan una subida de savia para criar hijuelas»[591]… E, claro, fica a faltar o caso das afamadas *Trovas* de Bandarra – um sapateiro de Trancoso, uma vila da Beira-Alta – escritas por volta de 1530[592]; e é, ainda, o caso de Simão Gomes, o «sapateiro santo»[593]…

Parece certo, no entanto, que a Corte de D. Manuel teria vivido numa viva ambiência profética e cruzadística que se manifestara na pretensão de levar a cabo uma expedição a Jerusalém que efectivasse a libertação da Terra Santa: Nos afamados momos que se celebraram no natal de 1500 eram feitas alusões à sonhada «passagem»[594]; Em 1506, o monarca escreve duas cartas ao Cardeal Cisneros em que revela estar a fazer diligências para tal empreitada[595]; Entre 1509 e 1521, recebe missivas das terras do Preste João que o animavam a protagonizar a conquista do Santo Sepulcro[596]; Numa outra que Afonso de Albuquerque lhe escreve da Índia, em 25 de Outubro de 1512, refere-se um manuscrito de um frade franciscano de nome João Alemão, que Eugenio

---

[587] Cf. Fr. Marcos de Lisboa, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, (3 volumes), edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001 – (Primeira parte, Lisboa, 1556; Segunda parte, Lisboa, 1562).

[588] Cf. Fr. Marcos de Lisboa, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores…*, parte II, livro 5, cap. 23--24, pp. CIIIIv.-CXXXIIr.

[589] Na introdução da primeira parte, faz um resumo da *Arbor Vitae…* – Fr, Marcos de LISBOA, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores…*, parte I, Introdução.

[590] Cf. Fr. Marcos de Lisboa, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores…*, parte II, liv. VIII, cap. 14.

[591] Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos…*, pp. XXIII; 67; 68-130.

[592] Cf. João Carlos Gonçalves Serafim, *Gonçalo Anes, o Bandarra, Sapateiro de Trancoso,* (Tese de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna), F. L. U. P., Porto, 1996, pp. 64-84.

[593] Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, «Um Profeta de Corte na Corte: O caso (1562-1576) de Simão Gomes, o *Sapateiro Santo* (1516-1576)», in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1993, p. 237.

[594] Cf. I. S. Révah, «Manifestations théatrales pre-vicentines: les "momos" de 1500», in *Bulletin d'histoire du Théâtre Portugais*, III (1952), 91-105

[595] Cf. Costa Brochado, «A espiritualidade dos descobrimentos e conquistas dos Portugueses», in *Brotéria*, tomo 40, 1945, pp. 25-42; D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos…*, p. XXVI

[596] Cf. Luís Filipe Barreto, *Viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilhã*, Lisboa, 1988, (doc. 26, 45-46, 50).

Asensio pensa ser o mesmo «Fr. Juan Alemán» – ou «Alamany», «Unay ou Uray Alemani» – autor de um manuscrito de caráter apocalíptico intitulado *Libro que habla de los grandes hechos*[597]…

Sinal desse espírito é também o teor da Crónica do Imperador Clarimundo[598] (1522), um romance de cavalaria oferecido a D. Manuel em 1520 – numa altura em que o autor se preparava para a empresa maior, as *Décadas… – em que se exalta as origens imaginárias da casa real portuguesa.* No início do livro terceiro, depois de matar o gigante Morbanso que aterrorizava as gentes da serra de Cintra, Clarimundo mostra vontade de ir ao castelo de Torres Vedras encontrar-se com o irmão de Morbanso por lhe terem dito, os moradores de Cintra, ser igualmente déspota e cruel… No entanto, o profeta Farimor demove-o: «eu vos direi hoje alguma parte de quantas cousas serão feitas nesta terra, antre todas a de maior perfeição, assi na vontade de Deos, como no uso dos homens»[599]… Tomou Clarimundo pela mão, levou-o «ao eirado da mais alta torre, donde se via grande parte do mar, e terra». Depois de invocar a divindade, foi arrebatado por um espírito divino. «Clarimundo se espantava dos meneios, que lhe via fazer, porque ora olhava contra o Oriente, ora a Occidente, fazendo pera todalas partes o sinal da Cruz, e com fervor d'aquelle espírito profético, pondo os olhos na Lua»[600], profetizou…

E o oráculo – ora em prosa, ora em verso decassilábico – enuncia as glórias de Portugal desde o Conde D. Henrique até aos tempos de D. Manuel… E há resquícios do quinto império no esboço do Portugal desses tempos em que se conseguiria uma soberania universal, hegemónica na fé e construtora de prosperidade e de paz[601]… O poder de Portugal espalhar-se-á por todos os recantos do universo, vencerá quem nunca conhecera o jugo da sujeição, indo para além dos marcos que nas terras os homens tinham posto, como fazem o rios enfurecidos pelas invernadas[602]… E todos os povos – até as gentes das «fraldas da terra»… – ao verem a magnitude do poder de Portugal, virão prostrar-se aos pés daquele que manda nas terras e nos mares… e

> os innocentes, que nas partes de Ethyopia nunca ouviram a palavra de nosso Redemptor, principalmente o grande Príncipe do Congo, com fervor de nossa Fé (…) será bautizado com grande numero

[597] Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos…*, p. XXVIII; José Adriano de Freitas Carvalho, *Conquistar e profetizar…*, pp. 85-86.

[598] Cf. João de Barros, *A primeira parte da Cronica do Emperador Clarimundo, donde os reys de Portugal descendem*, Lisboa, António Álvarez, 1601, B.N.L., Res. 3894 v.

[599] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 162 v.

[600] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 163 r.

[601] Cf. João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 164 v.

[602] Cf. João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 164 v.

> de todolos povos, os quaes imprimirão na alma suas palavras, de maneira que serão depois mestres [d]aquelles que as não souberem.[603]

E virá também «aquelle gram cabo de boa esperança» cantando palavras de júbilo. Ocorrerão todas as terras da costa oriental e ocidental de África, todas as da «região de Fóra, e Azania com toda aquella chapa da terra, que a cabeça do Nilo esconde» e as terras do

> Emperador dos Abexiis (…) O qual virá ao tom dos bramidos deste bravo leam, e manso cordeiro, metendo-se debaixo de sua magnanima condição», e «a outra parte de Arabia Feliz, com a grande Cidade de Judá, viram todas as terras do oriente, Champa e toda a China e Samatra, todos os reins de timor, Ambona, Maluco, e as mais que não digo[604]…

Todas ocorrerão, umas movidas por amor, outras por temos, e entrarão pela barra de Lisboa que, espantada, se alegrará sabendo que há-de ser adorada como princesa de todas elas. «E – continua Fanimor… – no meyo destas festas que ella em si verá, vejo eu na sua cabeça nascido hum resplendor, que dará claridade as lugares sombrios, onde nunca os rayos de sol entraram». E a visão profética resulta em advertência:

> he necessário que vós, muy esforçado Clarimundo, tenhaes aqui os sentidos muito mais prontos; porque as obras desta luz, assi como são novas, assi levam outra nova ordem favorecidas da Summa providencia, que as ordena pera seu serviço, e amparo que padeceram fome de justiça.[605]

E, dito isto, o profeta, assoberbado, revela ainda maior convulsão… Depois dos tempos de D. Manuel esperar-se-iam ainda glórias maiores:

> Agora, agora em feitos maiores,/ Dobrada, Senhor, me dá tua ajuda,/ Pois minha língua se turva, e se muda/ Nas obras que vejo de tantos louvores./ Não negues aqui o favor dos favores,/ Pois nunca o negaste a quem to pedio,/ E em sua Fé levou, e sentio/ Que tu es o Senhor dos grandes Senhores.[606]

E o profetizado é, claramente, mais enigmático:

---

[603] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 165 r.
[604] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 165 v.
[605] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 166 v.
[606] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 166 v.

> A ti, Portugal, que estás descontente,/ Quero eu dar alegre esperança,/ Com que dos males haja vingança/ Dos males passados de toda tua gente/ A justa justiça do muito clemente/ ElRey Dom João deste nome terceiro/ Fará com que vivas em muy verdadeiro/ Descanso eterno, e muito contente; E quando se vir em força perfeita/ Do mal se punir, e a quem merecer,/ Dar galardão por não perecer/ A sua verdade, e via direita;/ Então da ovelha a voz será aceita/ /No meyo dos altos, e muy fortes prados,/ E os mansos cordeiros fartos guardados/ Do Lobo dannado ca vida lhe espreita; Pois tu, que não queres com sono acordar/ Espera, espera hum grande despejo;/ Ó meu Deos, e Senhor quantas obras vejo/ Em que não vejo por onde entrar![607]…

E Fanimor, esgotado, caiu esmorecido, suando gotas de sangue. Clarimundo, assustado, pegou-o nos braços…

> E depois que hum pouco esteve tremendo com todolos membros do corpo, acordou muy esperto, e disse: Senhor Clarimundo, já agora em alguma maneira ficareis contente, pois de vós hão de proceder aquelles, que todas estas cousas, somente com o seu nome, terão sujeitas, e em sua vida com tanta glória farão. E Clarimundo respondeu: Em boa verdade (…) eu sou agora posto em mayor cuydado do que estes dias tinha; porque grandeza de tão maravilhosas cousas me não leixa cuidar em al.[608]

O gosto pelas profecias nunca foi «património exclusivo» de camadas desfavorecidas… No que diz respeito à Época Moderna, isso fica bem demonstrado no fervor compilativo de Egídio de Viterbo[609], Bernardino de Carvajal[610], Giorgio Benigno Salviati[611], Pedro Galatino[612], Cristóvão Colombo[613]… E este apreço, esta predileção e consideração – para além de

---

[607] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 166 v.

[608] João de Barros, *A primeira parte da Cronica…*, p. 167 r.

[609] Cf. M. Reeves, *Cardinal Egidio of Viterbo: a prophetic interpretation of History* in *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, Oxford, 1992, pp. 91-109.

[610] Cf. Nelson H. Minnich, *The role of prophecy in the career of the enigmatic Bernardino López de Carvajal*, in *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, Oxford, pp. 11-120.

[611] Cf. Cesare Vasoli, *Notizie su Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragisic*), in *Profezia e Ragione…*, pp. 15-127.

[612] Cf. R. Rusconi, *Circolazione di testi profetici agli inizi del Cinquecento. La figura di Pietro Galatino,* in *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Villa, Roma, 1999, pp. 211-229.

[613] Cf. Cristóbal Colón, *Libro de las Profecias*, edição da responsabilidade de J. Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1992; Cristóbal Colón, *Textos y Documentos Completos* (ed. de Consuelo Varela) Madrid, 1982; C. Colombo, *Lettere e Scritti (1495-1506). Libro de las profecias* (a cura de Roberto Rusconi), Roma, 1993; A. Milhou, *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Franciscanista Español,* Valladolid, 1983; R. Rusconi, «Il *Libro de las profecías* di Cristoforo

ser uma «marca de época», um traço da «intelectualidade Moderna» – vai merecer um particular acolhimento pelos portugueses que – principalmente depois do malogro de África… – encontram nos textos do género uma forma de reagirem às eventualidades, de superarem medos e angústias…

De facto, no tempo que compreende, grosso modo, entre o desastre de Alcácer-Quibir e o fim do domínio filipino (1578-1640) convergem uma série de elementos propiciadores de um clima particularmente fervoroso na leitura e circulação de textos do género. Depois da morte do Cardeal D. Henrique, as esperanças nacionalistas concentraram-se de forma particular na pessoa de D. António, o Prior do Crato, que no dia 25 de Agosto de 1580, no vale de Alcântara, com um grupo de tropas improvisadas, tenta fazer frente ao numeroso e bem armado exército comandado pelo duque de Alba[614]. Para os mais fiéis seguidores, era o início de longos anos de desaire e sofrimento… Depois de um breve exílio em França, participam na expedição comandada pelo General Filipe Strozzi e, mais tarde, na que coordenou o Comendador de Chaste à ilha Terceira[615]… E a partir de 1583 vivem doze longos e dolorosos anos de exílio em França e em Inglaterra, com esporádicos momentos de esperança sempre defraudados…

E quando se esgotaram estas expectativas houve vários portugueses que congeminaram outras soluções… Um dos mais arrojados foi D. João de Castro, neto do homónimo e famoso vice-rei da Índia. No ano de 1587 – ainda durante a vida do Prior do Crato, que deixara, em Inglaterra, nos inícios de Maio desse ano – com um outro ilustre português, um D. António de Meneses –, cansado de tantas contrariedades e desiludido com a inaptidão governativa e ingratidão do pretendente exilado, vai materializar a sua insatisfação «inventando» a ideia de D. Sebastião estar vivo, ancorando-se em especulações proféticas[616]… No entanto, ao imbuir-se nos textos que lhe

---

Colombo. Retroterra cultural e consapevolezza di uno scopritore», in *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Villa, Roma, 1999, pp. 234-264; Adriano Prosperi, «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mundo», in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, *Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, (a cura di Gian Luca Potestá), Marietti, Génova, 1991, pp. 433-461.

[614] Cf. *Colecciòn de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. VII, pp. 327 a 331; XXVII, pp. 366 e sgts; Damião Peres, *1580 – O Govêrno do Prior do Crato,* 2.ª edição, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1929, pp. 96; 99; D. João de Castro, *Tratado dos Portugueses de Veneza ou Ternario, Senario, e Novenario dos Portugueses, que em Veneza soliçitaram a liberdade d'El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor. Com mais hũa breve mençam do Senhor Dom Antonio*, Paris, 1622-1623, B.N.L., cód. 4387-88, p. 50 r.

[615] Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, volume I, Coimbra, 1956, 395; 422.

[616] Cf. D. João de Castro, *Discurso fallando com El Rey Dom Sebastiam*, 1588, B.N.L., Cód. 4389, p. 4; D. João de Castro, *Tratado dos Portugueses de Veneza…*, p. 467 r.; D. João de Castro, *Discurso da vida do sempre bem vindo, e apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto des do seu nascimẽto tee o presente: feito, e dirigido por D. Joam de Castro aos tres Estados do Reyno de*

serviriam de suporte argumentativo foi-se auto-convencendo da validade dessa esperança e compreende tudo aquilo como uma estratégia divina para o conduzir àquela verdade…

Grande parte da sua vasta obra – pensada e escrita durante os cerca de quarenta e cinco anos de exílio… – tem uma relação essencial com os textos proféticos que usa ao serviço de causas diversas. Ele próprio o reconhece quando diz: «nellas [profecias] me fundei pera o que disse, e digo: pera o que tenho escrito e hey de escrever»[617]… Foi, de facto, nestes tempos difíceis, entre os portugueses – em Portugal e no exílio – o mais fervoroso crente, o mais fiel e persistente cultor de profecias[618]…

Em colaboração com outros portugueses exilados e inconformados[619], usufruindo não só da Biblioteca de S. Victor, um dos nichos mais férteis em coleções proféticas, mas também, direta ou indiretamente, da biblioteca da Abadia Cluniacense[620] e do Mosteiro de S. Domingos de Paris[621] – reunirão os principais textos proféticos que sustentarão a causa sebástica ao longo dos anos seguintes[622]. A primeira obra que resultou da leitura e da interpretação desse espólio foi o *Tratado da Quinta Monarquia*, esboçado por D. João de Castro durante aqueles anos, e composto numa versão final em 1597[623], já depois da morte do Prior do Crato. Logo nas primeiras páginas o autor faz uma «arrumação» dos textos e dos videntes que compulsara e conhecera até então, tendo em conta a autoridade que lhes era reconhecida[624]… E o legado nacional, nesta altura, era ainda exíguo: os argumentos restringem-se às capacidades visionárias e proféticas de dois portugueses a quem Deus,

---

Portugal: comvem a saber ao da Nobreza, ao da Clerezia, e ao do povo. Em Paris por Martin Verac, M.D.C.II., p. 46 r.

[617] D. João de Castro, *Segundo Apparecimento del Rey D. Sebastião Nosso Senhor, dezaseisto Rey de Portugal: com a repetição Summaria do primeiro, e de toda a sua vida. Dirigido aos Tres Estados do Reyno de Portugal, a saber, ao da Clerizia, ao da Nobreza, e ao do Povo*, B. N. L., cód. 4390, p. 62 v.

[618] Cf. João Carlos Gonçalves Serafim, *D. João de Castro, "O Sebastianista" – Meandros de vida, e razões de obra*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2004, pp. 156-198.

[619] Por exemplo Frei Estêvão de Sampaio – um dominicano português também exilado por ter sido antonista – que em 1587, na altura em que estava em Nantes, trocou correspondência frequente com D. João de Castro – D. João de Castro, *Tratado Apologético contra hum libello diffamatorio que imprimiram em França çertos Portugueses com o titulo seguinte: Resposta que os tres Estados do Reyno de Portugal, a saber, Nobreza, Clerezia e Povo, mandaram a Dom Joam de Castro sobre hũ livro que lhes dirigio, sobre a vinda e appareçimento del Rey Dom Sebastiam,* Paris, (1604), B. N. L., cód. 4385, pp. 236 v-237 v.

[620] Cf. D. João de Castro, *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*, introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim, CITCEM/F.L.U.P., Fontes 2, Porto 2011, p. 1030 v.

[621] Cf. D. João de Castro, *Da quinta e ultima Monarquia futura, com muitas outras cousas admiraveis dos nossos tempos*, Paris, 1597, B.N.L., cód. 4371, p. 34 r.

[622] Cf. D. João de Castro, *Tratado Apologético…*, p. 238 v.

[623] Cf. D. João de Castro, *Da quinta e ultima Monarchia futura…,* (Versão portuguesa), p. 57 v.

[624] Cf. D. João de Castro, *Da quinta e ultima Monarquia futura…*, p. 1 v.

como refere, revelou mais «que a todos os outros juntos», por sinal, os dois «plebeus mecânicos»: o que ficaria conhecido como «sapateiro de S. Roque» e Bandarra, o sapateiro de Trancoso[625]…

No ano seguinte, surgirá o caso que mais inflamará os ânimos dos portugueses com vontade de subversão e que provocará uma verdadeira mercancia de textos proféticos antigos e modernos reunidos e comentados ao serviço das circunstâncias. Foi o caso do quarto – e mais afamado… – falso-rei D. Sebastião… Em meados de 1598 um Marco Túlio Catizone, calabrês, em Veneza, começa a dizer-se o rei de Portugal desaparecido em África. Depois de a invenção ter provocado uma adesão massiva de curiosos e crentes, o falsário é preso e retido na cidade dos Doges até à noite de 15 de Dezembro de 1600 em que um grupo de portugueses – alguns deles ilustres[626]… – depois de insistentes diligências, conseguem efetivar a sua libertação… A tentativa de o trazerem secretamente para Portugal é obstada alguns dias depois quando o pretenso rei é de novo retido, juntamente com dois frades portugueses, em Florença[627]. Em Abril de 1601 é entregue a Espanha e levado para Nápoles[628] onde é desmascarado por conhecidos e familiares; Em meados de Abril do ano seguinte – 1602 – é condenado às galés[629] que vaguearam a patentear o embuste… Mas, ao contrário do que se previa, o falso D. Sebastião continuou rodeado por uma teia de apoiantes e de crentes fervorosos. Espanha percebeu que a estratégia traçada não funcionara[630], e para se desvanecerem todas as esperanças – e porque se aperceberam dos planos que os portugueses tinham em mente[631] – as autoridades, em 23 de Fevereiro, tiraram o preso das galés e

---

[625] Cf. D. João de Castro, *Da quinta e ultima Monarquia futura…*, pp. 4 v.-5 r.

[626] Para além de D. João de Castro, Fr. Estêvão de Sampaio, e Fr. Crisóstomo da Visitação – um frade cisterciense – fazia parte deste grupo D. Cristóvão, filho de D. António – *Relacion de las personas que resultan culpados de la confession de Fray estevan de San Payo, y delos papeles que le fueron tomados a el y al Calabres*, A. G. S., *Estado*, maço 197, pp. [129]; [130]; [134]; [141]; D. João de Castro, *Tratado dos Portugueses de Veneza…*, p. 328 r.

[627] Cf. D. João de Castro, *Discurso da Vida…*, p. 103 r.; A. G. S., *Estado*, maço 438-1, p. 45 v.; A.G. S., *Estado*, maço 438-1, pp. 46 v.; 49 r.

[628] Cf. D. João de Castro, *Discurso da Vida…*, p. 118 v.

[629] Cf. D. João de Castro, *Segundo Apparecimento del Rey D. Sebastião…*, p. 141 v.

[630] Cf. A. G. S., *Estado*, maço 197, p. [122]; *Relaçion del pleyto criminal eclesiastico (…) contra fray estevan de Santpayo caveyra…* – A. G. S., *Estado*, maço 197, p. 3 v. [390]; A. G. S., *Estado,* maço 197, p. [136].

[631] O plano era tratar a fuga do «rei», nomeadamente no Porto de Santa Maria – A. G. S., *Estado,* maço 197, pp. [245;248-250]; Durante esta fase de deambulação, uma das profecias que circulava era o «vaticínio quarenta» de S. Isidoro que rezava: «el encubierto verna en Hespanha cavalgando en cavallo de madera: y aun estara aca, y de muchos no sera crido. Domara los fuertes y los soberbios…», que interpretavam como um sinal de que todas aquelas tribulações terminariam com a entrada vitoriosa, do «rei preso», em Lisboa… – D. João de Castro, *Ajunta do Discurso preçedente aos mesmos Estados pello mesmo autor; em a qual os averte de como El Rey de Hespanha se houve com El Rey D. Sebastião, depois que o teve em seu poder*, 1602, (cópia manuscrita do exemplar impresso), B.N.L., cód. 399, p. 39 r.

meteram-no no castelo de S. Lúcar. Seria definitivamente sentenciado no dia 23 de Setembro de 1603 juntamente com alguns cúmplices[632]…

A «obra» do falso-rei de Veneza – que terá como principais promotores os colecionadores de profecias já referidos – é toda ela fundada na especulação profética… Foram os vaticínios que favoreceram a origem do caso, que serviram para convencer o próprio falso D. Sebastião e os portugueses mais descrentes…, que animaram os aderentes nos momentos mais difíceis… E é ao serviço deste caso que, definitivamente se vai definir o «património profético português dos fins do século XVI e alvores do século XVII que será reiteradamente usado em colectâneas de profecias laboradas posteriormente»[633]. E é n'*A Aurora*, escrita em 1604-1605[634], que esse legado aparece, pela primeira vez, definido e promovido pela concordância com esses profetas maiores. O Juramento de D. Afonso Henriques – que já pusera, em português, no fim do *Discurso da vida do sempre bem vindo, e apparecido Rey Dom Sebastiam*[635] e que agora cita e traduz… – aparece como o argumento maior, o fundamento de todo o edifício[636]. Depois são as Trovas de Bandarra – o «Portugues que profetizou mais que nenhũ outro»[637] – profusamente citadas e comentadas. E, por fim, a *Apocalypse Nova* do Beato Amadeu – um franciscano português, sepultado em Milão –, obra que conhecera por aqueles dias, ocasionalmente, e que apresenta como um tesouro incalculável e até agora incógnito[638]…

E é também na n'*A aurora* que – claramente influenciado pela literatura joaquimita e pseudo-joaquimita, renovada ao longo do século XVI… – D. João de Castro pormenoriza aquele que crê ser o «papel histórico» que o rei português protagonizaria nos seus dias, e que a Igreja viveria até ao fim dos tempos… A conquista universal concretizar-se-ia por uma «Santa Liga» liderada por quatro monarcas – sendo D. Sebastião o principal – que destruiria todos os «Turcos Maometanos e infiéis», converteria toda a «gentilidade» e tomaria posse de toda a terra[639]… Conseguida essa hegemonia, a Cristandade passaria por uma fase de profunda corrupção: seria assolada pelo vício

---

[632] Cf. Duque de Medina Sidónia, S. Lúcar, 25 de Setembro de 1603 – A. G. S., *Estado*, maço 193; Doutor Mandoiana, S. Lúcar, 27 de Setembro de 1603 – A. G. S., *Estado*, maço 193.

[633] É exemplo disso o *Jardim Ameno*, uma vasta coleção de profecias que em 1759 era pertença de um colégio da Companhia de Jesus… – *Jardim Ameno, Monarquia Lusitana, Imperio de Christo, Profecias, Revelações, Vaticinios, Prognosticos, e Revelaçoes de muitos Santos, e Santas, Religiosos, e Servos de Deus, Varões Illustres, e Astrologos eminentíssimos…,* 1636, A.N.T.T. (Lisboa), cód. 774; José Adriano de Freitas Carvalho, *A difusão da "Apocalypsis Nova"*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, p. 33.

[634] Cf. D. João de Castro, *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*, introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim, CITCEM/F.L.U.P., Fontes 2, Porto 2011, 496 pp.

[635] Cf. D. João de Castro, *Discurso da vida do sempre bem vindo…*, pp. 131 r.-135 v.

[636] Cf. D. João de Castro, *A Aurora…*, p. 12 r.

[637] D. João de Castro, *A Aurora…*, p. 1216 r.

[638] Cf. D. João de Castro, *A Aurora…*, p. 1204 r.-1212 v.

[639] Cf. D. João de Castro, *A Aurora…*, (cap. 11), p. 3 r.

e pelo pecado – tanto nos «Clerigos» como «Religiosos» – e ameaçada pelo «Turco» e pelos hereges e cismáticos modernos. Essa tribulação teria o seu zénite num grande cisma que duraria três anos e meio, em que apareceriam vários «antipapas», dos quais prevaleceria um que, coadjuvado por um «príncipe seu fautor», – O «Antipapa» e o Príncipe seu promotor são os principais e públicos membros do Anticristo… – constringiria o Papa canonicamente eleito a fugir. Depois de passar por duros sacrifícios, refugiar-se-ia em Portugal onde coroaria o rei D. Sebastião como imperador e onde seria restaurado no seu pontificado. Posteriormente, D. Sebastião restauraria a independência de Portugal e com o «Papa Angélico», «companheiro no espiritual»[640], venceria o «Príncipe Fautor do Antipapa» e deporia o pseudo-pontífice.

É no filão joaquimita e pseudo-joaquimita que encontra um esquema interpretativo e um armamento expressivo que servem na perfeição o debate que queria sustentar. Pela obra de D. João de Castro, fica claro que o Sebastianismo – pelo menos o vivido por estes portugueses no exílio… – deve ser interpretado como um fenómeno verdadeiramente europeu que ganha, neste contexto, tonalidades nacionais[641].

Podemos concluir que as profecias estiveram sempre ligadas a «sonhos de felicidade» que adquiriram formas diversíssimas nos tempos e nos espaços… No que ao «mundo cristão» diz respeito, serviram milenarismos – desde os mais violentos aos mais pacíficos –, messianismos, encobertismos, e idades paradisíacas…, que têm uma importância fulcral para a compreensão da história da cultura e das mentalidades… Foi pela profecia que se sustentaram temas como a recuperação de Jerusalém, a conversão universal, a propagação do Evangelho por todo o mundo, a vinda do papa angélico e do último imperador que se espalharam por todo o ocidente europeu funcionando como forças mobilizadores de projetos, insatisfações e anseios….

João de Barros, na Crónica do Imperador Clarimundo, põe a profecia ao serviço do desejo de enaltecer, enobrecer, propagandear uma gesta, um rei e um império… No episódio central, o mago Fanimor, perante Clarimundo, profere uma profecia que faz a crónica da sucessão dinástica das conquistas e descobertas portuguesas, interpretando Clarimundo como o herdeiro de uma dinastia predileta e destinada a protagonizar a conversão e pacificação universais. A Profecia funciona como instrumento retórico capaz de dar sentido a um passado, justificar o presente e motivar para um futuro imperial, desejado, mas ainda não ultimado…

---

[640] D. João de Castro, *A Aurora…,* p. 1098 v.

[641] No que à literatura «em português» diz respeito, D. João de Castro é, de facto, o primeiro e, com certeza, o mais empenhado leitor e adulador das obras atribuídas a Flora… É do legado atribuído a Flora que – de uma forma consciente e convicta – «extrai» a visão dos tempos e os processos interpretativos… – João Carlos Gonçalves Serafim, *D. João de Castro, «O Sebastianista»…,* pp. 445-576.

D. João de Castro usa um vastíssimo património profético como forma de interpretar os tempos, de provocar coesão nacional, de justificar inconformismos e resistências, de promover Portugal além fronteiras, de o enobrecer no quadro das nações… Pela profecia, procura fazer com que se recuperasse o império desenhado em Clarimundo e que via, agora, perdido, esboroado…

4.3. O profetismo apocalíptico e a via mística do Céu em D. Gaspar de Leão

Samuel Dimas

4.3.1. A visão profética e apocalíptica da extinção do Islão

Franciscano nascido em Lagos, D. Gaspar de Leão é enviado pelo Cardeal D. Henrique para Goa onde viria a ser nomeado bispo em 1558. Depois de editar um *Tratado espiritual para o sacerdote quando diz Missa*, em 1558, e um *Compendio espiritual da vida cristã*, em 1561, redige nesta cidade indiana, em 1573, a obra intitulada *Desengano de Perdidos*, que viria a ser condenada em 1581 pela Inquisição devido ao recurso às teses milenaristas e apocalípticas da profecia. De acordo com o espírito de missionação da época, o autor procurava, através desta obra, conduzir os gentios à verdade do cristianismo pela via argumentativa teológico-moral e pela via mística ou espiritual, de forma a proporcionar a *via unitiva*, acessível a quem cumprisse a lei evangélica.

O tratado *Desengano de Perdidos,* objeto de análise neste estudo, é concebido triadicamente, na forma de um diálogo teatral entre dois peregrinos: um cristão e o outro mouro (turco). Refere-se ao desengano dos mouros, denunciando-lhes a sua total perdição, conforme a profecia de São João evangelista no capítulo 18 do Apocalipse[642]. No contexto da literatura contra os mouros, muito comum na Idade Média e ainda presente no Renascimento, a obra desenvolve-se com recurso à autoridade bíblica, de textos como os dos profetas Isaías e Jeremias e do livro do Apocalipse, e com o recurso à autoridade dos doutores da Igreja, como Nicolau de Lira e Godofredo Balduim, que na Idade Média se ocuparam desta temática literária.

Por influência do abade cisterciense Joaquim da Flora, o autor tem como objetivo a apologia do cristianismo e a refutação do Corão, profetizando o fim do Islão e a instauração do reino cristão definitivo, ousando dizer que esse tempo de destruição da lei islâmica teria começado a cumprir-se no ano

[642] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. 1, introd. Eugénio Asensio, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1958, p. 25.

de 1570[643]. A sua obra desenvolve-se sob a orientação de um certo profetismo apocalítico e a convicção de estar perto o fim dos tempos. A propagação do Evangelho pelos confins do mundo era o presságio do fim de um planeta envelhecido. O final seria precedido por grandes acontecimentos: a reconquista de Jerusalém, a conversão dos mouros e dos judeus e a difusão do cristianismo pelo mundo inteiro. Haveria também um prelúdio político com a aparição de um papa angélico e de um rei imperador virtuoso. Para além de recorrer aos livros proféticos para interpretar o presente e vaticinar o curso da história, o tratado de D. Gaspar de Leão recorre à visão da Idade de Ouro espiritual e à angustiada expetativa do Anticristo, bem como à especulação do anjo-papa e do rei santo que vencerá o mal e restaurará Jerusalém[644].

No contexto da compreensão linear do tempo, que implica a possibilidade de prognosticar o futuro, tal como consta das narrações apocalípticas sobre o fim dos tempos[645], podemos situar o pensamento de D. Gaspar de Leão na linha do pensamento de Álvaro Pais que partilhava a crença joaquimita sobre a vinda do Evangelho Eterno e a vitória sobre o Anticristo, a que sucederia a idade de ouro da Igreja universal. De igual maneira, podemos situá-lo na linha da tradição castelhana de autores como Diogo de Castilha, que na sua obra *Origem dos Turcos* apresenta profecias que pressagiam para Carlos V a destruição dos turcos[646]. A sua obra desenvolve-se na sequência do desejo de D. Manuel da corte portuguesa em resgatar Jerusalém e conquistar a Terra Santa e no espírito joaquimita de exaltação da pobreza, condenação dos ricos e poderosos e instauração da era final de justiça e paz, tal como fora enunciada pela visão sebastianista presente em Bandarra sobre a vinda do Encoberto, a derrota dos mouros, a purificação da Igreja e a conquista de Jerusalém[647]. Mas por bondade e misericórdia, Deus revelou à sua Igreja por meio dos profetas o que haveria de acontecer de mal e bem até ao dia do Juízo[648] e depois do juízo com as penas eternas do inferno, para que os bons não caiam em pecados, os maus se apartem deles e os infiéis se convertam[649].

Na mesma tendência anti-islâmica presente no livro da *Corte Imperial*, sob inspiração de Raimundo Lulio, a primeira parte da obra *Desengano de Perdidos* apresenta-nos a disputa entre o peregrino turco e o peregrino português para afirmar a convicção de que Portugal triunfará com o auxílio de Deus.

---

[643] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XIV, XVII, in *op. cit.* p. 57; 62.

[644] Cf. Eugenio Asensio, «D Gaspar de Leão y su "Desengano de Perdidos"», in *op. cit.*, p. XXI.

[645] Cf. Victor Mariano Camacho, «Escatologia e milenarismo na Ordem dos frades menores: as interpretações dos espirituais franciscanos sobre a doutrina de Joaquim de Fiore», in *Oracula*, (7.12, 2011), edição especial 77.

[646] Cf. Eugenio Asensio, «D Gaspar de Leão y su "Desengano de Perdidos"», in *op. cit.*, p. XXV.

[647] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXIII, in *op. cit.*, p. 70.

[648] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XIV, in *op. cit.*, p. 57.

[649] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XV, in *op. cit.*, pp. 59-60.

Para tal recorre à figuração do cristão que navega pelo mar tempestuoso do mundo até à pátria do céu. Assim, D. Gaspar de Leão vê nos Descobrimentos um sinal de que se aproxima o fim dos tempos, interpretando as navegações portuguesas como o cumprimento dos vaticínios do profeta Isaías (cap. 60), considerando que se vivem os derradeiros tempos do Evangelho[650].

Para D. Gaspar são vários os enganos da lei do Islão, nomeadamente, o uso das armas como argumento para a defesa da crença[651], a recusa da noção de Deus como uno em eficiência e trino nas pessoas do Pai, Filho e Espírito Santo[652], o não reconhecimento de que apenas as coisas inferiores corpóreas é que dependem da influência das estrelas e não as coisas que dependem da razão e da vontade, que têm em Deus, senhor da vida e da morte, a única causa[653]. O mesmo princípio que levou à recusa da astrologia, pela distinção entre a realidade natural com as suas leis próprias e a realidade espiritual, assente na causalidade metafísica, conduzirá D. Gaspar a recusar a tese islâmica de que no Paraíso haverá fruição das realidades corpóreas à semelhança do que acontece nesta vida, mas com mais deleitação[654]. Para este autor, o uso revelacional dos termos «banquete» ou «iguarias» para aqueles que atingirem a vida eterna é apenas a maneira de Deus falar às suas criaturas que estão revestidas de carne bestial, pois na outra vida tudo se passa no plano da pura espiritualidade. Este discurso insere-se na perspetiva dualista platónica de desvalorização do mundo sensível, embora esta posição seja minimizada quando faz referência à noção de corpo glorificado na vida eterna, retomando a tradição cristã de Agostinho e Tomás de Aquino sobre a redenção não apenas da alma, mas também do corpo[655].

4.3.2. A via moral e sacramental da redenção pelo desapego dos bens terrenos e pela graça do Espírito que permite o regresso à Jerusalém celestial

De acordo com a teologia da redenção de D. Gaspar de Leão, Deus, por sua bondade, ordenou que todas as criaturas tornassem a ele como Fim, principalmente as criaturas racionais. E para que os homens não se desviassem desse fim deu-lhes a lei com conselhos e proibições. Foi assim na criação do paraíso, mas o homem na sua liberdade desobedeceu, caiu em pecado e ficou sujeito à morte, pelo que Deus estabeleceu a lei de Moisés para o guiar na purificação. Os impedimentos e desvios deste caminho são pecados mortais, que se devem às causas intrínsecas da vontade, do entendimento e do apetite

[650] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Prólogo, in *op. cit.*, p. 13.
[651] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. II, in *op. cit.*, p. 27.
[652] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. VIII, in *op. cit.*, p. 36.
[653] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. IX, in *op. cit.*, p. 38.
[654] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XI, in *op. cit.*, p. 42.
[655] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XL, in *op. cit.*, p. 111.

sensitivo, e devem-se às causas extrínsecas do demónio com suas sugestões e dos homens com suas persuasões[656].

Recusando as perspetivas deterministas do destino ou da influência dos astros no comportamento, considera o autor que em relação às causas interiores, a principal causa do pecado é a vontade livre, a única coisa que o pode fazer servo do pecado. A segunda causa é o entendimento, quando por ignorância não conduz a vontade por bom caminho, constituindo-se como privação da ciência que purifica ou redime, não dando perfeição à razão e não impedindo a obra do pecado. A terceira causa intrínseca é o apetite sensitivo, que pelas suas paixões atrai a vontade[657].

Em relação às causas exteriores que não podem mover a vontade, mas a podem inclinar, não são causas principais, mas sim acidentais. Seguindo a tradição de Santo Agostinho, considera ao autor que Deus não é causa do pecado, pois inclina todas as coisas a si como fim último. Da mesma maneira, Deus, por sua absoluta vontade, também não impede o homem de pecar, pois isso contrariaria a sua melhor faculdade natural que é a do livre arbítrio, pelo qual participa mais de Deus do que das coisas naturais. Só as criaturas intelectuais, anjos e homens, são livres de fazerem o que quiserem[658]. Por outro lado, ao admitir o demónio como causa do pecado, não apenas como figuração do mal, mas como entidade real, não deixa de cair num certo maniqueísmo, pois considera a possibilidade de um anjo rebelde ter a capacidade de atrair o homem para o mal e de o desviar do caminho da plenitude.

No mesmo sentido, Deus também não é causa do pecado original, porque atua com os agentes naturais de acordo com as suas naturais inclinações conforme a disposição da matéria[659]. Deus criou a nossa alma sem pecado, mas como esta está unida à carne que está maculada pelo primeiro pecado de Adão, fica também ela suja[660]. D. Gaspar de Leão, com esta posição, admite a posição gnóstica de atribuir à realidade corpórea a causa do pecado, reconhecendo nela uma malignidade que determina a condição de todos os seres humanos: o demónio, o mundo e a carne são os legisladores dos pecadores[661].

Mas o plano redentor acrescentou à lei de Moisés o Espírito de Cristo Encarnado e Ressuscitado para auxiliar o homem na purificação. Cristo tomou a nossa humanidade na qual executou a pena: «(…) sua morte e paixão foi a purga que evacuou os humores do pecado original, e mais pecados que

---

[656] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXI, in *op. cit.*, pp. 82-83.

[657] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXI, in *op. cit.*, p. 83.

[658] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXI, in *op. cit.*, p. 84.

[659] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXIV, in *op. cit.*, p. 87.

[660] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXIV, in *op. cit.*, p. 88.

[661] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XL, in *op. cit.*, p. 109.

fazemos, se deste remedio nos aproveitarmos»[662]. Mas, considerando que essa «purga» não se faz de forma mágica ou por imposição divina que ponha em causa a liberdade humana, para D. Gaspar de Leão esta redenção não se concretiza sem a vontade do homem em querer penitenciar-se[663].

A obra de D. Gaspar apresenta as diferentes formas do homem se penitenciar e de evitar as seduções da carne, porque o fim de quem segue a corrupção da carne é a morte eterna nos Infernos[664]. O Demónio, o mundo e a carne são os legisladores dos pecadores, provocando a corrupção dos pensamentos, palavras e obras: hábito de mentira e fingimentos; sedução pelas deleitações da carne e pelos apetites bestiais; sujeição ao saber malicioso da soberba, cobiça, tirania e guerra. Ao contrário dos pecadores, que pelas leis da terra são conduzidos à morte eterna, passando dos deleites desta vida para os tormentos do Inferno no fogo da justiça divina, os justos seguem o caminho do espírito cuja sabedoria é Cristo crucificado que lhes dá nesta vida a paz e depois da morte a vida eterna gloriosa de corpo e alma[665]. A lei do espírito é a paz e a vida e concretiza-se nas seguintes virtudes: caridade, alegria, paciência, longanimidade, bondade, benignidade, mansidão, fé, modéstia e castidade[666].

Depois do sentido apologético do início, a segunda parte da obra *Desengano de Perdidos* encerra um discurso alegórico de figuração mitológica em que o diálogo tem por objetivo uma reflexão moral sobre vícios e virtudes. De forma implícita, D. Gaspar de Leão tem presente a história do herói grego Ulisses, que navegava pelos mares do mundo e empurrado pelo sopro do pneuma do Céu vencia os mortais perigos das viagens, para representar que na mística Galé da alma, pilotada pelo Entendimento e pelos cinco sentidos, era necessário vencer as tentações da sensualidade para regressar à Pátria celeste[667]. Sem se referir à escatologia intermédia do purgatório, como última hipótese de redenção, D. Gaspar salienta que o exercício das virtudes para purificar as almas tem de ser feito nesta vida, porque o reino dos Céus não é lugar de purificação, mas de gozo[668].

A alegoria da Galé, numa unidade entre a cultura grega e a cultura judaico-cristã, surge como a mais adequada para representar a luta do bem e do mal no coração do cristão peregrinante. Ulisses, o marinheiro perfeito, conduzia com êxito a Galé da alma até ao porto com ajuda dos instrumentos náuticos que representavam, em termos cristãos, a lei do Antigo Testamento e o auxílio do Espírito Santo proporcionado pela vinda do Messias. A figuração da

---

[662] D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXV, in *op. cit.*, p. 91.
[663] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XXXV, in *op. cit.*, p. 90.
[664] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XL, in *op. cit.*, p. 109.
[665] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XL, in *op. cit.*, p. 111.
[666] Cf. *loc. cit.*
[667] D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Segunda parte, cap. XXI, in *op. cit.*, p. 177.
[668] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Primeira parte, cap. XLI, in *op. cit.*, p. 114.

Galé Espiritual exprime o amor a Deus e ao próximo, por contraposição com a *Galé do mundo* que representa o amor próprio, fonte de grandes males. É necessário realizar a mortificação de todas as afeções do amor próprio[669]. A conquista da Galé Espiritual implica percorrer os três estádios de aperfeiçoamento espiritual: via purgativa, iluminativa e unitiva. Esta última representa o mais alto grau de perfeição, pois consiste na comunhão última com Deus.

Numa visão platónica comum à ascese medieval, defende a atitude de pobreza interior associada ao desapego de si e ao desapego dos bens terrenos, como caminho privilegiado da conversão. A pobreza apresenta-se como essencial para a vivência cristã e para salvação pessoal do homem. Nesse sentido, recorrendo à filosofia moral renascentista, faz uma apresentação dos vícios e das virtudes, advertindo que o homem deve evitar a avareza, a luxúria, a gula, a desordem do vinho e a abundância dos bens materiais[670].

Considera D. Gaspar de Leão que a natureza e pátria da nossa alma é a Jerusalém Celeste e que para lá caminhamos. Nesse sentido, seguindo a leitura literal do relato bíblico do Genesis e as imagens da expulsão do paraíso e do exílio, explica que as almas estão encarceradas no corpo e andam desterradas no vale lágrimas desta vida terrena, devido ao pecado de Adão que foi o nosso primeiro pai. Mas o desterro provocado pelo pecado original não é eterno, mas apenas temporal. Como tal e em rigor, enquanto não ofendermos a Deus mortalmente não perdemos o direito a regressar a essa pátria[671].

Para tal, basta-nos conservar a graça recebida no batismo, a qual nos dá o direito da Jerusalém Celestial. Numa perspetiva ainda cousista e mágica do sacramento do batismo, D. Gaspar de Leão faz a distinção entre o estado dos crentes e o estado dos pagãos. O pecado original tinha privado adão da graça, da glória eterna e da visão beatífica e tinha-o condenado à pena infernal. Como filhos de adão, todos ficaram incapazes de ver a Deus, mas como o pecado não foi atual como em adão, apenas herdaram a *pena de dano* da privação da visão beatífica e não herdaram a *pena de sentido* de condenação às penas do inferno. Assim, aqueles que morrerem antes do uso da razão ou sem a fé dos pais e sem a circuncisão – antes no judaísmo – ou sem o batismo – depois no cristianismo –, por um lado, ficam privados da glória por lhes faltar a graça, mas, por outro lado, não são condenados aos tormentos do Inferno, porque não pecaram atualmente. Os gentios, que estão fora da verdade, não irão com os bem-aventurados à glória dos céus, mas também não irão com os condenados para os Infernos, ficando num estado de mero conhecimento das coisas naturais ou de filosofia natural. Se seguirem a virtude que a sua razão natural os inclina, Deus lhes enviará um anjo ou um homem que lhes ensine a lei evangélica, levando-os a converterem-se a Deus

[669] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. X, in *op. cit.*, p. 224.

[670] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Segunda parte, cap. V-VIII, in *op. cit.*, pp. 145-154.

[671] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Segunda parte, cap. XVI, in *op. cit.*, p. 167.

e sendo-lhes perdoado o pecado original. Só aquele que, na posse da razão e conhecimento do mal, perde a graça pelo pecado mortal é que fica desterrado para sempre e perde o direito à pátria[672].

4.3.3. A via mística da salvação na união amorosa com Deus, como prefiguração da vida eterna do Paraíso

A obra *Desengano de Perdidos* tem um triplo objetivo: converter, moralizar e conduzir à experiência interior, em que Deus se manifesta como Presença viva, simultaneamente transcendente e imanente. A terceira parte da obra corresponde a este terceiro objetivo e tem por tarefa apresentar o roteiro da via mística, que tem por fim realizar a união com Deus (*amor unitivo*)[673]. É abandonada a alegoria da navegação e a matéria obscura da via unitiva é exposta de forma direta sem recurso a fabulações literárias. É apresentada uma conceção orgânica da vida espiritual que não separa a ascese da mística na polarização entre a negação da vontade própria e a identificação com o querer divino mediante o amor. Colocando a questão em termos meramente hipotéticos, porque considera que tal nunca aconteceu nem acontecerá, D. Gaspar de Leão diz tratar-se de uma identificação com a vontade divina que, ao limite, poderá significar tudo desejar o que o amado dela quiser fazer, ainda que seja estar para sempre no Inferno: «(…) porque ninguém pode desejar estar apartado de Deus, e fora de sua graça: o que estiver nas penas eternas com graça, e amor de Deus, não está apartado dele»[674].

A partir da perspetiva de São Boaventura, enaltece o amor do coração, que é dado pelo conhecimento da fé e pela experiência mística da contemplação, que implica o calar dos sentidos, o obscurecer da razão e o recolhimento no silêncio em que se manifesta a plenitude indizível de Deus. Trata-se da via mística noturna, já explorada por um seu confrade português, Santo António de Lisboa. A identificação com Deus orienta de tal maneira as ações que não há lugar para a autonomia dos valores sociais sem referência direta a Deus. Ao limite, esta entrega absoluta pode conduzir à própria aceitação das penas do inferno, se tal fosse a vontade divina.

Os três grandes núcleos da sua via mística são as mortificações, que ajudam a vencer os obstáculos que aparecem na ascensão espiritual, os exercícios de avanço para o amor unitivo e as aspirações, que na última etapa fomentam o ímpeto da alma para Deus até repousar nele. As mortificações referem-se à renúncia dos excessos da sensualidade[675], os exercícios referem-se à graduação da ascensão desde a vida ativa, passando pela meditação acompanhada pela

---

[672] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Segunda parte, cap. XVII, in *op. cit.*, pp. 168--170.

[673] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXIV, in *op. cit.*, p. 293.

[674] D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XX, in *op. cit.*, p. 248.

[675] D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. V, VIII, in *op. cit.*, p. 214, 220.

devoção e oração, até à contemplação, caridade e amor unitivo. As aspirações consistem em oferecer, pedir, conformar e unir e situam-se no plano do desejo inflamado do coração em Deus. Neste processo D. Gaspar de Leão critica aqueles que por medo do inferno ou por desejo do Paraíso deixam de pecar e realizam grandes obras com alegre e forte vontade, pois nessas situações não guardam o preceito do amor divino, mas amam mais a si que a Deus, apenas com medo do castigo ou com desejo de receberem a recompensa[676].

Na linha da tradição mística de influência gnóstica, D. Gaspar de Leão considera que enquanto a *via escolástica* se cumpre através do entendimento e se apreende Deus através da grandeza, formusura, ordem e nobreza das criaturas[677], de acordo com a natureza corpórea de que é composto[678], a *via mística Teologia* segue um caminho secreto que procura apreender Deus em si próprio por *amor unitivo*, de acordo com a natureza espiritual de que é constituído e por via do desprezo dos bens corporais [679]. Este caminho realiza-se, não pela especulação, mas pelo amor da sabedoria celestial que sendo de idiotas tem vantagem sobre todas as ciências[680].

É um saber místico e oculto, porque está fora do saber racional, ou seja, não reduz Deus a um ídolo ou a uma ideia, porque excede infinitamente toda a configuração ideativa e toda a delimitação conceptual. Como sublinha Renato Epifânio, nesta via mística enquanto via sófica, Deus é despido de atributos e predicados para que possa ser potenciada a sua revelação[681]. Trata-se do silêncio místico da teologia apofática, que não se cumpre por negação, mas por transcensão de toda a ideia, de toda a palavra e de toda a imagem.

Mas como adverte Renato Epifânio, a via mística deve ser enquadrada, não apenas no plano do conhecimento, enquanto via sófica, mas também no plano do ser, enquanto *via ontológica*, porque o seu propósito é aceder a Deus em si mesmo pela união amorosa[682]. Não se trata apenas de conhecer Deus, mas sim de ser em Deus, anulando-se a distância entre o humano e o divino provocada pelo processo gnosiológico que exige a postulação da relação entre um sujeito e um objeto. Na via mística Deus não é concebido como um «outro», mas como o «verdadeiro ser do nosso próprio ser», como «o nosso mais autêntico rosto»[683].

---

[676] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. X, in *op. cit.*, p. 225.

[677] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXIV, in *op. cit.*, p. 293.

[678] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXV, in *op. cit.*, p. 295.

[679] Cf. *loc. cit.*

[680] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXV, in *op. cit.*, p. 296.

[681] Cf. Renato Epifânio, «D. Gaspar de Leão: a via mística», *in* Calafate, Pedro (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 163.

[682] Cf. *ibidem*, p. 164.

[683] Cf. *ibidem*, p. 165.

Neste sentido, a *via mística* deve ser entendida também enquanto *via amorosa*, que não é a via do amor adquirido pelo discurso do entendimento, mas é a via do *amor unitivo*, a via do *amor abismal* revelada na paixão e morte de Jesus Cristo[684], que transcende a abissal fronteira entre o humano e o divino. Assim, conclui Renato Epifânio que a experiência do amor é simultaneamente *sófica* e *ontológica*: é *sófica* enquanto por ela se cumpre o saber mais elevado, o saber do amor, que nada nega e exclui, mas que tudo integra e compreende; é *ontológica*, porque por ela se cumpre o nosso ser, na união com aquele que mais verdadeiramente é em nós[685].

A experiência mística, enquanto experiência terrena do amor e experiência do absoluto, como lhe chama Epifânio, e não enquanto experiência associada a acontecimentos sobrenaturais de «levitações» e «voos de alma», pode ser concebida como a verdadeira experiência da alteridade do outro que é amado enquanto outro no seu mistério de originalidade e individualidade. Neste sentido, pode ser entendida como a experiência de plenificação e de completude, que não tem de ser associada necessariamente a uma experiência de clausura ou corte com a existência, no sentido gnóstico de uma fuga do mundo e de nós mesmos, mas a experiência pela qual nos religamos mais profundamente a nós próprios e ao mundo, porque através dela podemos reencontrar o sentido da existência ou o sentido da vida[686]. Enquanto a experiência do entendimento procura reduzir o outro a si, criando uma distância intransponível, a experiência do amor aceita o outro enquanto outro[687], potenciando a união com o outro no mistério da sua realidade essencial.

Como tal, o objetivo da experiência mística – que para Renato Epifânio é o mesmo da experiência religiosa e da experiência filosófica[688] – é o conhecimento amoroso de nós mesmos, no mais fundo do nosso mistério de criaturas, e o conhecimento amoroso do Mistério do Criador, na verdade da sua indizível e inefável essencialidade. Mas, no nosso entender, tal propósito não se cumpre na nossa condição existencial da vida terrena, senão como prefiguração da plena e incomensurável união amorosa na condição essencial da vida espiritual e eterna do Paraíso celestial. A plena união com aquele que mais verdadeiramente é em nós não se cumpre definitivamente na experiência mística da união amorosa com o Ser, quer por via religiosa, quer por via filosófica, porque não pode deixar de ser uma experiência mistérica na relação analógica com uma realidade transcendente que só será consumada na felicidade eterna. Embora D. Gaspar de Leão apresente a experiência mística no sentido ainda medieval de uma visão da essência de Deus, que ao mesmo tempo e paradoxalmente é luz de treva, pois de Deus nada pode ser dito,

[684] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XXXIV, in *op. cit.*, p. 294.
[685] Cf. Renato Epifânio, «D. Gaspar de Leão: a via mística», in *op. cit.*, p. 166.
[686] Cf. *ibidem*, p. 167.
[687] Cf. *ibidem*, p. 168.
[688] Cf. *loc. cit.*

não deixa de ter presente a ideia da perfeição como finalidade, como algo para o qual se está a caminho e que só se atingirá pelo cumprimentos dos mandamentos, pelas mortificações, pelo exercício das virtudes, pela oração e contemplação[689].

Assim, nesse sentido, para se chegar ao estado de perfeição da alma bem-aventurada, que na paciência para suportar a adversidade recebem grande abundância e doçura do amor de Deus, D. Gaspar de Leão diz que é necessária a mortificação e disposição para receber as tribulações com alegre coração[690]. As almas que se redimirem desta maneira, quando saírem do corpo logo voarão para o céu[691] e na graça de Deus não estarão sujeitas aos tormentos eternos do inferno[692]. Todos caminhamos para a morte, mas para o Reino eterno de Deus apena passará o amor: tudo que é da ordem da corruptibilidade ficará neste reino terreno, nomeadamente a caridade, a fé, a esperança e todas as obras das virtudes morais[693].

4.4. Luíz Vaz de Camões: Alegoria da Ilha dos Amores

Vitor Aguiar e Silva

A expressão «Ilha dos Amores» não ocorre n'*Os Lusíadas*: no poema, a ilha é denominada «ínsula divina» (IX.21), «Ilha namorada» (IX.51), «Ilha […] fresca e bela» (IX.52), «fermosa Ilha, alegre e deleitosa (IX.54), «Ilha angélica pintada» (IX.89), «Ilha de Vénus» (IX.95), «Ilha alegre e namorada» (X,143)[694]. Todavia a expressão «Ilha dos Amores», empregue e caucionada por camonistas como Teófilo Braga, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, José Maria Rodrigues, Hernâni Cidade, Costa Pimpão, Jorge de Sena, etc., tornou-se habitual para designar o macroepisódio que se inicia na estância 18 do Canto IX *d'Os Lusíadas* e se prolonga até à estância 143 do Canto X, num total de duzentas e vinte estâncias –quase vinte por cento de quase todo o poema –, e para denominar a ilha que é o espaço no qual se desenvolvem as ações do episódio.

Com a sua fina inteligência hermenêutica, Jacinto do Prado Coelho observou que «Ilha do Amor» – e não «Ilha dos Amores» – «seria porventura a designação exacta» para o célebre episódio, sublinhando a diferença semântica que no poema existe entre a palavra *amor* e a palavra *amores*. No singular,

[689] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. I, in *op. cit.*, p. 204.
[690] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XIX, in *op. cit.*, p. 246.
[691] Cf. *loc. cit.*
[692] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. XX, in *op. cit.*, p. 248.
[693] Cf. D. Gaspar de Leão, *Desengano de perdidos*, Terceira parte, cap. LIV, in *op. cit.*, p. 353.
[694] As citações d'*Os Lusíadas* são extraídas da edição elaborada por Álvaro Júlio da Costa Pimpão (Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1972).

significa o princípio e a essência do amor, ao passo que no plural significa os desejos e os prazeres apenas ou sobretudo sensuais, muitas vezes desconcertados e culposos[695]. É elucidativo que Sebastián de Covarrubias Orozco registe, no *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), que a forma plural *amores* «siempre se toma en mala parte, por los amores lascivos». Camonistas como Fiama Hasse Pais Brandão e António Telmo, que propõem interpretações cabalísticas e esotéricas do Amor no episódio camoniano, adoptam congruentemente a denominação «Ilha do Amor»[696].

Desde cedo que leitores e comentaristas d'*Os Lusíadas* procuraram identificar a Ilha dos Amores com uma ilha real e concreta, geograficamente localizada. O escoliasta anónimo da chamada «edição dos piscos» d'*Os Lusíadas* (1584) identificou-a com a Ilha de Santa Helena, na qual as naus portuguesas faziam aguada na viagem de regresso da Índia, abastecendo-se de frutas e de carne de cabra e porco que aí abundavam. O Licenciado Manuel Correia, cura da Igreja de S. Sebastião da Mouraria, falecido em 1609, que terá sido amigo de Camões nos últimos anos da vida do Poeta, no comentário que elaborou sobre *Os Lusíadas* e que acompanha a edição do poema dada à luz por Domingos Fernandes em 1613 – comentário que foi parcialmente modificado por Pedro de Mariz –, afirma que «[m]uytos tem para sy que esta ilha de que o Poeta aqui falla, seja a de Sancta Helena». Esta opinião de muitos, de que Manuel Correia discorda, porque em seu entender a ilha «foy hũ fingimento que o Poeta aqui fez, como claramente consta da letra», foi decerto corroborada pelo facto de Fernão Álvares do Oriente, na *Lusitânia transformada* (1607), ter descrito a Ilha de Santa Helena seguindo de perto a descrição camoniana da Ilha dos Amores, como António Cirurgião pertinentemente demonstrou[697]. Posteriormente, outras propostas de identificação geográfica da ilha foram formuladas: Manuel Severim de Faria, nos seus *Discursos vários políticos* (1624), reiterou a identificação com a ilha de Santa Helena; Manuel de Faria e Sousa, no inexaurível comentário da sua edição d'*Os Lusíadas* (1639), identificou-a com a ilha de Angediva; João Franco Barreto, na *Micrologia camoniana*, obra que permaneceu inédita até 1982, mas cujas licenças foram exaradas em 1672, discorda de Faria e Sousa e localiza a Ilha dos Amores na Ilha de Santa Helena; Gomes Monteiro propôs

[695] Cf. Jacinto do Prado Coelho, «*A Ilha dos Amores*: conjunções e dissonâncias», *Camões e Pessoa, poetas da utopia*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1983, pp. 159 ss. Este ensaio constituiu a comunicação do Professor Prado Coelho ao colóquio internacional camoniano celebrado em Paris, em 1980, pelo Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian (cf. Arquivos do Centro Cultural Português, vol. XVI, 1981).

[696] Cf. Fiama Hasse Pais Brandão, «A Ilha do Amor», *O labirinto camoniano e outros labirintos,* 2.ª ed., Lisboa, Editorial Teorema, 2007 (o ensaio foi publicado originariamente no *Diário de Notícias* de 20.06.1980); António Telmo, «Introdução à Ilha do Amor», *O mistério de Portugal na história e n'Os Lusíadas*, Lisboa, Ésquilo Edições, 2004.

[697] Cf. António Cirurgião, *Fernão Álvares do Oriente. O homem e a obra*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1976, pp. 375 ss.

a ilha de Zanzibar e Francisco Freire de Carvalho referiu a ilha de Ceilão; Teófilo Braga, açoriano, advogou a identificação com a ilha Terceira e Luiz da Cunha Gonçalves defendeu a tese da ilha de Bombaim, a chamada «Ilha da Boa Vida», onde Garcia de Orta, amigo de Camões, residia e possuía um palácio com um magnífico jardim botânico; outros estudiosos terçaram armas por uma das ilhas do arquipélago de Cabo Verde, pela ilha da Madeira, por uma das ilhas do arquipélago das Canárias, etc.

Sem prejuízo de Camões ter recorrido a memórias de uma ilha concreta, a Ilha dos Amores é uma ilha *pintada*, isto é, uma ilha imaginada e imaginária, uma ilha simbólica que, como tal, não pode ser identificada com um referente empírico. Aceitar, por exemplo, a tese advogada por Cunha Gonçalves, com um enquadramento autobiográfico, equivaleria a excluir a hermenêutica alegórica e simbólica solicitada tanto pelo texto do episódio como pela correlação deste com a totalidade do poema.

Tem algum sentido, porém, saber se esta ilha imaginária e simbólica é figurada no Oceano Índico ou no Oceano Atlântico, matéria que, relacionada com a questão anteriormente discutida, tem também suscitado controvérsias. A narrativa da estância 16 e sobretudo da estância 51 do Canto IX – «Cortando vão as naus a larga via/do mar ingente pera a pátria amada,/ desejando prover-se de água fria/pera a grande viagem prolongada» –, bem como a profecia formulada na estância 53 do Canto X, não deixam dúvidas de que os nautas portugueses avistaram a «Ilha namorada» pouco depois de iniciarem a viagem de regresso, quando era necessário fazer aguada para a longa navegação que tinham de enfrentar, e portanto em águas do Oceano Índico. A localização em águas índicas, todavia, não impede que a flora da Ilha dos Amores, como demonstrou o Conde de Ficalho em *Flora d'Os Lusíadas* (1880), seja de origem ou de natureza mediterrânicas, figurando nela quase todas as espécies mencionadas na poesia greco-latina. A ilha de Vénus é uma ilha que a deusa deslocou do Mediterrâneo oriental para as águas índicas e é uma ilha cuja paisagem é *pintada* com as recordações da flora portuguesa e com as memórias intertextuais da poesia greco-latina e da poesia italiana renascentista.

Objeto igualmente de múltiplas propostas e sugestões tem sido a matéria relativa às fontes, aos modelos e às matrizes intertextuais do episódio.

A ilha como espaço de felicidade, de harmonia vital, de beleza da paisagem, de amenidade do clima, de fertilidade espontânea do solo e de abundância de alimentos é um arquétipo fascinante do imaginário humano, a que deram expressão as «ilhas dos Bem-Aventurados» da tradição helénica – *vide*, por exemplo, Hesíodo, *Trabalhos e dias*, vv.170 ss., e Píndaro, II.ª Ode Olímpica, vv.71 ss. –, as *diuites insulae* («ilhas férteis) do Epodo XVI de Horácio, as «ilhas Afortunadas» (*Fortunatarum insulae*) de Santo Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, l. XIV, 6, 8), identificadas com as ilhas Canárias, e as ilhas fabulosas, de origem céltica e judaico-cristã, *da Navegação de São Brandão*.

Num poema como *Os Lusíadas* em que o mar, as navegações e o descobrimento de novas terras desempenham funções tão relevantes na fábula épica, seria natural que não faltasse o *topos* da ilha edénica.

Se a ilha é um espaço privilegiado, o jardim, com a sua flora simbólica, as suas flores odoríferas, os seus frutos coloridos e apetecíveis, as suas águas puras, as suas aves harmoniosas, etc., é o *locus amoenus* por excelência desse espaço, identificando-se com o paraíso terreal de mitos orientais e das tradições e crenças judaico-cristãs. Lorenzo de'Medici (1449-1492), figura central da cultura neoplatónica do Renascimento, no comentário que escreveu ao seu soneto VI formulou assim a relação entre o paraíso e o jardim:

> el quale paradiso, chi vuole rettamente diffinire, non vuole dire altro che uno giardino amenissimo, abundante di tutte le cose piacevoli e dilettevoli, d'arbori, di pomi, di fiori, e acque vive e correnti, canti d'ucelli, e in effetto di tutte le amenità che può pensare el cuore dell'uomo.[698]

O *locus amoenus* é um espaço de deleite e aprazimento para o espírito, a imaginação e os sentidos, onde os homens viviam pacificamente o seu ócio sem preocupações de *negócio*, alimentando-se dos frutos, dos cereais, do leite, do néctar e do mel que a terra lhes oferecia e gozando do bem-estar de uma primavera perene – «uer erat aeternum» –, como Ovídio realça com nostalgia num passo célebre das *Metamorfoses* (I, 89 ss.).

Pode haver na *pintura* da «Ilha namorada» d'*Os Lusíadas* débitos intertextuais, ecos ou sugestões, da famosa descrição dos jardins de Alcínoo, na ilha dos Feaces, que figura no canto VII (vv. 112-132) da *Odisseia*, obra que Camões conhecia parcialmente. Outros prováveis modelos da descrição da «Ilha dos Amores» como deslumbrante *locus amoenus* deverão ser mencionados, em particular textos de poetas italianos humanistas e renascentistas. A descrição do reino de Vénus, numa ilha do mar Egeu, que figura nos *Trionfi* de Petrarca (*Triumphus Cupidinis*, IV, vv. 100 ss.) é uma dessas prováveis fontes, sendo possível que Camões tenha conhecido a tradução portuguesa, anónima e manuscrita, do poema petrarquiano, e o respetivo comentário, publicados em 1974 por Giacinto Manuppella, como persuasivamente argumenta Vasco Graça Moura[699]. É sobretudo muito provável, como Faria e Sousa afirmou, que outra fonte da composição da «Ilha namorada» tenha sido a descrição do palácio e do jardim de Vénus que se encontra no poema de Angelo Poliziano (1454-1494) intitulado *Stanze per la giostra di Giuliano de'Medici*, de que um dos modelos intertextuais foi o epitalâmio *De nuptiis Honorii et Mariae* de Claudiano, poeta da tarda latinidade (c.370 – c.404),

[698] Lorenzo de'Medici, *Commento de'miei sonetti*, Firenze, Olschki Editore, 1991, p. 184.

[699] Cf. Vasco Graça Moura, *Os penhascos e a serpente e outros ensaios camonianos*, Lisboa, Quetzal Editores, 1987, pp. 163 ss.

cuja obra exerceu considerável influência na poesia do Renascimento italiano. À descrição do jardim de Vénus haverá que acrescentar as descrições de jardins que figuram no *Orlando innamorato* de Boiardo (l. segundo, canto IV, est. 20 ss.) e sobretudo no *Orlando Furioso* de Ariosto (canto VI, 21 ss.; canto X, 61-63; canto XXXIV, 49 ss.).

O escoliasta Manuel Correia anotou no seu já citado comentário a *Os Lusíadas* que, neste episódio, Camões foi influenciado pelo *Somnium Scipionis*, breve texto com que terminava o tratado de Cícero *De Republica* e que atravessou os séculos acompanhado pelo famoso *Comentário* que lhe consagrou Macróbio, autor mal conhecido que terá vivido entre fins do século IV e a primeira metade do século V a.D. A influência do *Somnium Scipionis* ter-se-ia manifestado na descrição da *sphera mundi*, para o qual Camões teria também colhido elementos no *Tratado da esfera* de Pedro Nunes e no *Tratado da esfera por perguntas e respostas* de D. João de Castro. Como já foi assinalado por Manuel Severim de Faria e por Faria e Sousa e foi explicitado por Costa Ramalho, a parte final do canto VI da *Eneida*, que narra a descida de Eneias ao Inferno e a sua visão dos Campos Elísios, é outra fonte relevante da natureza alegórica do episódio da Ilha dos Amores[700].

O conhecimento das fontes e das relações intertextuais é importante para aferir a «enciclopédia» de um autor, na sua dimensão poética, historiográfica, filosófica, científica, etc., para avaliar o modo como a sua obra se insere na tradição literária e como manifesta, ou não, a sua originalidade, e para lançar luz sobre alguns aspetos hermenêuticos, mas não deve ser erigido, na senda da herança metodológica positivista, em critério fundamental de acesso e desvelamento da estrutura e do significado dos textos literários.

A estância 18 do Canto IX narra a última intervenção de Vénus na fábula do poema. Pela primeira vez, a deidade é aí denominada «Deusa Cípria», epíteto derivado de Chipre, ilha na qual lhe era rendido culto (na estância 43 do mesmo Canto, o epíteto ocorre nominalizado: «a Cípria»). Vénus, que recebera de Júpiter («Padre Eterno») a incumbência de favorecer os navegantes lusitanos, a fim de premiar a glória por eles alcançada com tantos trabalhos e sofrimentos, desde há muito que pensara em proporcionar aos seus protegidos, «no reino de cristal, líquido e manso», deleite e repouso que lhes permitissem «refocilar», isto é, reconfortar e restabelecer, «a lassa humanidade». Baco, o «Deus nascido/ nas Anfiónias Tebas», é evocado pela penúltima vez no poema a propósito deste prémio que Vénus quer oferecer aos navegantes, quando a deusa, ao solicitar o auxílio do filho, Cupido, se refere «às insídias do odioso Baco» que tanto molestaram os portugueses.

---

[700] Cf. Manuel Severim de Faria, *Discursos vários políticos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 127; Américo da Costa Ramalho, «A Ilha dos Amores e o Inferno virgiliano», *Estudos camonianos*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, pp. 73-81. A anotação de Faria e Sousa figura no seu comentário à estância 18 do Canto IX.

O encontro de Vénus com Cupido, nos montes Idálios da ilha de Chipre, é um motivo fundamental para o desenvolvimento da ação do episódio e para a sua interpretação. O deus do Amor andava ocupado nos trabalhos de uma expedição contra os desmandos, os erros e os vícios do «mundo revelde» que não obedecia à lei do Amor universal e que por isso amava idolatricamente coisas que tinham sido concedidas aos homens apenas para serem usadas. Esta conceção do Amor como princípio regulador e regenerativo do ordenamento e da harmonia do mundo é de origem neoplatónica, tendo sido exposta e defendida, por exemplo, por Marsilio Ficino no seu comentário ao *Banquete* de Platão – «amor nodus perpetuus et copula mundi», sublinhou Ficino –, por Pietro Bembo, no livro segundo de *Gli Asolani* e por Leão Hebreu em diversos passos dos seus *Dialoghi di amore*. É verdadeiramente singular que, antes de referir e verberar, nas estâncias 27 a 29 do Canto IX, os desregramentos, as desonestidades e as torpezas dos responsáveis pela governação do reino e pela ação das instituições religiosas, Camões consagre a estância 26, a primeira em que se mencionam os «erros grandes» do «mundo revelde», ao mito de Actéon. Só a interpretação alegórica proposta por Faria e Sousa, segundo a qual Actéon se identifica com D. Sebastião, o rei adolescente que tão apaixonadamente se entregava às lides venatórias que «[fugia] da gente e bela forma humana», pode explicar e justificar que assim aconteça: D. Sebastião-Actéon, com a sua misoginia, punha em risco a continuidade da monarquia portuguesa e, noutro plano, defluente do anterior, denegava o princípio da universalidade do amor. O Poeta, utilizando um discurso retoricamente hábil e prudente, dirige ao jovem monarca uma admonição, isto é, uma censura, um aconselhamento e uma prevenção. Estes versos deverão ter sido escritos em Lisboa pouco tempo antes da publicação d'*Os Lusíadas* (1572), quando Camões tomou consciência das preocupações, dos lamentos e temores que o comportamento do rei originava em largos sectores da população.

As estâncias 26 a 29 constituem uma acusação de grande coragem política, cívica e ética, formulada contra os poderes políticos e religiosos que, movidos pelo egoísmo, pela cobiça e pela hipocrisia, esbulhavam, enganavam e oprimiam o povo e não permitiam, com a sua rede de adulações, que se mondasse «o novo trigo florescente», isto é, impediam que o monarca adolescente desenvolvesse a sua governação livre de ervas daninhas, metáfora que representa os áulicos e os validos hipocritamente lisonjeadores. É provável que Camões tivesse particularmente em vista a forte influência na corte dos jesuítas, em especial do padre (jesuíta) Luís Gonçalves da Câmara, confessor do rei, e do seu irmão padre (secular) Martim Gonçalves da Câmara, escrivão da puridade (aos quais já haveria alusões na estância 85 do Canto VII e na estância 55 do Canto VIII). A ênfase colocada, porém, na defesa do povo é consonante com as ideias e os sentimentos do próprio D. Sebastião, que em cartas circulares dirigidas às Câmaras e aos povos nos meses de Janeiro e de

Fevereiro de 1569 condenara os abusos cometidos pelos oficiais da justiça contra «o povo miúdo e gente pobre».

É tão profundamente contraditória, porém, a conceção do amor em Camões que, logo após a exaltação do amor como princípio ordenador da harmonia e da regeneração do universo, são evocados os seus malefícios, desconcertos e efeitos execrandos, verificáveis tanto entre o povo humilde como entre «heróis de altos estados» (IX.34). A abominação incestuosa, obsidiante em Camões, está representada por Bíblis, que se apaixonou pelo seu irmão Cauno, por Mirra (Cinireia) que culposamente amou o seu pai Cíniras, rei de Chipre, por um mancebo da Assíria, que seria Nínias, que manteve relações incestuosas com a sua mãe, a rainha Semíramis, cuja luxúria o Poeta condena acerbamente na estância 53 do Canto VIII («amor nefando, bruta incontinência»), e por um mancebo da Judeia, que foi Amnon, filho do rei David, violador da sua irmã Tâmar. O amor desconcertado faz com que poderosos senhores se apaixonem por pastoras, que grandes senhoras se deixem aprisionar «nas Vulcâneas redes» por homens «baixos e rudos», que enamorados enlouquecidos esperem as horas cúmplices da noite ou que subam a telhados e trepem paredes. Algo paradoxalmente, num episódio em que Vénus propõe ao filho regenerar o mundo graças ao «fogo imortal» do amor, estes desconcertos, abominações e desvarios são atribuídos pelo Poeta exatamente àquela deusa: «Mas eu creio que deste amor indino/é mais culpa a da mãe que a do minino».

O voto formulado por Vénus no discurso dirigido ao seu «amado filho» tem um significado central na interpretação do episódio da «Ilha dos Amores»: «quero que haja no reino Neptunino,/onde eu nasci, progénie forte e bela;/e tome exemplo o mundo vil, malino,/que contra tua potência se rebela,/ por que entendam que muro Adamantino/ nem triste hipocrisia val contra ela;/ mal haverá na terra quem se guarde/se teu fogo imortal nas águas arde». Para além de proporcionar o merecido repouso aos navegantes cansados e para além de lhes conceder o prémio e a glória devidos aos seus trabalhos e feitos, Vénus quer que no reino do oceano, em cujas águas nasceu – águas que simbolizam o poder genesíaco primordial –, seja gerada uma «progénie forte e bela», dotada do poder de regenerar o mundo corrompido e mau, graças ao império lustral do amor. Com a harmonia da sua paisagem, com os primores da sua flora, desde as árvores às flores e aos frutos – quantas sugestões e alusões sensuais e sexuais nas suas formas, nas suas cores, nos seus perfumes … – , com o encanto venatório da sua fauna, a «Ilha namorada» configura-se como o *locus amoenus* que há-de ser também o *locus eroticus*, o leito nupcial da união amorosa entre as ninfas e os navegantes da qual nascerá a geração redentora do futuro. O princípio neoplatónico do amor como «nodus perpetuus et copula mundi» alia-se no episódio à jubilosa sensualidade, sem sentimento de pecado, e à exaltação dos deleites venéreos, em consonância com a doutrina formulada nos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu, nos quais o neoplatonismo de Marsilio Ficino se conjuga, sob a influência da

Cabala, com a fruição sensual. As ninfas oceânicas, aconselhadas na arte da sedução erótica pela «mestra experta» que é Vénus, sabem combinar a «flama feminina» e a «pudicícia honesta», vagueando «como incautas» pela floresta, tangendo doces instrumentos musicais, fingindo perseguir animais de caça, banhando os belos corpos nus na «água pura». Os navegantes lusos, alguns dos quais tinham desembarcado com o pensamento posto em lides venatórias, em sentido literal, ao avistarem as ninfas astuciosa e sedutoramente fugitivas, empreenderam uma voluptuosa caçada de amor. Ao longo da manhã e da sesta, soaram na floresta os «famintos beijos», o «mimoso choro», os «afagos tão suaves», a «ira honesta» que se desfazia em «risinhos alegres», numa genesíaca comunhão de prazeres inflamados por Vénus. Após o doce conúbio as ninfas executaram um simbólico ritmo nupcial: exornaram os mareantes com grinaldas de louro, ouro e flores, entregaram-lhes as alvas mãos como esposas e «com palavras formais e estipulantes», isto é, com palavras que firmavam um compromisso, prometeram-lhes «eterna companhia/em vida e morte».

Este simbólico rito nupcial foi culminado pela aparição de Tétis, filha de Celo (Urano) e de Vesta, segundo Camões equivocadamente afirma – era filha, sim, de Urano e de Geia –, esposa de Oceano, que recebe Vasco da Gama com grandeza e decoro – «com pompa honesta e régia» – condizentes com a sua condição de «senhora grande e egrégia». Esta deusa Tétis (Τηθύς), que não deve ser confundida com a nereide Tétis (θέτις), esposa de Peleu e mãe de Aquiles, a quem o gigante Adamastor consagrou o seu infeliz amor, fora no consílio dos deuses marinhos apoiante de Baco contra a empresa marítima dos portugueses e por isso a modificação do seu comportamento, graças às intervenções de Vénus, de Cupido e da Fama, significa que o poder do mar se tinha submetido ao império de Portugal. Na estância (IX.86) em que o Poeta narra o encontro de Tétis com Vasco da Gama, ocorre quatro vezes o adjetivo «alto» com um significado valorativo, axiológico: «alto exórdio», «alta graça», «alta influição», «alta profecia». Esta reiteração adjetival assinala um tempo teofânico, um tempo em que deuses superiores manifestam o seu poder e a sua magnificência e proporcionam aos heróis, como prémio e recompensa dos seus feitos, ascender a uma existência sobre-humana. Simbolicamente, Tétis tomou a mão de Vasco da Gama, subiu um «monte alto e divino» no qual se erguiam esplendorosos paços de cristal e ouro e aí, no resguardo da sumptuosa residência, passaram grande parte do dia «em doces jogos e em prazer contino», enquanto as ninfas e os mareantes continuavam a lograr os seus amores «pelas sombras, entre as flores». Como Helmut Hatzfeld observou, a união amorosa de Tétis e de Vasco da Gama pode comparar-se á união simbólica do doge de Veneza com o mar, a cujas águas o senhor de São Marcos lançava um anel esponsalício[701].

[701] Cf. Helmut Hatzfeld, «Comparación de un motivo en Camões y en Tasso», *Estudios de estilística*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975, p. 233.

A narrativa erótica do episódio da «Ilha dos Amores» atinge o clímax na estância 87 do Canto IX, porque a estância 88 inicia já a transição para a alegorese desenvolvida na estância 89 e seguintes, segundo a qual as ninfas, Tétis, a «Ilha angélica pintada» e os seus deleites significam as honras, os prémios, os triunfos e a glória concedidos aos heróis que, pelas suas obras valorosas e pelos seus sacrifícios, mereceram subir ao Olimpo, «sobre as asas ínclitas da Fama». Esta alegorese, que se conjuga com a conceção evemerista dos deuses pagãos exposta nas estâncias 91 e 92, torna dificilmente contestável que a narrativa erótico-simbólica da Ilha dos Amores represente uma utopia, não no sentido estritamente moresiano do termo e do conceito, mas no sentido lato que a palavra alcançou nos séculos XIX e XX, desde Charles Fourier até Ernst Bloch: perante a degradação e a miséria do mundo presente, floresce o sonho de o regenerar e ergue-se a esperança do advento de um futuro mais justo, mais harmonioso e mais feliz. As estâncias finais do Canto IX (92 a 95), que constituem uma veemente apóstrofe exortativa endereçada a destinatários nomeados pronominal e verbalmente com a segunda pessoa do plural, os quais representam os detentores do poder político, os conselheiros do rei, os responsáveis pela administração pública e os cavaleiros e homens de armas, explicitam os valores éticos e políticos configuradores da utopia: a reprovação da ociosidade, a condenação da cobiça e da tirania, a administração de leis justas e estáveis que protejam os súbditos mais frágeis e pobres, o destemor bélico contra os inimigos da Igreja de Cristo, o serviço leal prestado ao rei, quer com o aconselhamento bem ponderado, quer com as armas rutilantes. Deste modo, o reino ficará mais poderoso e mais rico, o monarca ganhará glória, os seus servidores na governação, na justiça e nas armas hão-de fruir riquezas merecidas e honras ilustres e, acima de tudo, com o título de «heróis esclarecidos» serão recebidos na «Ilha de Vénus».

O episódio mítico-erótico da Ilha dos Amores, o episódio que, pela sua sensualidade, tem sido severamente julgado pelos leitores, pedagogos e críticos moralistas e que Voltaire comparou a «un musico d'Amsterdam», termina no Canto IX, mas o macroepisódio, digamos assim, tem desenvolvimentos relevantes até à estância 143 do Canto X. Este Canto, que se inicia com uma bela perífrase cronográfica do declinar do dia, descreve nas estâncias iniciais o sumptuoso banquete nupcial que, nos paços da Ilha, se realizou em honra dos marinheiros portugueses e das formosas ninfas, sob a presidência de Tétis e de Vasco da Gama. As esplêndidas iguarias, os vinhos odoríferos, a fulgente baixela de ouro, os ditos engenhosos e a música encantatória deste banquete nupcial sobrelevaram os famosos banquetes oferecidos por Cleópatra a Júlio César e a Marco António. Foi durante o banquete que uma bela Ninfa, acompanhada por suaves instrumentos musicais, ergueu o doce canto para exaltar muitos heróis celebrados na estância liminar de *Os Lusíadas* e que são posteriores à chegada à Índia da armada de Vasco da Gama – aqueles heróis que «entre gente remota edificaram/novo Reino que tanto

sublimaram» – e para narrar profeticamente os acontecimentos que, no plano da história, haviam de ocorrer após o regresso ao reino daquela armada. Esta narrativa profética, ou proléptica, dá a conhecer as glórias futuras do «peito ilustre lusitano», articulando-se com a narrativa das «memórias gloriosas» evocadas e celebradas por Vasco da Gama no discurso dirigido ao rei de Melinde e por Paulo da Gama na descrição feita ao Catual das figuras representadas nas bandeiras de seda expostas na nau capitânia, e com a narrativa dos feitos heróicos do tempo presente, da descoberta do caminho marítimo para a Índia, que é efetuada parcialmente pelo próprio Vasco da Gama no mencionado discurso e pelo narrador extradiegético que se identifica com o autor textual. A narrativa proléptica da Ninfa, fundamentada em termos de verosimilhança da fábula mitológica na visão concedida por Júpiter a Proteu, divindade marinha oracular, que no fundo do oceano vaticinou os eventos que a Ninfa recolheu na memória e depois relatou em «clara história», não tem uma função apendicular na lógica e na economia da epopeia, pois constitui uma indispensável parte completiva da arquitetura global do poema tal como ela é configurada na proposição.

Esta narrativa inscreve-se numa temporalidade muito próxima e mesmo contemporânea de Camões e dos destinatários e leitores coevos do poema, o que suscitava questões melindrosas relativamente à verdade histórica das personagens e dos factos, à *laudatio* poética, aos próprios silêncios e omissões. O Poeta teve consciência da magnitude e das dificuldades desta parte da sua narrativa épica – «matéria é de coturno, e não de soco», ou seja, é matéria que requer um estilo elevado e não um estilo baixo ou vulgar, como sublinha, utilizando uma expressão intertextualmente procedente de Petrarca (*Trionfo d'Amore*, IV, 88) – e por isso formula uma segunda *invocatio* a Calíope, à «minha Calíope», musa tutelar dos poetas épicos. Esta *invocatio* está impregnada de melancolia dramática, porque Camões sente que está a chegar ao Outono da vida e que a fortuna e os desgostos lhe arrefecem o engenho, lhe fazem perder o gosto da escrita e o conduzem ao rio do esquecimento e do «eterno sono».

A narrativa da Ninfa, evocando heróis como Duarte Pacheco Pereira, D. Francisco de Almeida, D. Lourenço de Almeida, Afonso de Albuquerque, Lopo Soares de Albergaria e outros vice-reis, capitães e cavaleiros, é uma crónica exaltada de heroísmo bélico que representa, como nenhum outro episódio ou qualquer outra parte de *Os Lusíadas*, a dureza, a violência e a ferocidade da guerra, uma guerra santa, como Camões acentua com palavras inequívocas. A dimensão ética não deixa de estar presente, porém, nesta crónica de heroísmo bélico, embora se trate de uma consciência ética que traduz a condição social e o estatuto militar dos cavaleiros. A estância 24 expõe com clareza a ética heróico-cavaleiresca que Camões advoga: os reis, acomodados na brandura do estado de coisas e lisonjeados e enganados por aduladores, não concedem, como deviam, os prémios e as honras a Ájax,

símbolo do valor e da coragem militares, mas sim a Ulisses, símbolo da eloquência astuciosa («dão os prémios, de Aiace merecidos,/à língua vã de Ulisses, fraudulenta»).

Aquela estância formula o princípio doutrinário que justifica a severa e corajosa reprovação da atitude iníqua de D. Manuel para com Duarte Pacheco Pereira, o «Aquiles Lusitano», que passou os últimos anos da vida em penosa situação social e económica. Semelhante preocupação ética se manifesta nas estâncias 45 e seguintes, nas quais censura o rigorismo justiceiro e cruel de Afonso de Albuquerque, que mandou enforcar um soldado, de seu nome Rui Dias, por manter relações sexuais com uma jovem moura. Camões defende o condenado, invocando a fraqueza da carne e a força do amor, mas a sua censura ao «terribil» Albuquerque envolve um preconceito de género e de raça: o soldado tinha como atenuante o facto de ter mantido relações sexuais com uma «escrava vil, lasciva e escura».

Concluída a narrativa profética da Ninfa e terminado o banquete, Tétis culmina a glorificação dos nautas lusitanos ao anunciar a Vasco da Gama e aos seus companheiros que a «Sapiência Suprema», isto é, Deus, lhes concedia o singular favor de poderem ver com «olhos corporais» os segredos da «grande máquina do Mundo», de modo a contemplarem o que «a vã ciência/ 7dos errados e míseros mortais» não podia ver. Simbolicamente, Tétis, Vasco da Gama e os nautas lusos subiram um monte coberto de mato «árduo, difícil, duro a humano trato» – a ascensão neste terreno inóspito é uma alegoria do esforço e do trabalho necessários para alcançar o conhecimento – e no cume do monte, onde o mato espesso dava lugar a um chão esplendente de esmeraldas e rubis, contemplaram um globo translúcido que representava um «transunto», isto é, uma cópia ou imagem da «grande máquina do Mundo», descrita segundo o sistema geocêntrico de Ptolomeu. Na sua longa exposição, Tétis descreve e mostra – são reiterativas no seu discurso formas verbais como «olha», «vês», «vê» –, além dos espaços celestes, as diversas regiões do mundo, desde a África e a Índia até ao Japão e ao Brasil, onde decorrerão «os futuros feitos» lusitanos, engrandecendo o reino e difundindo a fé de Cristo.

Ao mostrar ao seu auditório o reino de Narsinga, Tétis evoca a ação envangelizadora, os milagres e o martírio de S. Tomé, o apóstolo que, segundo o Evangelho de S.João, só acreditou na ressurreição de Jesus após ter tocado com a mão o corpo chagado do Senhor. A relevância concedida por Camões ao episódio de S. Tomé, que ocupa as estâncias 108 a 118 do Canto X, explica-se pelo significado histórico da existência de comunidades cristãs na Índia, que a tradição atribuía à ação evangelizadora de S.Tomé, da qual os Portugueses eram prosseguidores, pelo exemplo de fé ardente, capaz de mover montanhas, representado pelo Santo a quem Cristo censurara o ceticismo, e sobretudo pelo contraste, veementemente sublinhado na estância 119, entre a missionação do Santo, que pagou com a vida o seu ardor apostólico, e o comodismo do clero em geral que não saía do reino a fim de pregar, em terras do Oriente, «a santa fé».

As derradeiras palavras de Tétis retomam o tema originário e nuclear do episódio da «Ilha dos Amores»: a união amorosa das ninfas e dos navegadores. Graças ao seu heroísmo, aos seus trabalhos e sacrifícios, os «segundos Argonautas» mereceram as ninfas como «eternas esposas» e embarcaram para a pátria amada levando «a companhia desejada/das Ninfas, que hão-de ter eternamente».

4.5. Redenção, messianismo político e sebastianismo ortodoxo em Frei Sebastião de Paiva

Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis

O teólogo trinitário Sebastião de Paiva legou-nos um dos repertórios mais completos do sebastianismo ortodoxo em Portugal e do seu milenarismo político. A obra *Tratado da Quinta Monarquia e Felicidades de Portugal* composta em 1641 não esconde o objeto da sua devoção ou o objetivo da sua escrita. O texto é dedicado «Ao Príncipe Encoberto, primeiro Imperador da 5.ª Monarquia». E logo na primeira *Apóstrofe* o autor afirma que «falta em muitos (desejado senhor sempre bem vindo) a esperança de haverdes de chegar, pelo muito que tarda a vossa vinda. Acomodam-se mais aos sucessores presentes que à fé devida ao seu Libertador (…). Vendo em tanta parte os vaticínios cumpridos, e em acontecimentos mais que acreditados, nos que de vossa Real pessoa falam se fazem desentendidos, ou lisonjeando o presente muito contra seu verdadeiro sentido os explicam».

Portanto, Sebastião de Paiva é um sebastianista ortodoxo, que chocado com a consagração de D. João IV não apenas como rei, o que parece aceitar, mas ainda como o prometido Encoberto, se encarrega, mobilizando todos os recursos da sua vasta erudição messianista, de denunciar as tentativas «heréticas» de acomodar a tradição sebástica ao novo senhor do trono português. Para ele é claro que este esforço só pode ser filho de interesses pessoais. E sente caber-lhe a ele a defesa da pureza da fé no rei salvador D. Sebastião. Só os sebastianistas ortodoxos, os quais, como afirma, «quanto menos notícia têm de vossa vinda, tanto com mais firmeza em sua fidelidade perseveram», lhe merecem o qualificativo de «verdadeiros portugueses»[702].

A passagem que pensamos melhor comprovar o que temos vindo a afirmar, situa-se no coração do texto, como comentário ao *Portugal Restaurado* de Gregório de Almeida em que este intenta, segundo Sebastião de Paiva,

[702] Cf. Sebastião de Paiva, *O Tratado da Quinta Monarquia*, fls. 4-7 (apóstrofe), Coordenação de José Eduardo Franco, Prefácio de Arnaldo Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, transcrição e notas de José Eduardo Franco, Bruno Cardoso Reis, Manuel Gandra, Cristina Costa Gomes, Lisboa, INCM, 2006.

«levado pela lisonja», mostrar que as profecias de Bandarra se aplicam a D. João IV, «nosso senhor», o que lhe merece o seguinte comentário: «desencaixando-os com tão infeliz sucesso de seus próprios lugares (…) mais com violência nascida do desejo de aplaudir do que convencido da verdade»[703].

Não podem, portanto, restar dúvidas quanto à propriedade de se aplicar a Sebastião de Paiva e ao texto por ele escrito o qualificativo de ortodoxo no seu sebastianismo. Nem ainda quanto ao que isso implica de completo predomínio de uma visão integrista, maniqueísta e messiânica num texto profundamente militante e apologético que visa salvar a integridade da crença sebástica, do que Paiva vê como interesseira perversão em simples fé nacionalista. Não se trata, neste sebastianismo, de acreditar na libertação de Portugal, mas de todo o Mundo. Não se trata de esperar uma restauração da monarquia sob um rei nacional residente em Lisboa, mas sim da Monarquia Universal prometida na Bíblia e na tradição clássica como prelúdio de felicidades sem fim.

Em termos genéricos pode, efetivamente, caracterizar-se a obra, como o faz Manuel Gandra, acentuando precisamente a sua ortodoxia sebástica num contexto de contestação à nova dinastia de Bragança, assim como a sua «estrénua erudição». Este é sem dúvida o adjetivo que mais, e desde há muito, surge associado ao *Tratado da Quinta Monarquia*, o qual, provavelmente muito teria agradado ao seu criador.

De facto, como refere também o citado autor, ela é a sua caraterística mais qualificada. O estilo da escrita não tem o brilho, nem a originalidade a que nos habitou Vieira[704]. As citações acumuladas em defesa de cada argumento são em tão grande número que com segurança se pode afirmar que constituem a maior quantidade do texto que a nós chegou. No entanto, não se trata de uma simples miscelânea de variados escritos proféticos ou simplesmente sebásticos[705]. Há no *Tratado da Quinta Monarquia* um apreciável esforço hermenêutico. Ele começa desde logo pela tradução das inúmeras passagens em latim, o que em si mesmo tem muito de interpretação. E sobretudo as referidas citações não surgem ininterruptamente, mas antes conscientemente organizadas no sentido de demonstrarem o valor e cabimento dos aspetos da crença sebástica que Sebastião de Paiva se propõe defender no capítulo em que a integrou. Talvez a melhor designação sintética seja a de uma enciclopédia polémica do sebastianismo. Nela têm entrada todas as correntes representativas do messianismo no Ocidente, desde que tal surja como útil à defesa do Encoberto como sendo D. Sebastião, e à sua apresentação como a figura chave que irá propiciar a concretização do prometido paraíso terreal.

---

[703] *Ibidem*, fl. 73v.

[704] Cf. Padre António Vieira, *Obra Completa*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Tomo III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.

[705] Cf. Manuel Gandra, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e esperança sebástica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999.

Em suma, não se trata de um eruditismo barato, mas antes de uma afirmação da valia intelectual de uma corrente que o autor sabia ser desconsiderada: «se muitos não percebem, outros totalmente o julgam disparate, sendo verdade infalível»[706].

O regresso de D. Sebastião não é para Paiva uma vaga esperança, mas um dado concreto. O trinitário adere ardentemente à ideia de que o Príncipe Desejado tinha ressurgido sob a guisa de *Cavaleiro da Cruz* em Veneza no ano de 1598. O que remete para a complexa questão dos falsos D. Sebastião. Em todo caso a fé de Paiva no «D. Sebastião de Veneza», essa pode ser dada como inabalável.

O jesuíta Padre António Vieira é certamente o mais conhecido e significativo representante da corrente – que Paiva vai combater com ardor neste texto – que pretende fazer a apologética da Restauração como concretização das profecias em torno do Encoberto, identificado com D. João IV ou com os seus sucessores.

Sebastião de Paiva constitui, do nosso ponto de vista, uma referência importante também porque no contexto do Portugal da Restauração ele surge como uma referência alternativa ao mais bem conhecido António Vieira.

Parece-nos fundamental para traçar com rigor a história deste período, o tas às do famosíssimo jesuíta, o qual se tornou hoje em dia como que um sinónimo do que era ser sebastianista na época. O desmistificar desta noção, que é um dos objetivos da publicação do presente texto, parece-nos importante para perceber a própria figura de António Vieira, que terá sempre de ser compreendida e devidamente enquadrada no contexto do seu tempo. Não questionamos que Vieira leva sobre Paiva vantagem em termos de estilo de escrita e capacidade argumentativa. Sem dúvida que este facto contribui para a perenidade de Vieira na nossa tradição cultural. Mas o jesuíta e pregador régio levou sobre o trinitário ainda outra vantagem fundamental: Vieira esteve do lado do poder após 1640, enquanto Paiva resistiu à consagração, sob roupagem sebástica, da nova dinastia.

Efetivamente, uma comparação da obra de Sebastião de Paiva com a de António Vieira mostra dois contrastes fundamentais. Em primeiro lugar, precisamente o facto de Paiva procurar fundamentar, com extrema erudição no contexto da consolidação do poder do novo rei nacional, D. João IV, a manutenção de uma esperança messiânica no regresso do rei perdido em Alcáçer-Quibir, resistindo portanto à identificação do Encoberto com o novo senhor do trono português. Por seu lado, António Vieira será dos mais brilhantes e eruditos apologetas da identificação do rei prometido por Bandarra e outros «profetas» nacionalistas portugueses com a cabeça da Casa de Bragança. Para Paiva, Vieira seria, portanto, um dos traidores à ortodoxia sebastianista, que, por puro interesse, se teria prestado a argumentar

[706] Cf. Sebastião de Paiva, *O Tratado da Quinta Monarquia*, fl. 8.

pela identificação do Desejado com D. João IV. Claro está que esta divisão completamente maniqueísta (e profundamente nacionalista) de Paiva entre verdadeiros e falsos portugueses, entre puros e vendidos, é altamente contestável, como as tribulações futuras na relação de Vieira com o poder estabelecido demonstram.

Todavia, o que é claro também, é que o sucesso de Vieira como pregador ou o facto de os seus sermões terem sido publicados, ou de terem surgido no prelo obras, em abundância, como a *Restauração de Portugal,* de Gregório de Almeida, não pode ser separado da importância que o novo poder lhes atribuía como parte de uma estratégia de propaganda visando firmar a sua legitimidade. É, sem dúvida, significativo que precisamente no mesmo ano de 1641 tenha surgido impressa esta última obra, enquanto a de Sebastião de Paiva se mantém na relativa obscuridade do manuscrito. Algo de semelhante se pode apontar relativamente ao início do domínio filipino, no que respeita às obras, que também permaneceram inéditas de Fernando de Oliveira e Duarte Nunes de Leão.

Cabe ainda anotar a importância que adquiriu precisamente a questão sebástica neste contexto de procura de consolidação da nova dinastia brigantina. Não foi apenas em termos do direito, ou da doutrina católica que se procurou legitimar o novo estado de coisas, mas também em termos da tradição profética sebastianista que se tornara tão importante na militância nacionalista portuguesa anti-filipina, reencaminhando-a. O que reflete a força que na Restauração esta corrente tinha adquirido a nível nacional, de que fenómenos como a veneração de um retrato de Bandarra na Sé de Lisboa e a construção de um sumptuoso túmulo em Trancoso, logo após o triunfo da insurreição antiespanhola, são sinais. Neste aspeto, a obra de Sebastião de Paiva dá-nos um testemunho-chave relativamente à resistência que essa investida joanista encontrou.

Um segundo ponto de confrontação entre Vieira e Paiva diz respeito ao perfil do messianismo que ambos partilham. Se Vieira assume, por vezes, uma postura cruzadística apostada na destruição do Islão, no entanto, isso situa-se num quadro em que a valorização dos Descobrimentos como passo indispensável para a unificação do mundo sob Cristo tem igual ou maior força. Quanto a Sebastião de Paiva é claramente dominante, como motivo sempre recorrente, o tema da cruzada para recuperar Jerusalém e sobretudo eliminar o inimigo diabólico que é a «seita de Mafoma», com os Descobrimentos ausentes do seu discurso. Não será assim exagerado colocá-lo do lado dos que relativizavam o sucesso da expansão para Oriente e para a América do Sul, e punham toda a ênfase no direcionar o seu prosseguimento para a continuação da reconquista no Norte de África e depois no combate ao Turco, como forma de fazer o caminho até Jerusalém e destruir o Islão, passos indispensáveis para a inauguração do Quinto Império com as felicidades que este prometia. O papel histórico de D. Sebastião fazia dos seus seguidores naturais adeptos desta corrente.

Não é irrelevante, deste ponto de vista, ter em consideração a congregação religiosa a que Sebastião de Paiva pertenceu, e em cuja casa de Lisboa residiu durante toda a sua vida adulta – em oposição à variada experiência diplomática e missionária de António Vieira –, qual era a Ordem da Santíssima Trindade, Redenção dos Cativos (Trinitários). Esta congregação tinha como particular carisma, como o seu nome mesmo indica, a atividade, extremamente importante no contexto pós-Alcáçer-Quibir, de resgate dos cativos cristãos em terras da Moirama. Se se poderia esperar *a priori* que desse contacto resultasse alguma proximidade e empatia humana com esse Outro por excelência que era o muçulmano, a verdade é que pelo menos no caso de Paiva ela parece ter favorecido apenas a absorção de uma mentalidade extremamente hostil ao inimigo histórico da Cristandade, envolta numa esperança messiânica de que as desgraças que este trazia aos cristãos, e que os seus companheiros acompanhavam de perto, tivesse fim próximo. O peso deste elemento de reconquista e cruzada mostra até que ponto é preciso ter em consideração a resistência de tradições e mentalidades herdadas da Idade Média e até de períodos anteriores (messianismo imperial) na consideração destes fenómenos situados já em pleno século XVII. E, sem dúvida, é essencial para explicar a ausência no *Tratado da Quinta Monarquia*, *a priori* inesperada, da valorização dos Descobrimentos como indicação da alta missão a que Portugal estava destinado, o que, mesmo tendo em conta a hipótese de que o autor a considerasse uma realidade de tal modo presente que seria por todos subentendida, não deixa de o diferenciar de outros autores promotores de um portuguesismo messiânico que enfatizam enormemente o sentido providencial desta investida portuguesa por todo o mundo.

O facto de Sebastião de Paiva ter alcançado no seio da congregação dos Trinitários proeminência intelectual, desempenhando à época da redação da obra em análise a função de Professor de Teologia na mesma, constitui, por sua vez, a explicação mais provável para a facilidade e rapidez com que terá procedido à elaboração deste *Tratado*, simultaneamente de tão grande carga erudita e tão voltado para as questões da imediata pós-Restauração. Já que lhe teria permitido mobilizar todos os recursos humanos e bibliográficos de que os Trinitários disporiam. E ajudará também a explicar a imunidade com que se aventurou nestas inconveniências para com os novos senhores do país. Em todo o caso, é evidente que o seu estatuto entre os seus confrades não diminuiu com este passo arriscado, já que dez anos depois será elevado à prestigiada posição de Pregador Geral da Ordem dos Trinitários.

Convém ainda recordar um ponto em que não só Vieira se virá a distinguir de Sebastião de Paiva, como ainda em que é marcada a originalidade deste último. Trata-se da já anteriormente referida, mas importante questão da sucessão dos Impérios, sobre a qual, em oposição à doutrina tradicional, Paiva afirma essencialmente que o Quarto Império será não o Romano (aliás, na sua encarnação germânica, não mais do que sombra do que havia sido),

mas sim o Turco. E será então o fim deste último, e não daquele – que, de qualquer forma advinha próximo – a assinalar o início da Quinta e Última Monarquia. Este último termo, aliás de acordo com a tradição medieval a este respeito – v. Dante –, é concebido como significando a soberania de um único imperador ou monarca sobre o conjunto da orbe, que daria assim verdadeiro sentido à etimologia da palavra: poder de um só.

No entanto, e ainda mais importante para Paiva no *Tratado da Quinta Monarquia,* é relevar que este novo estádio na história da humanidade, que D. Sebastião fundará, mais que ser a Quinta na ordem de sucessão dos impérios, será Última, e como tal distinta de todas as anteriores, pois sendo ainda humana será já substancialmente divina, enquanto que as anteriores sendo também divinas – *Deus é a fonte de todo o poder* – eram substancialmente humanas. Ou seja, com a apologia do Quinto Império o sebastianista Sebastião de Paiva adere a uma promessa messiânica de salvação terreal antecipando a última salvação celeste e espiritual. Uma promessa que é concebida em termos essencialmente Joaquimistas.

De facto, a obra de Paiva é um dos testemunhos mais importantes da influência da teologia da história de Joaquim de Flora a nível erudito em Portugal. O essencial do perfil traçado por Sebastião de Paiva do que será a Quinta Monarquia, que ele crê firmemente estar destinada ao «desejado» e «sempre bem-vindo» Senhor D. Sebastião, é de índole joaquimita. É uma síntese bem representativa dos tópicos fundamentais da doutrina da Idade do Espírito elaborada pelo religioso calabrês quanto à importância da reformação da Igreja para a evolução de toda a sociedade cristã no sentido de uma perfeição evangélica, de uma santidade universal. Esta é concebida de acordo com o ideal da vida monástica e com a profetizada colaboração do *novus dux* com o papa angélico para concretizar o projeto de pacificação universal. Ainda que Paiva tenha o cuidado de se manter numa linha ortodoxamente cristocêntrica e não destacadamente pneumocêntrica, evitando as acusações de heresia derivada da separação da missão histórica de cada uma das pessoas da Trindade – que tradicionalmente acentuava a superioridade do Espírito Santo – que poria em causa a própria unidade desta última.

Esta influência pode detetar-se também na teologia nacional e nacionalista de Paiva relativa aos principais atores históricos humanos que irão protagonizar o advento dessa nova Idade, Portugal e D. Sebastião, a qual é dominada pelo tema de que o poder de Deus se manifesta fazendo grande do pequeno, poderoso do desafortunado. Aqui a leitura joaquimita e mendicante da tradição bíblica é claramente dominante. De facto, a melhor prova, sempre enfatizada por Paiva deste destino salvador de ambas as entidades eram as tribulações porque Portugal passou sob ocupação espanhola, e porque D. Sebastião vinha passando, derrotado em Alcáçer-Quibir, fugido e errante depois, ermita ascético e prisioneiro condenado às galés, por fim. No «concurso» para novo povo eleito, os portugueses levavam a palma precisamente

pelos sofrimentos – qual novo cativeiro da Babilónia – a que vinham sendo sujeitos. Este paradoxo de uma nacionalidade ainda recém refeita do perigo de desaparecimento ou completa subalternização no quadro da monarquia hispânica dos Habsburgos, que já se afoitava a um prometido Império Universal parece-nos, efetivamente, conformar-se com grande propriedade a interpretação que deste fenómeno do sebastianismo faz Eduardo Lourenço. Este ensaísta vê nele sobretudo uma sobrecompensação pelo forte e justificado sentimento de fragilidade e constante ameaça do pequeno Estado Português concretizada em 20 anos de guerra descontínua, mas dramática, com a ainda poderosa monarquia hispânica, antes de se conquistar a definitiva aceitação da independência[707].

Para Sebastião de Paiva, como referimos, D. Sebastião não estaria para aparecer vindo não se sabe de onde. Ele havia já aparecido em Veneza no início do século XVII, tendo depois padecido as galés e a reclusão pelos vingativos espanhóis que viam nele o risco de perderem o Reino de Portugal. Admite mesmo que esta personagem tivesse morrido no cativeiro, mas considera que tendo ressurgido rodeado de sinais astrológicos e milagrosos de que a escolha divina sobre ele recaía, não seria a Deus difícil devolvê-lo à vida, se assim fora necessário, para levar a cabo tão alta missão no momento predestinado. É particularmente visível o seu acentuadíssimo providencialismo na argumentação usada por Paiva no sentido da acreditação deste suposto D. Sebastião, que não é uma presença abstrata de Deus, qual mão invisível, mas se manifesta e torna inteligível por múltiplos sinais maravilhosos, seja da astrologia aos mais variados prodígios, cuja coincidência cabe aos homens sagrados assinalar e interpretar. Assim sucedeu em torno do ano do aparecimento do dito Cavaleiro da Cruz/D. Sebastião em Veneza.

Este providencialismo traduz-se ainda noutro traço essencial de Sebastião de Paiva e do Sebastianismo em geral que cabe assinalar. A força desta crença na ação determinante da Providência Divina na história humana leva a que os sebastianistas não se empenhem numa ação política concreta no sentido de modificar a ordem estabelecida como sucedeu com outras correntes messiânicas. O próprio acatamento de D. João IV como novo soberano português não parece merecer dúvidas a Sebastião de Paiva, ainda que expressá-lo abertamente fosse com certeza bem mais arriscado do que recusar liminarmente a sua identificação com o Encoberto. De facto, ele espera da Providência o necessário à vinda de D. Sebastião para uma missão bem maior do que a simples reconquista da independência. Não cabe grande dúvida de que encara o novo estado de coisas, fruto da Restauração, como provisório. Todavia, não será ele mas Deus e o seu Vigário que o virão alterar. Não cabe também grande dúvida de que não concebe o direito da nova dinastia ao

[707] Cf. Lourenço, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do destino português*, s. l., Círculo de Leitores, 1988.

trono como, no máximo, algo mais do que um superior direito ao exercício da regência relativamente aos Habsburgos espanhóis, para além disso culpados, do ponto de vista de Paiva de criminosa e consciente deslealdade contra o seu parente e legítimo rei D. Sebastião aprisionado por eles depois de se ter apresentado em Veneza. Em todo o caso este lado passivo da esperança escatológica do sebastianismo ortodoxo é um elemento explicativo importante do facto de o novo poder estabelecido não o ter reprimido pela força, mas procurado captar por outros meios.

O sebastianismo de Sebastião de Paiva pode, assim, ser caracterizado como militante, ortodoxo e integral. Um dado fundamental para perceber esta obra é, sem dúvida, ver nela uma tentativa de dar crédito intelectual e doutrinal a esta corrente de sebastianismo estrito, de que o próprio Paiva nos dá o testemunho de que restavam então já poucos, de forma a permitir-lhe resistir à investida do poder brigantino no sentido de a converter e mobilizar para a luta concreta pela independência.

É impossível estimar com rigor o peso que esta obra teve no seio do sebastianismo. O que se pode asseverar é que um núcleo de fiéis ortodoxos resistiu converter-se à ideia de um Desejado brigantino e manteve a sua identidade, prontos a assomar com renovada visibilidade e apelo mais amplo em momentos de crise, pelo menos até ao início do século XIX, quando as invasões francesas vão fazer vir ao de cima o sebastianismo pela última vez como um movimento popular importante. Parece provável, a par disto, que o *Tratado da Quinta Monarquia* tenha funcionado, graças ao vasto arsenal intelectual que mobilizou em apoio das suas teses, nos meios restritos mas significativos que a ele tiveram acesso (tratando-se ou não de crentes sebásticos), como uma espécie de prestigiado dicionário de autores proféticos nacionais e estrangeiros – daí a sua recorrente (e justificada) fama de erudição.

4.6. A Providência divina da Redenção e a visão humana da Profecia na obra do Padre António Vieira: o Juízo Final como condição da salvação eterna do Paraíso e da condenação eterna do inferno[708]

Samuel Dimas

4.6.1. A providência divina da salvação eterna e a visão humana da Profecia

O Padre António Vieira usa a metáfora do jogo, num dos sermões dedicados a São Francisco Xavier, para evidenciar que não está nas mãos do homem decidir as cartas com que se fixa o destino histórico, mas simplesmente fazer bom ou mau uso da fortuna que lhe toca[709]:

> Todas as grandes mudanças de estados que se vêem, e têm visto neste mundo, sempre vário e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder que o governa: *Ludit in humanis Divina potentia rebus*. O mesmo braço deste poder, que é o Filho unigénito de Deus, o disse, revelando a ordem dos sucessos humanos, que desde o princípio sem princípio da eternidade estão dispostos e decretados nos segredos da Providência Divina, para saírem e se manifestarem a seu tempo: *Cume o eram cuncta componens, ludens in orbe terrarum*.[710]

Na perspetiva de António Vieira, neste teatro do mundo, cuja função essencial da Humanidade é admirar o espetáculo que vai sendo manifestado, esse papel de figurante – ainda assim, participativo no desenvolvimento do drama – acaba por ter algum relevo em certos povos e indivíduos, tal como

---

[708] Texto desenvolvido a partir da comunicação de Samuel Dimas «O mistério do Dia do Juízo universal na Escatologia do Pe. António Vieira», in *Congresso Internacional do IV Centenário do Nascimento do Padre António Vieira: 1608-2008 – VER, OUVIR, FALAR: O GRANDE TEATRO DO MUNDO*, Lisboa (20 de Novembro de 2008). A investigação teve as seguintes publicações: *Idem*, «A Configuração Mítica do Real no Pensamento Escatológico do Padre António Vieira», in *Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana*, Feira de Santana, Brasil, vol. 2, n.º 20 (Julho/Dezembro de 2008), pp. 71-102; *Idem*, «Salvação e condenação eternas no pensamento escatológico do Padre António Vieira», in *Itinerarium, Revista Quadrimestral de Cultura*, Lisboa, Ano LVIII – n.º 201 (Janeiro-Abril de 2012), pp. 142-157. Todos os trabalhos foram reunidos no volume: *Idem, Regresso ao Paraíso: Estudos sobre a redenção do Mundo*, Lisboa, UCEditora, 2014.

[709] Cf. António Vieira, «Sermão Quinto – Jogo», in *Sermões*, Lello & Irmão, 1959, vol. V, tomo XIII, p. 279.

[710] *Ibidem*, p. 269.

aconteceu no passado com a função messiânica de Israel e tal como acontecerá nos tempos modernos com Portugal, não por mérito próprio mas por eleição da Providência em função da realização do seu plano.

Neste sentido e de forma paradoxal, António Vieira, sentindo necessidade de conciliar o determinismo da ordem providencial com a liberdade humana, acaba por procurar admitir que o facto de não caber ao homem decidir o plano geral e essencial do seu futuro pessoal e social no mundo, cujo sentido integral transcende a realidade temporal – porque o governo da história e da eternidade está entregue à ação providencial divina –, não quer dizer que ele não tenha iniciativa, livre arbítrio e responsabilidade no plano particular e circunstancial da vida terrena, na medida em que o Império espiritual de Cristo, por supremo e universal que seja, só tem poder indireto sobre as coisas e ações temporais enquanto estas se ordenam ao fim espiritual, não podendo interferir absolutamente sobre o arbítrio das pessoas sem o seu consentimento[711].

Mas qual o critério para poder identificar quais são os acontecimentos que são determinados pela Providência divina, aqueles que resultam apenas do arbítrio humano e aqueles que resultam da colaboração entre os dois? Como compreender a compatibilidade entre a omnicompreensão de Deus – tal como admite Vieira ao referir que a profecia não é mais que a revelação divina de futuros condicionados e contingentes –[712] e a liberdade humana, que através desse súbito entrever do destino pessoal e social fica posta em causa? E se entendermos por futuros contingentes – à maneira daquilo que foi proposto por Pedro da Fonseca – apenas aqueles que, embora não antecipáveis pelo humano conhecimento, dependem da vontade humana, como situar em Vieira as revelações divinas acerca dos *incondicionados* e verdadeiros acontecimentos futuros, como a realidade apocalíptica do fim dos Tempos e a Ressurreição universal do Dia do Juízo final que pertencem ao plano da Providência e só dependem de decreto divino, não estando sujeitos ao arbítrio humano?

Assumindo a noção de profecia de São Tomás de Aquino, segundo a qual o profeta é aquele que vê aparecer o que ainda está longe713, António Vieira vai adotar a posição escolástica de que através da *ciência da visão* dada pela intuição profética se pode compreender tudo o que depende dos desígnios divinos. Como refere Manuel Cândido Pimentel, ligando os futuros contingentes à promessa do Império de Cristo[714] – cuja concretização não está ape-

[711] Cf. *idem, História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 348.

[712] Cf. *idem, Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, edições Cotovia, 1994, p. 31. De acordo com o Pe. António Vieira «Dos futuros condicionais e contingentes, ninguém é sabedor senão Deus e seus profetas.» (*Idem*, «Sermão da Primeira Oitava da Páscoa [II]», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 243.)

[713] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 1

[714] Cf. «Já dissemos que os futuros livres ou contingentes (qual é o Império que prometemos) só são manifestos a Deus e a quem os quer revelar.» (António Vieira, *História do Futuro*, p. 243.)

nas dependente da vontade humana mas está inscrita no plano determinado por Deus e, por isso, não pode deixar de acontecer –, o Padre jesuíta acaba por «radicar a doutrina dos contingentes numa ordem de necessidade»[715]. Em nenhuma das suas obras nos aparece a instauração do Reino de Deus ou Império de Cristo no Mundo, dependente da ação exclusiva dos homens, não sendo pois apenas um *futuro condicionado*, cujo sucesso dependa da liberdade humana, mas constituindo-se como uma realidade que pertence ao plano da ciência dos verdadeiros factos futuros que «não atende à inteligibilidade do mundo por causas eficientes, que servem a história do passado e a do presente, mas por causas finais»[716].

Daqui se pode depreender que a realidade configurada pelo pensamento escatológico de Vieira encerra a confluência entre um plano contingente, que resulta da colaboração entre o arbítrio humano e a Graça divina e que está circunscrito ao curso temporal, e um plano necessário e incondicionado, que resulta do determinado pela Providência no sentido de conduzir a Humanidade à concretização da conversão e salvação universal, tal como foi pré-estabelecido desde toda a eternidade, plano este que não se restringe à Histórica, mas que se situa no âmbito mas vasto da realidade trans-histórica e eterna. Em rigor, parece que esta confluência entre os dois planos acaba por ser uma mítica subordinação da ordem natural e humana da realidade histórica à regência da ordem sobrenatural da Providência divina, não só em termos teleológicos de recapitulação ou destino final do sentido do Universo, mas também, e sobretudo, em termos de realização das circunstâncias históricas.

Isso é assim, na medida em que, embora considere que Deus não pode interferir absolutamente sobre o arbítrio das pessoas sem a sua adesão, a configuração do real estabelecida pelo seu pensamento escatológico não admite que qualquer acontecimento histórico seja fruto do acaso ou da pura deliberação humana e não esteja predeterminado pelo mais vasto plano salvífico de Deus. Mas por outro lado, tratando-se de um plano que, em concordância com a doutrina cristã ortodoxa, afirma a condenação eterna como resultado da livre opção de recusa da fé e da conversão, como admitir a conciliação entre a determinação providencial da ação de Deus, que é eterno Bem e Amor, e a determinação de um fim que também é eterno Mal e Inferno? Julgamos que esta aporia ficou por resolver.

---

[715] Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*, São Paulo, Ideais & Letras, 2008, p. 74.

[716] *Ibidem*, p. 73. Na perspetiva de Manuel Cândido Pimentel, «Quando Vieira liga a promessa do Império aos futuros livres ou contingentes, não diz ser contingente o sucesso de sua instauração, mas contingentes as circunstâncias, os destinos e caminhos do mundo para ele. Em si, o sucesso profetizado do Império é um necessário, sobre o que há decreto divino, mas são contingentes os possíveis que para ele nos encaminham.» (*Ibidem*, p. 77.)

A ação providencial da gratuita graça divina de Cristo[717] torna o homem capaz de realizar a sua Vontade e de atingir a salvação eterna pelos Seus méritos, porque tal como ficou definido no Concílio de Trento é impossível praticar atos salvíficos sem o auxílio da Graça, a qual não destrói o livre arbítrio, mas assiste-o para a liberdade do bem. Assim, sob a ação da Graça, num percurso ascensional de adesão da inteligência à bondade, verdade e beleza divinas, seria possível ao espírito humano, não só aceder à glória e plenitude do Ser, captando a sua epifania através da intuição profética e a linguagem mito-poética, mas também, através dessa inteligente e cordial unificação na misericórdia celeste do mandamento novo[718], participar na doação divina da Vida até à universal conversão[719].

Vencendo a enfermidade do pecado[720], esse estado futuro da Humanidade, proporcionado pelo triunfo definitivo da Graça, constitui a misteriosa consumação do reino de Cristo na Terra, num desígnio teleológico cujos contornos não deixarão de encerrar um caráter insondável e misterioso, porque na Terra o conhecimento de Deus e dos seus desígnios dá-se pela visão noturna da escuta e da verdade da fé, que a poesia e a analogia enunciam, e não pela clarividência da certeza do olhar positivo, que a razão lógica e científica evidenciam. A crença e a fé entregues a si mesmas facilmente divergem para formas obscuras de superstição e magia e, por isso, embora nem sempre o tenha conseguido, emergindo quase sempre uma clara predominância da experiência afetiva e da linguagem mítica do real, António Vieira, na sequência dos grandes doutores da Igreja St.º Agostinho e São Tomás, também não deixou de procurar conciliar a atividade racional com a adesão da fé, num discurso que, sendo resultado da elaboração ou fabricação argumentativa da razão, assentava na relação cognitiva com o divino por meio da interpretação

---

[717] Ação salvífica do género humano que teve a sua centralidade escatológica no momento da Paixão e Morte de Cristo. Cf. António Vieira, «Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma», in *Sermões*, edição crítica, direção científica de Arnaldo do Espírito Santo, vol. I, Lisboa, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 190-191.

[718] António Vieira refere-se ao «mandato» ou «mandamento novo» ordenado por Cristo aos discípulos na Última Ceia – «Dou-vos um mandamento novo; amai-vos uns aos outros como eu vos amei» (Jo 13, 24) –, como acção essencial para redimir o mundo e atingir a perfeição, reafirmando que o seu apartar-se dos homens é pelo muito amor que lhes tem: «[…] entregando-Se, deixou por amor dos homens a liberdade; padecendo afrontas, deixou por amor dos homens a honra; morrendo, deixou por amor dos homens a vida; sacramentando-Se, deixou por amor dos homens a Si mesmo […]» (*Idem*, «Sermão do Mandato», in *Sermões*, INCM, vol. I, p. 464.)

[719] O padre jesuíta considera que também os sermões têm uma função importante neste processo de conversão da Humanidade, para que o homem entre dentro de si e se reconheça na sua essencialidade como criatura e imagem de Deus: «Para uma alma se converter por meio de um Sermão, há-de haver três concursos: há-de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há-de concorrer Deus com a graça, alumiando.» (*Idem,* «Sermão da Sexagésima», in *Sermões*, INCM, vol. I, p. 29.)

[720] Cf. *idem*, «Sermão da Terceira Dominga da Quaresma», in *Sermões*, INCM, vol. I, p. 248.

da intuição profética[721], recusando sempre qualquer tipo de submissão ao domínio da razão lógica do método positivo, a qual viria a generalizar-se na Idade Científica moderna.

No reconhecimento de que Deus, fonte de toda a verdade, manifesta-se de diversas maneiras para além da revelação canónica ao longo da História pela ação do Espírito Santo[722], através de pessoas e acontecimentos do mundo físico, António Vieira afirma que essa comunicação divina, de acordo com a economia da Providência, dá-se não só entre o povo de Deus, mas também entre os gentios, não só através dos profetas canónicos, mas também através da iluminação sobrenatural de profetas como Bandarra[723].

O teólogo jesuíta apresenta as verdades das profecias canónicas como uma certeza de fé, as verdades teológicas como verdades de fé e de ciência, as verdades de certeza moral como as verdades superiores do Bem, e as verdades de conjetura e verosimilhança como verdades fundadas em razões que lhes deem probabilidade[724]. Nesse sentido, reconhece ser o tempo o meio da manifestação e desenvolvimento dessas profecias, pelo que vê no conhecimento humano um processo histórico, em constante crescimento, quer no âmbito das ciências humanas, quer no âmbito das ciências divinas. O conhecimento dos segredos de Deus faz-se pela colaboração entre as forças do entendimento criado e a vontade de Deus em querer que eles sejam descobertos e desvelados, pelo que a descoberta dos mistérios da fé só se dá quando chegar o tempo determinado pela ordem e disposição da Providência divina:

> De maneira que, nas escrituras dos profetas, há cousas de tal modo fechadas e seladas, que ninguém as pode entender nem declarar, até que chegue o tempo determinado pela Providência divina, o qual tempo determinado é o que só tem poder para romper os sigilos e abrir e fazer patentes as escrituras fechadas e declarar os mistérios futuros que nelas estavam ocultos e encerrados.[725]

De acordo com a perspetiva mítica da literatura profética ancestral, em que Vieira se reconhece ao jeito do que era comum no Renascimento, a adivinhação divina ou inteligibilidade do futuro no tempo, pela contemplação da totalidade da ordem dos seres e dos múltiplo planos da realidade, só é possível por uma iluminação divina da alma humana, numa relação mediadora que apresenta a profecia como a «luz sobrenatural das cousas que

[721] Cf. *idem, História do Futuro*, pp. 140-143.

[722] Cf. *ibidem*, p. 185.

[723] Cf. *idem*, «Carta a André Fernandes, 29 de Abril de 1659», in *Cartas*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo I, Lisboa, INCM, 1971, p. 482.

[724] Cf. *idem*, *Clavis Prophetarum*, Livro, III, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, p. 51.

[725] Cf. *idem*, *História do Futuro*, p. 155.

naturalmente nos são ocultas»[726]. Mas tal como o Pe. jesuíta faz questão em sublinhar, ao descrever os diferentes lumes necessários ao conhecimento da verdade, a comunicação revelacional de Deus, mediante esta visão profética, não é da ordem exclusiva da experiência mística em que secretamente se dá a desvelação direta do esplendor do Ser e da glória de Deus, exigindo o contributo da iniciação religiosa nos símbolos da linguagem profética e o contributo da interpretação racional. Esta necessidade da unidade entre a fé e a razão, para a adesão à verdade misteriosa do acontecimento messiânico e da consumação escatológica da existência, insere-se na preocupação da tradição teológica cristã pela condição integral do ser humano nas suas dimensões afetiva e intelectual. Isso exige a conciliação entre a linguagem simbólica e a linguagem conceptual, mas, nesse esforço, António Vieira é traído pela estrutura mítica do seu pensamento, não o permitindo aceder de forma mais consequente à hermenêutica histórico-crítica e à argumentação analógica da razão mistérica, a única que possibilita abordar a dimensão integral do Ser, sem cair na esterilidade da lógica analítica e positiva e sem ceder à tentação do imobilismo fideísta e do imanentismo gnóstico.

À semelhança da estrutura hermenêutica do ato da razão profética que, ao contar as histórias de redenção das almas por diversas formas de mediação divina, se manifesta de forma mítica numa linguagem onírica e alegórica, também o ato da razão mistérica, enquanto experiência noética do Mistério ou do Sagrado oculto, tem necessidade de usar uma linguagem metafísica analógica e poética que possa dizer o fascínio e o temor desse encontro divino-humano, guardando o seu duplo sentido epifânico de desvelamento e ocultamento, no reconhecimento de que Deus habita na realidade inobjetivável da Vida Eterna. As narrativas do profetismo (con)fundem os planos divino e humano e, atribuindo a Deus a causa direta de todos os acontecimentos bons e maus do mundo, limitam-se a uma descrição das subjetivas visões interiores. De modo distinto, as descrições, explicações e compreensões das teologias mistéricas, ao evidenciarem e depurarem as formas discursivas e os processos gnósicos da experiência religiosa, centram o poder da ação mediadora atual entre a Humanidade e a Divindade na relação espiritual, remetendo para os desígnios insondáveis do Mistério a vitória absoluta sobre os absurdos do mal, do sofrimento e da morte.

De facto, todas as narrativas do profetismo bíblico escatológico, que anunciam a vinda do Messias e a glória eterna da Parusia, usam um simbolismo mítico, comum a todas a religiões da época, assente na convicção de que os deuses velam pelos homens e predizem tudo o que lhes possa acontecer: se estes se preocuparem em consultá-los, é possível que os deuses, que tudo

[726] Cf. *idem*, «Sermão Histórico e Panegírico nos anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. V, tomo XIV, p. 382.

sabem, possam evitar males maiores[727]. Mas essa formulação mítica e gnóstica do dom divino da adivinhação é atividade que no princípio estava estreitamente ligada à magia e que de acordo com a tradição vetero-testamentária, implicava a revelação do plano de Deus aos seus servos profetas (Am 3, 7) através de formas de adivinhação indutiva, como a observação da natureza, ou através de formas de adivinhação intuitiva, como os sonhos, a necromância e os oráculos[728].

Mas essa configuração mítica vai evoluir, na tradição neo-testamentária e na doutrina do Cristianismo, para uma formulação mistérica, em que a mediação entre o mundo divino e o mundo humano deixa de ser feita através de visões e audições, pelos anjos, sacerdotes e profetas, passando a ser feita única e exclusivamente através de Jesus Cristo – *o profeta dos profetas* como lhe chama Vieira –[729] e da Graça do Espírito Santo por Ele derramada no coração dos homens crentes. Neste sentido, a ação kairológica da graça divina – que tem nos instantes da Encarnação do Verbo e da Ressurreição de Jesus Cristo do mundo dos mortos, a forma mais excelsa da renovada manifestação temporal do Ser, pela revelação da sua misteriosa e criadora realidade pessoal trinitária – passará a ser entendida como uma força que só atua sobre a vida histórica dos homens ao nível espiritual da adesão inteligente e responsável.

De acordo com a configuração mistérica do real, o conhecimento e a determinação da vida integral dos homens e do seu mundo, ao nível da sua realidade corpórea constituída por matéria e espírito, estão reservados para depois da morte, no Tempo intemporal de Deus e da plena consumação da obra do Espírito na trans-histórica Glória de Deus em que toda a realidade será recapitulada. Pelo exercício da razão mítica, António Vieira pôde apresentar o Império de Cristo na Terra, evocando os arquétipos adâmicos do Paraíso Perdido[730] e gnóstico do Milenarismo[731], como resultado da colaboração entre a ação humana de conversão à Verdade e ao Bem e a ação suprema da Graça do Espírito Santo, por meio de acontecimentos extraordinários e miraculosos que se impõem mágica e abruptamente à ordem temporal. Mas pelo exercício da razão mistérica, afastamo-nos de qualquer mítico resquício de indiferenciação radical entre o plano divino e o humano ou de ação direta

---

[727] Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 26.

[728] Cf. *ibidem*, pp. 29-65.

[729] Cf. António Vieira, *Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, edições Cotovia, 1994, p. 14.

[730] Considerando que Deus na sua suma sabedoria e excelência gloriosa reservou para Si a *ciência dos futuros*, ocultando-a de Adão, António Vieira afirma que o desejo insaciável que os homens têm de saber os futuros é uma herança da árvore fatal do Paraíso e que a sua *História do Futuro* procura manifestar ao mundo esses segredos ocultos, que o entendimento, por si só não pode penetrar. Cf. *idem, História do Futuro*, pp. 41-42.

[731] Esta questão, adoptada por Vieira, de que o tempo milenar do Reino de Cristo se seguirá à vinda do Anticristo, antecedendo o dia do Juízo final, resulta da exegese literal de Apocalipse 20, 4-6.

do divino no decorrer dos acontecimentos humanos, como se fossemos marionetas nas suas mãos.

Defendendo uma efetiva autonomia do plano histórico mundano em relação ao plano eterno e transcendente da absoluta Alteridade divina, que se consubstancia no exercício do livre arbítrio e nas leis próprias da ordem natural, a linguagem mistérica, presente nos relatos da Sagrada Escritura e na doutrina institucional do horizonte escatológico, diz acerca das visões de fé e das intuições proféticas que a razão lógica e analítica não tem capacidade de nomear, mas diz a partir do olhar da Parusia que a Palavra de Cristo revela. Enquanto a linguagem mítica, ainda presente na tradição hebraica, encerra uma simultaneidade da transcendência e da imanência divinas ao acontecer dramático do mundo e uma indiferenciação entre a ordem terrena e a ordem celestial, apresentando as suas posições como verdades absolutas e imutáveis, a formulação bíblica neo-testamentária e a reflexão teológica dos Padres e Doutores da Igreja vai-se desenvolvendo no sentido de considerar o caráter evolutivo da criação e o caráter contingente do conhecimento, sujeitos a um plano divino de integral redenção, mas cuja misteriosa consumação se dá apenas numa dimensão trans-histórica, de que a ressurreição de Cristo, Deus incarnado, é prefiguração.

As realidades da Encarnação, da Ressurreição e da Parusia pertencem ao âmbito da linguagem mistérica e não ao plano da interpretação mítica, porque as noções de liberdade, autonomia, excesso, cisão, alteridade e transcendência, que esses conceitos encerram na ordenação da relação entre Deus e o Mundo, são incompatíveis com a conceção unitária e indiferenciada da experiência mítica. Ao contrário do mito que se apresenta antinómico da razão crítica e hermenêutica que está na origem da investigação científica, o mistério desenvolve-se mediante a relação de cumplicidade entre a razão e o símbolo, ampliando o mundo à excessiva realidade do trans-racional, no reconhecimento do caráter fronteiriço do ser e do conhecer.

O ambiente cultural da época em que viveu António Vieira é de crítica à metodologia escolástica por parte dos humanistas, como Lorenzo Valla e Erasmo de Roterdão, e dos teólogos reformadores, como Philipp Melanchthon, em nome de uma nova hermenêutica bíblica que reivindicava uma maior importância aos aspetos social e antropológico da linguagem, promovendo o cultivo de ciências como a gramática e a retórica, a filosofia e a teologia. São estabelecidos novos pressupostos no trabalho da hermenêutica bíblica, com a preocupação de se regressar aos textos bíblicos nas línguas em que originalmente foram escritos, com uma maior atenção ao seu sentido literal e caráter poético e retórico, e com uma vincada tendência em recusar as interpretações místicas e alegorizantes. A este clima de uma certa tendência para a subjetividade na interpretação do texto bíblico, vai responder o Concílio de Trento num decreto de 1546, advertindo que só a Igreja Católica tem legitimidade para interpretar a Sagrada Escritura no que diz

respeito a assuntos de fé e costumes, que esta tem de respeitar o consenso estabelecido pelos Padres da Igreja e que a versão latina da Vulgata deve ser a seguida nesse trabalho. Neste contexto, António Vieira vai fundamentar nas recomendações do Concílio a legitimação para a sua interpretação pessoal, afirmando que a liberdade do trabalho hermenêutico é ilimitada quando não se refere aos assuntos de fé e de costumes. A hermenêutica pode ser diferente ou diversa da interpretação unânime dos Padres da Igreja, desde que não seja contrária, na medida em que – com o desenvolvimento de ciências e artes como a náutica, a bélica, a música, a arquitetura, a geografia, a hidrografia e as matemáticas e com o apoio de novos instrumentos como o astrolábio – é possível conhecer coisas da Escritura e os enigmas das profecias que aos Padres da Igreja ainda eram incógnitas[732].

Recordando a diversidade e discórdia de interpretações e posições teológicas entre os Padres da Igreja, que se devem à própria obscuridade da Escritura, à sensibilidade de cada intérprete e ao contexto histórico em que se inserem, Vieira afirma que a verdade das profecias não depende apenas da capacidade do intérprete e dos conhecimentos que possui, mas também das circunstâncias do tempo, sendo relevante o contributo das navegações portuguesas e dos conhecimentos cosmográficos e geográficos para uma melhor interpretação da Escritura. Compreende-se, assim, por que razão os intérpretes antigos, em vez de interpretações próprias e literais, apenas ofereciam explicações alegóricas[733]. Sendo o futuro um tempo de realização, plenitude e consumação das coisas reveladas e profetizadas, os intérpretes que mais próximo estiverem desse tempo, melhor poderão apreender a plenitude e magnificência do plano de Deus. Compreende-se, deste modo, que Vieira faça a sua «História do Futuro» para apresentar uma melhor decifração das profecias e do profetizado, lendo a História do fim para o princípio e fazendo uma aplicação direta e literal da sua interpretação da Escritura aos acontecimentos histórico-políticos presentes e futuros, inserindo-se na dinâmica de uma retórica barroca que tentava impressionar mais pela abundância e brilho que pela solidez e coerência dos argumentos.

Anulando a diferença entre a história bíblica e a história nacional portuguesa e assinalando as profecias que se dirigiam diretamente às conquistas espirituais portuguesas, Vieira vai tecendo um discurso verosímil em que texto sagrado e profano, Natureza e História, formam um contexto único de imagens, coisas e palavras, para dizer que a nação portuguesa tem uma missão relevante no plano salvífico da Providência divina[734]. Reconhece que não basta invocar a Escritura de forma retórica, porque esta é passível de uma boa

[732] Cf. António Vieira, *História do Futuro*, p. 179.

[733] Cf. *ibidem*, p. 181.

[734] Cf. *ibidem*, p. 197. E nesse sentido pretende mostrar que o texto de Isaías 18,1-2 fala das gentes que se converteram à fé através dos pregadores portugueses, e concretamente, fala das gentes do Brasil. Cf. *ibidem*, p. 211.

ou má interpretação e de um bom ou mau uso. Por isso, às tradicionais interpretações alegóricas que, na senda da tradição hermenêutica de Alexandria, procuravam os vários sentidos do texto sagrado, António Vieira, seguindo mais a tradição exegética de Antioquia que privilegiava a interpretação literal e histórica, propõe acrescentar um estudo em que procura

> […] não as flores, senão as raízes, e trabalhando por alcançar o verdadeiro, genuíno e literal sentido com que foram escritas e ditadas pelo Espírito Santo, o qual em todas as idades da Igreja foi descobrindo novos tesouros de inteligência, com que mais alumiar e ilustrar, e foi o principal fim por que ordenou que as ditas Escrituras, principalmente as profecias, fossem tão escuras. [735]

A preocupação dos Padres da Igreja era essencialmente provar a Encarnação do Filho de Deus e o mistério da sua Cruz, não procurando nos livros históricos e proféticos outra coisa que não os mistérios de Cristo «seguindo os sentidos alegóricos e místicos e deixando ou insistindo menos nos literais»[736]. Por isso, António Vieira adverte que não lhes seria possível tratarem tão diligentemente alguns lugares mais obscuros da Escritura Sagrada, como é o caso das profecias. É através da interpretação literal da Bíblia ou da sua significação própria e natural, por contraposição com a interpretação metafórica e figurativa, que o pensador do Quinto Império se refere ao Reino de Cristo como uma realidade temporal, acrescentando que também os Padres da Igreja se referem ao «Império e Monarquia universal de Cristo, não só quanto ao Reino espiritual e do Céu, senão quanto ao temporal e da Terra»[737].

Na perspetiva da moderna hermenêutica da época, princípio que ainda hoje é aceite, o facto de os textos proféticos encerrarem, de forma abundante, figuras retóricas, como hipérboles, alegorias e metáforas, não significava que pudessem ser interpretados arbitrariamente num sentido hiperbólico ou alegórico, num sentido anagógico ou moral, como era típico da hermenêutica medieval. Mas, tal como adverte Leonel Ribeiro dos Santos, o *sentido literal* de que fala esta crítica dos humanistas dos séc. XV e XVI – crítica à subjetividade dos jogos hermenêuticos, em favor da possibilidade de fixar a verdade do texto – não é o sentido literal a que se refere António Vieira, pois para os primeiros, o que estava em causa era a atenção à dimensão poético-literária

---

[735] *Idem*, «Petição ao Conselho Geral da Inquisição», in *Obras Escolhidas*, Edição organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Livraria Sá da costa, 1952, p. 78.

[736] *Idem, História do Futuro*, p. 181.

[737] *Ibidem*, p. 302. «Onde se deve notar que não disse Cristo: *Regnum meum non est hujus mundi*, senão de *hoc mundo*, porque o Reino de Cristo verdadeiramente era deste Mundo e de todo o Mundo, e só não tinha os acidentes da vaidade e falsa grandeza com que se sustentam os outros reinos do Mundo.» (*Ibidem*, p. 303.)

no contexto natural e histórico de origem, pretendendo devolver o texto bíblico às condições naturais e psicossociais em que foi produzido e a que se destinava, enquanto para Vieira, abdicando de uma verdadeira crítica histórico-literária, o que estava em causa era a invocação do texto bíblico para legitimar uma conceção mítica do real que estabelecia uma relação de causa-efeito entre os factos e acontecimentos da história de Portugal e mundial e a ação omnipotente da Providência divina, alegadamente anunciada pelas profecias[738]. Sendo a linguagem profética, uma linguagem mítica, Vieira, através de uma paradoxal e rica construção argumentativa de conjeturas alegóricas e metafóricas[739], vai aplicá-la às realidades históricas e temporais, no pressuposto de que todo o curso temporal tem imanente a ação divina e, neste contexto, o seu *sentido literal* mais não é que um profundo significado retórico ao serviço da autoridade e credibilidade da sua experiência configuradora do real.

Deste modo, tal como os autores do Novo Testamento releem as profecias vetero-testamentárias, servindo-se delas como ponto de apoio e alusão literária para descrever a pessoa e a obra do futuro Messias, não havendo preocupação na perfeita adequação entre o anunciado e a realidade[740], também António Vieira vai servir-se dos textos proféticos do antigo Testamento e apocalípticos do Novo Testamento para sustentar o desfecho da realidade história concreta do seu tempo e para legitimar a sua interpretação dos tempos futuros. Mas não o faz num sentido moral ou alegórico, o que poderia permitir adequadas e razoáveis analogias na procura do sentido perene da revelação divina, mas num *sentido literal*, que, em rigor, significava a não compreensão da significação literária, poética e retórica dos textos bíblicos, cuja realidade nunca obedeceu a critérios de rigor histórico e científico.

Partindo de uma visão profética e de um discurso mito-poético sustentados nos mistérios da Fé e da Esperança cristã, a partir de uma interpretação literal da revelação bíblica, e ancorando-se nas correlações essenciais da razão e da experiência que a sua mundividência possibilitava, o jesuíta português faz uma leitura do sentido da existência que tem como princípio hermenêutico a visão de Fé acerca da Redenção cristã do mundo, acontecimento que se configura como o centro e o cume da história humana e divina do ser, na certeza de que toda a ordem natural encerra uma Presença misteriosa e de que os efeitos das causas segundas são vozes da Primeira Causa, isto é, são

[738] Cf. Leonel Ribeiro dos Santos, *Melancolia e Apocalipse*, Lisboa, INCM, 2008, pp. 96-97.

[739] Cf. Arnaldo Espírito Santo, «Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*», in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. II, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1999, pp. 916-917.

[740] Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, p. 535.

vozes de Deus[741], numa linguagem que o homem da época pode entender[742]. Deste modo, no contexto da ciência astrológica da época e a partir da observação de um cometa nos céus da Baía, alerta o político e teólogo Vieira para os erros da ignorância e incoerência das opções e decisões da nação portuguesa, referindo que esse fenómeno deve ser entendido como um sinal do Céu de aviso para que temamos a Deus e por meio da penitência e da oração se evitem os erros que possam dar origem ao castigo divino por meio de calamidades como as guerras, as fomes e as pestes[743].

Neste sentido, usando o mesmo procedimento das narrativas proféticas que recorriam à forma de adivinhação indutiva do futuro, a partir da observação dos corpos celestes, para prever inumeráveis conflitos nacionais, internacionais e pessoais, no pressuposto de que aquilo que acontece na Terra é pressagiado no Céu[744], António Vieira adverte que também Portugal sofrerá uma grande tribulação, pois Deus terá de o purificar e libertar dos seus vícios e pecados. A partir de uma perspetiva lusocêntrica, afirma que esse acontecimento apocalítico se enquadra no projeto da divina Providência que tem para si guardado o serviço de grandes obras e um destino grandioso[745].

---

[741] Ao comentar o facto astronómico do movimento de um cometa nos céus da Baía, António Vieira, recusando os discursos fantasiosos da astrologia, que considera serem um crime contra a Providência do Altíssimo, faz uma interpretação acerca dos efeitos que aquele acontecimento deve produzir no homem, considerando-o como um sinal da grandeza e insondável obra divina da criação: «Nos dias que precederem ao juízo final, diz a Suma Verdade que haverá alguns homens tão incrédulos que zombem dos sinais que então serão vistos no Céu, e não fazendo caso deles, continuem a viver no mesmo descuido do fim e passatempos do Mundo, como de antes viviam. Mas os verdadeiros efeitos daqueles mesmos sinais castigarão sem remédio esta sua obstinação, por não quererem dar crédito aos avisos do Céu. Assim o podem temer hoje os que atribuem a puros efeitos da natureza os que verdadeiramente são vozes de Deus.» (António Vieira, «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baia», in *Obras Escolhidas*, vol. VII, p. 3.).

[742] E através de uma interpretação que ainda encerra uma configuração mítica da realidade em que o divino comunica com o mundo de forma direta através de acontecimentos naturais – como é aqui o caso dos cometas que influenciam as vidas reais (*ibidem*, p. 20) –, o jesuíta português dá alguns exemplos de guerras e mudanças de impérios – por governarem injustamente – que foram assinalados pelo aparecimento de cometas: «O cometa do ano de 480 antes de Cristo (que como dizemos, foi o primeiro de que há notícia nas histórias) anunciou a guerra e exércitos de Xerxes contra a Grécia, a qual começou com o maior e mais estrondoso aparato que viu o mundo, e acabou com igual infelicidade. (…) A mudança da República Romana e o princípio do Império dos Césares, foi prognosticado pelo cometa do ano de 44 antes de Cristo (…) Ponha agora os olhos o Mundo em si mesmo, e faça a prudente reflexão que deve sobre o estado em que ao presente se acha; […] (*Ibidem*, pp. 13-18.).

[743] Cf. *ibidem*, p. 30. «E isto acontece quando os castigos que Deus ameaça são condicionais e nos avisa primeiro com estes sinais do Céu, para que por meio da penitência (ou orações de algum justo) os evitemos.» (*Ibidem*, p. 28.).

[744] Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, p. 29.

[745] «Assim fará Deus nesta ocasião, cortando primeiro com a espada, que mostra já desembainhada, e circuncidando os vícios dos Portugueses, para que vão santificados à conquista da Terra Santa.» (António Vieira, «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baia», in *Obras Escolhidas*, vol. VII, p. 33.)

O autor português fundamenta a crença desta missão da nação portuguesa na obra divina da salvação do mundo, associando-a um vaticínio da Sagrada Escritura proferido pelo profeta Isaías (Is 24), segundo o qual, no fim dos tempos e nos fins da Terra os poucos homens que restarem no Mundo louvarão a Deus, que os seus cavalos relincharão no mar para glória de Cristo e as ilhas pregarão a Fé do verdadeiro Deus:

> Declarando, pois este segredo, dizem os nossos vaticínios que os fins da Terra são Portugal, como verdadeiramente é; que os cavalos que hão-de rinchar no mar são os seus navios, cavalos de madeira, que com a sua artilharia hão-de atroar o mar Mediterrâneo; que as ilhas onde hão-de pregar a Fé de Deus e glórias de Cristo são as do arquipélago do mesmo mar, fronteiras a Constantinopla; e que tudo isto se cumprirá, quando os portugueses forem a conquistar os Turcos, de cuja conquista estão cheios os ditos vaticínios.[746]

Usando a mesma técnica dos astrólogos babilónicos, que através da observação das estrelas prognosticavam o que iria acontecer no mês seguinte, tal como é referido por Isaías ao anunciar uma grande catástrofe sobre aquela cidade (Is 47,13), assim considera António Vieira que à semelhança de Moisés, a quem Deus apareceu numa sarça ardente avisando-o que antes de chegar àquele lugar sagrado teria de descalçar os sapatos, também agora, através da sarça ardente daquele cometa, Deus avisa os homens para se despirem dos pecados[747]. À semelhança da mítica conceção divina das cosmogonias antigas, também o Deus cristão do Padre António Vieira se serve dos fenómenos da natureza para se revelar e convoca o seu povo à penitência através de sinais do Céu.

4.6.2. A realidade escatológica do fim dos tempos

A partir de uma interpretação literal dos textos bíblicos proféticos, evangélicos e apocalípticos que tinham na adivinhação sobrenatural – como os sonhos, a observação dos sinais do Céu e os oráculos –[748] e na linguagem mítica e alegórica, a forma mais admirável de comunicar a revelação de Deus[749],

[746] *Ibidem*, p. 31.

[747] Cf. *ibidem*, p. 34.

[748] Cf. António Vieira, «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baia», in *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VII, Lisboa, 1953, p. 34. Podemos verificar que as narrativas do profetismo bíblico escatológico, que anunciam a vinda do Messias e a glória eterna da Parusia, usam um simbolismo mítico, comum a todas a religiões da época, assente na convicção de que os deuses velam pelos homens e predizem o seu futuro. Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 26.

[749] Inspirado na literatura visionária milenarista do Apocalipse, que apresentava os decretos da providência divina acerca da história do fim do mundo, António Vieira defende que, à semelhança

o pensamento escatológico de António Vieira, fundamentado na visão de fé acerca da redenção cristã e na visão esotérica e messiânica da tradição onírico-profética portuguesa[750], insere os acontecimentos mais relevantes d**a** missão política e religiosa de Portugal na obra divina da salvação do Mundo[751].

A interpretação desta missão redentora é feita a partir da profecia de Isaías, segundo a qual, no fim dos tempos, depois da terra ser devastada, os seus habitantes reduzidos a um pequeno número e a sua pena expiada[752], se daria a conversão universal a Cristo**,** restaurando no Mundo a excelência primordial do estado edénico do «Paraíso terreal»[753], restauração essa representada sob a forma de um banquete de manjares suculentos, em que acabaria o sofrimento e a morte seria aniquilada para sempre[754]. Na perspetiva do Padre jesuíta português, a consumação do Reino de Deus na Terra ou do Império espiritual e temporal de Cristo – no futuro escatológico da plena reciprocidade entre a Igreja e o mundo[755] que antecede os dias apocalípticos da devastação do mundo, da ressurreição universal dos mortos e do Juízo final –[756] resulta da colaboração entre a vontade humana e a Providência divina e constitui-se como a prefiguração temporal do Paraíso celestial da Glória eterna, onde a paz está salvaguardada e Deus se manifesta de forma visível a todos os homens redimidos[757].

---

do que acontecera em outras revelações importantes, com Abraão, Moisés, Daniel e S. Paulo, o plano da providência divina acerca da história do futuro também não é desvelado publicamente às multidões, mas na experiência solitária do desterro: «E assim finalmente, S. João, estando só, viu no seu desterro, a ilha de Patmos, os mistérios do Apocalipse, e neles toda a história do futuro até ao fim do mundo.» (António Vieira, «Sermão Décimo Sétimo [do Rosário]», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol IV, tomo XI, p. 409.)

[750] Que vai do milagre de Ourique às trovas de Bandarra. Cf. «Defesa do Livro intitulado "Quinto Império", que é a apologia do livro "Clavis Prophetarum"…», in *Obras Escolhidas*, Edição organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Livraria Sá da costa, 1952, pp. 101-102.

[751] Cf. *idem, História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 197. Convicto de que a nação portuguesa, após a libertação do domínio de Castela, tem uma missão relevante no plano salvífico da Providência divina – através de uma vitória sobre o império Turco e da instauração do Quinto Império que levaria à conversão de todos os povos à fé de Cristo –, António Vieira afirma que isso já estaria profetizado no texto de Isaías 18,1-2, referindo-se este às gentes que se converteram à fé através dos pregadores portugueses, nomeadamente as gentes do Brasil. Cf. *ibidem*, p. 211.

[752] Cf. Is 24, 6.

[753] Cf. António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real, no Ano de 1651», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo III, p. 40.

[754] Cf. Is 25, 6-12.

[755] Cf. António Vieira, *Clavis Prophetarum*, p. 723.

[756] Cf. *ibidem*, p. 669.

[757] Cf. *idem*, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real, ano de 1651», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo III, p. 41.

Legitimando a possibilidade da inteligibilidade das coisas que naturalmente nos são ocultas – pela iluminação sobrenatural da profecia[758], pela fé nos acontecimentos salvíficos da Encarnação do *Logos* divino e do mistério da morte e ressurreição de Cristo, relatados nos Evangelhos, e pela fé na iluminação do Espírito Santo à sua Igreja, através das ações e palavras dos Padres da Igreja, dos seus Doutores e de todos os santos, tal como está fixado na Tradição e no corpo doutrinal do Magistério –, a obra do Padre António Vieira apresenta-se como uma profecia acerca do futuro escatológico do fim dos tempos, no qual se dá o Juízo de Deus que determina a salvação ou condenação eternas. À semelhança do estabelecido pela ortodoxia cristã, o autor barroco da *História do Futuro* defende que os tempos escatológicos da salvação do mundo foram inaugurados com a primeira vinda de Cristo, Deus feito homem, em presença visível *ad redimendum in carne*[759], introduzindo na corruptibilidade da vida mundana a perfeição e eternidade da vida divina e possibilitando, pela superabundância da Graça, não só o restabelecimento da condição primordial da natureza adâmica, como também a abertura à integral divinização ou espiritualização do Homem e da restante realidade criada[760]. Pelo perdão dos pecados e pela celebração do amor da Misericórdia divina no sacramento da entrega de seu Filho Jesus Cristo e no anúncio da sua Palavra, os homens são chamados a colaborar com a Providência divina na consumação histórica do Quinto e último Império, «o Império de Cristo e dos Cristãos»[761], que prefigurará na Terra as delícias do Céu.

No progressivo reconhecimento de que o Quinto Império é o corolário temporal do Império de Cristo que, radicado na eternidade, tem o seu início histórico na Encarnação e que continua até ao fim do Mundo na Terra e por toda a eternidade no Céu[762], António Vieira afirma que esse desfecho

---

[758] Cf. *idem*, «Sermão Histórico e Panegírico nos anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. V, tomo XIV, p. 382.

[759] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo (1 de Maio de 1679)», in *Cartas do Padre António Vieira*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971, p. 392.

[760] Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, introdução e notas de Hernâni Cidade, tomo II, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 192.

[761] *Idem, História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 271. O Pe António Vieira pretende encontrar prefigurado o acontecimento futuro do Quinto Império em Daniel (2, 27-45; 7,1-27) e Zacarias (6, 1-15) em que esse Império surge como corolário da providencial sucessão dos quatro impérios anteriores (assírio, persa, grego e romano). Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, I, pp. 235-239. Mas depois clarifica esta ideia e, ao associar o Quinto Império com o Reino de Cristo, distingue três estados nesse Reino: o «inchoado» desde as perseguições de Cristo à conversão de Constantino; o «presente» ou «incompleto», até à época de Vieira; e o «consumado», da contemporaneidade de Vieira até ao tempo da perfeição. O Quinto Império é identificado com este último estado, caraterizando-se por um tempo de reconhecimento dos erros do passado pela iluminação da luz da fé num movimento de universal conversão aos mandamentos de Cristo. Cf. *ibidem*, pp. 269-274.

[762] Cf. *ibidem*, p. 260.

vitorioso na comunhão escatológica do Amor de Deus é proporcionado pela segunda vinda de Cristo, *ad reformandum et perficiendum in spiritu*[763], não em presença visível e permanente mas em presença sacramental no coração de cada crente, instaurando no mundo o horizonte aberto da redenção, num movimento que apontando para um enriquecimento da manifestação do ser e para a capacidade humana de nele conscientemente se inserir, prefigura de forma crescente e intra-temporal a solução escatológica do fim do Mundo, quando toda a humanidade participar daquilo que no Mediador se consumou, isto é, o triunfo sobre a morte e sobre as tentações do demónio que desviaram Adão[764]. É esse Império, conjuntamente temporal e espiritual, fundado na união hipostática da humanidade de Jesus Cristo com o Verbo Divino[765], que se ordena ao fim último e sobrenatural da bem-aventurança e que se tornará eterno e glorioso no Céu, distinguindo-se dos reinos meramente políticos e humanos sujeitos à finitude temporal[766].

Esta realidade escatológica do fim dos tempos, de conversão universal ao amor e justiça de Deus, ou consumação da lei da graça e da Igreja universal no mundo, tem em Cristo o supremo imperador, que pela ação do Espírito Santo se apresenta como o governador da Igreja universal, sendo coadjuvado pelo Vice-Cristo na Terra, o Sumo Pontífice, e tendo como súbditos todos os reis do mundo[767]. Nessa sétima e última idade do mundo, após a ruína do império Turco, erguer-se-ia o império universal de Cristo com o regresso ao estado de santidade de vida do Paraíso terreno original do início dos tempos, consumando-se o desaparecimento do mal e da iniquidade. Um império conjuntamente temporal e espiritual, não por estar sujeito às mudanças e inconsistências do tempo nem por receber o aparato das coisas do mundo, mas porque Cristo, tem todo o poder no Céu e na Terra, exercendo – embora de forma indireta – um domínio soberano e supremo sobre todas as coisas criadas, sobre todos os homens, sobre todos os reis, fazendo e desfazendo leis, castigando e premiando[768].

Mas de acordo com a interpretação mítica da história escatológica de António Vieira, a segunda presença de Cristo na História, de forma espiritual, dá origem a dois momentos diferentes de conversão universal à fé, pelos quais o mundo se faria cristão. A primeira conversão desenvolve-se com a ação de evangelização dos apóstolos a partir da lei da graça do Espírito Santo desde o dia de Pentecostes, referindo Vieira não saber exatamente quando seria o tempo derradeiro da sua consumação[769]. A segunda e a última conversão

[763] Cf. *idem*, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo (1 de Maio de 1679)», in *Cartas*, p. 392.
[764] Cf. *idem, Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tomo II, pp. 184-185.
[765] Cf. *idem, História do Futuro*, p. 346.
[766] Cf. *ibidem*, p. 299.
[767] Cf. *ibidem*, p. 280.
[768] Cf. *ibidem*, p. 294.
[769] Cf. *Clavis*, p. 665.

universal à fé aconteceria no fim dos tempos, após a última pregação, com a duração de cerca 1260 dias, num combate triunfal contra o Anticristo[770]. Desta forma, para o jesuíta português o Reino de Cristo consumado na terra é aquele que corresponde a esta segunda conversão e a este terceiro e último estado da Igreja – sem as sombras dos erros dos hereges e das condutas dos seus fiéis –, que antecede o fim do mundo, num alegado intervalo de 45 dias antes do Juízo Final[771], pois nela dá-se a conversão, não só de todos os que por ignorância e por maldade ainda não o tinham feito, como também daqueles que por apostasia se afastaram de Cristo e da Igreja, combatendo a perseguição mais terrível[772]. Neste tempo haverá reciprocidade entre a Igreja e o mundo[773]: toda a terra será coberta com o conhecimento de Deus e todo o mundo será cristão.

Com a eclosão da abundância da Graça, Deus realiza a regeneração e recriação espiritual do Mundo, através da ação dos homens que, criados à Sua imagem e semelhança, colaboram no Ato redentor pela via da oração e das boas obras. Neste sentido, o sinal claro e certo que a Providência divina dá aos homens para preverem se estão à direita ou à esquerda de Cristo no Dia do Juízo[774] é o da natureza das obras de cada um: se estas forem de fé, piedade, temor a Deus, obediência aos seus preceitos, oração, celebração dos sacramentos, verdade, justiça e caridade (frutos do Espírito Santo), não há dúvida que são um contributo para a consumação do Reino do Amor e para a salvação eterna[775]; se as obras forem, pelo contrário, de ambição, cobiça, soberba, inveja, ódio, vingança e esquecimento de Deus, é certa a

[770] Cf. *ibidem*, pp. 665-667.

[771] Cf. *ibidem*, p. 669.

[772] Cf. *ibidem*, p. 667.

[773] Cf. *ibidem*, p. 723.

[774] Cf. *idem, «Sermão da Primeira Dominga do Advento (Pregado na Capela Real, no ano de 1650)»*, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 65. Na perspetiva de António Vieira qualquer pessoa pode ser bem-aventurada com a ditosa sentença do Reino de Deus, desde que assim o queira, mesmo que tenha sido muito pecadora, bastando para tal que o reconheça, se arrependa e se converta a Cristo: «Pedida e tomada a conta a todo o género humano olhará o Senhor para a mão direita, e com o rosto cheio de glória e alegria, dirá aos bons: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Vinde, benditos de meu Pai, e possuí o reino que vos está aparelhado desde o princípio do mundo.» *(Loc. cit.)*

[775] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pegado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 103. Para António Vieira a realização das boas obras é uma certeza da salvação: «Porque fazendo boas obras com cuidado e diligência, que digo, jamais caireis em pecado grave. Donde se seguirá, que certamente se vos abrirão com largueza as portas do Céu, e entrareis a gozar o Reino eterno de nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo.» (*Ibidem*, p. 105.) Adverte António Vieira que também os pontífices estão sujeitos a este juízo, não bastando a fé que proclamam: «Todos nesta vida se chamarão padres-santos; mas o Dia do Juízo mostrará que a santidade não consiste no nome senão nas obras.» (*Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 40.)

condenação[776]. Esta infalível e imutável certeza de salvação para o Reino dos Céus, que é referida por S. Pedro[777], sendo uma certeza moral, que naturalmente podemos ter sem a Revelação, tal como é descrito na exegese comum, adquire em António Vieira uma essencial unidade com a fé e, por isso, invocando as palavras de S. Tiago, segundo as quais a fé sem obras é morta[778], realça a importância decisiva das boas obras para a consumação do Reino divino, referindo que se a Revelação não pode salvar os homens sem as boas obras, as boas obras podem salvá-los sem a Revelação[779].

A partir da exegese literal da visão noturna do profeta Daniel, que anuncia para o fim dos tempos um reino que não perderá a soberania para outro povo e subsistirá para sempre[780], e a partir da leitura realista das visões fantásticas e simbólicas do Apocalipse acerca do tempo milenar do Reino de Cristo[781], António Vieira constrói a sua escatologia mítica e imanente, situando esse Reino de universal conversão à fé de Cristo após o combate triunfal contra o Anticristo[782] e imediatamente antes do Juízo final[783]. Reino que se consumará com a terceira e última vinda de Cristo *ad judicandum in gloria*[784] nesse dia do Juízo, depois do mundo ter sido consumido pela violência do fogo divino. Usando o mesmo género literário apocalíptico – comum na mentalidade semita das épocas de perseguição a partir do século II a. C. – que descreve o fim dos tempos em termos mitológicos e fantásticos com o propósito de infundir nos povos deprimidos a Esperança na certeza da vitória final dos justos, o orador jesuíta afirma que o Dia desta última vinda do Senhor – que tem como objetivo julgar os vivos e os mortos e elevar os justos ressuscitados ao Reino de Deus ou Paraíso celestial[785] – é antecedido por

---

[776] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pegado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 104.

[777] Cf. 2.ª Pedro, 1, 10-11. «Ora, se invocais como Pai aquele que, sem acepção de pessoas, julga segundo as obras de cada um, portai-vos com temor durante o tempo da vossa peregrinação.» (1.ª Pedro 1, 17.)

[778] «Porque, assim como o corpo sem espírito é morto, assim também a fé sem obras é morta.» (Tiago 2, 26.)

[779] Cf. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 106. Repare-se na analogia da posição de Vieira com este texto da Epístola de Tiago: «Mas alguém dirá: Tu tens fé, e eu tenho obras; mostra-me essa tua fé sem as obras, e eu, com as obras, te mostrarei a minha fé.» (Tiago 2, 18.)

[780] Cf. Dan 2, 44.

[781] Cf. Ap 12,10.

[782] Cf. António Vieira, *Clavis Prophetarum,* pp. 665-667.

[783] «Vi ainda as almas dos que foram decapitados por terem dado testemunho de Jesus e por terem acreditado na Palavra de Deus, e as almas de todos aqueles que não adoraram a Besta, nem a sua imagem, e que não tinham recebido a sua marca na fronte ou na mão. Voltaram à vida e reinaram com Cristo durante mil anos.» (Apocalipse 20, 4.)

[784] Cf. António Vieira, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo (1 de Maio de 1679)», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

[785] Paraíso celestial ou império de Cristo no Céu, do qual, o Império de Cristo ou Paraíso na

acontecimentos temerosos e sobrenaturais que voltarão a introduzir o caos na ordem natural e social da Criação.

Como descreve nos sermões do primeiro Domingo do Advento, pregados na Capela Real em 1650 e 1652, reafirmando não tratar-se de uma realidade metafórica mas verdadeira, fruto da ação milagrosa de Deus[786], o Sol escurecerá num assombroso eclipse, nunca visto pelos mortais, as estrelas do firmamento estatelam-se na Terra, o mar levanta ondas imensas até às nuvens e entre trovões e raios há-de chover um dilúvio de fogo que tudo abrasará, acabando com todos os homens e com todas as suas obras de ambição e vaidade[787]. Depois desses acontecimentos, do imenso silêncio do deserto em que se transformou a Terra, ouvir-se-á o som de uma trombeta, a cuja voz se levantarão do sepulcro universal todos os mortos para voltarem a povoar o mundo, e no Céu abre-se uma grande porta da qual desce um trono com o supremo Juiz Cristo Jesus, assessorado pelos doze Apóstolos. Desse trono sairão anjos em forma visível apartando os homens uns dos outros e colocando à mão direita de Cristo os bons e os ditosos e à esquerda os maus e mal-aventurados[788]. Os bem-aventurados marcharão triunfalmente para vida eterna do Céu e os condenados serão lançados no Inferno e, como diz António Vieira, estas são as coisas que se sabem desse temeroso Dia, «todas certas e infalíveis, porque todas, sem afetação nem hipérbole, são tiradas das Sagradas Escrituras, no sentido natural, próprio e literal delas»[789].

A configuração mítica da realidade subjacente à literal e apocalíptica hermenêutica bíblica vieirina está bem patente na intenção do autor em associar ao fim do mundo a descrição do Evangelho de São Mateus acerca da destruição de Jerusalém[790] e, sobretudo, na preocupação em justificar perante as

---

Terra dos últimos tempos é prefiguração ainda imperfeita: «no céu não se serve, nem se obedece, nem se merece, e só se goza o prémio do que se obedeceu, do que se serviu e do que se mereceu na Terra.» Cf. *idem, História do Futuro*, p. 280

[786] «Abrasado pois o mundo, e consumido pela violência do fogo tudo o que a soberba dos homens, e o esquecimento deste dia levantou e edificou na Terra: quando já não se verão neste formoso e dilatado mapa senão umas poucas cinzas, relíquias de sua grandeza, e desengano da nossa vaidade, soará no ar uma trombeta espantosa, não metafórica, mas verdadeira (que isso quer dizer a repetição de S. Paulo: *Canet enim tuba):* e obedecendo aos impérios daquela voz do Céu, o Inferno, o Purgatório, o Limbo, o Mar, a Terra, abrir-se-ão em um momento as sepulturas, e aparecerão no Mundo os mortos vivos.» (*Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 40.)

[787] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 67-68.

[788] Cf. *ibidem*, pp. 68-69.

[789] *Ibidem*, p. 68.

[790] À semelhança do que fizeram os Padres da Igreja, António Vieira vai referir ao fim do mundo a narrativa de São Mateus da destruição de Jerusalém e do triunfo de Cristo na Igreja, uma narrativa que se serve das expressões proféticas e apocalípticas acerca do dia de Javé (cf. Ez 32, 7; Dan 7,13) e que termina com a invocação de Zac 2, 10 e Dt 30, 4 para dizer que os eleitos a reunir são os judeus convertidos a Jesus que estavam dispersos pelo mundo: «Logo após a aflição daqueles dias, o Sol

ciências matemáticas da época o sentido desta passagem evangélica que, no seu entender, anunciava para o Dia do Juízo a queda no Mundo de todas as estrelas do Céu, explicando que isso só era possível porque, embora enquanto levantadas no céu, as estrelas ocupassem grandes espaços, enquanto caídas não tinham a mesma medida e cabiam perfeitamente na Terra[791].

Como salienta o Pe. António Vieira, no dia da Encarnação, Cristo veio pela primeira vez para redimir o mundo e no dia do Juízo universal regressará uma última vez na consumação dos tempos, também de forma visível, para julgar esse mesmo mundo e estabelecer o definitivo Reino de Deus[792], mas antes disso, durante o tempo escatológico, Cristo vem julgar de forma particular e invisível, na hora da morte de cada pessoa e nesse instante em que a alma se separa do corpo[793]. De acordo com a doutrina da fé católica estabelecida entre os séculos XIII e XV, em que há necessidade de explicitar o que espera o Homem logo imediatamente após a morte[794], estabelece-se a

---

obscurecer-se-á, a lua não dará a sua luz, as estrelas cairão do céu e as forças dos céus serão abaladas. Aparecerá, então, no céu o sinal do Filho do Homem e todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vir sobre as nuvens do céu, com grande poder e glória. Ele enviará os seus anjos, com uma trombeta altissonante, para reunir os Seus eleitos desde os quatro ventos, de um extremo ao outro dos céus.» (Mt 24, 29-31.)

[791] Distante da exegese histórico-crítica contemporânea que identifica os géneros literários e o contexto histórico-cultural em que os diferentes textos foram escritos, Vieira vê-se obrigado a apresentar explicações retóricas para as incongruências entre as teses que encontrava e o desenvolvimento científico da época: «Uma das cousas notáveis que diz Cristo do Dia do Juízo é que cairão as estrelas do céu: *Stellae cadent de coelo*. Se dermos vista aos matemáticos, hão-de achar grande dificuldade neste texto (eu lhes darei a razão natural dele quando ma peçam). Todas as estrelas, menos duas, são maiores que a Terra, e algumas há que são quarenta, oitenta, e cento e dez vezes maiores. Pois se as estrelas são maiores que a Terra, como hão-de cair e caber cá em baixo? (….) Agora que estão levantadas ocupam grandes espaços do céu: como estiverem caídas, hão-de caber em poucos palmos da Terra.» (António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga de Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 48.)

[792] Esta noção da centralidade cristológica no julgamento dos vivos e dos mortos e no estabelecimento de um escatológico Reino que não terá fim, foi estabelecida nos Símbolos essenciais da fé, logo nos primeiros séculos da Igreja. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, Barcelona, Herder, 2000, n.º 60, pp. 75-76.

[793] Cf. «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 86-87. «Que cousa é o dia do Juízo? É um dia em que se há-de acabar o mundo: é um dia em que Cristo nos há-de vir julgar: é um dia em que havemos de dar conta de toda a nossa vida; e em que os bons hão-de ir para o Céu, e os maus para o Inferno. Não é esta a essência e substância do Dia do Juízo? Sim. Pois isto é o que se faz hoje, o que se fez ontem, o que se há-de fazer amanhã, e todos os dias. Acaba-se o mundo todos os dias; porque para quem morre acabou-se o mundo. Vem Cristo a julgar todos os dias; porque no ponto em que cada um expira, logo o vem julgar, e julga, não outrem, senão o mesmo Cristo.» (*Ibidem*, p. 74.)

[794] No II Concílio de Lião (1274) é feita essa explicitação e, invocando a necessidade de um julgamento particular no instante da morte, professa-se uma fórmula em que, no caso de necessidade as almas sofrerão uma purificação na morte, no caso de morrerem sem pecado, serão imediatamente recebidas no Céu, e as que morrerem em pecado grave, descerão imediatamente ao inferno. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum*, 858.

existência de um estádio escatológico intermédio entre a morte pessoal e a ressurreição universal na Parusia, que resulta de um primeiro juízo divino, em que, quer a presença no amor de Deus (Céu) para aqueles que morrerem sem pecado, quer a purificação do amor de Deus para os pecadores (purgatório), ainda não são a realização definitiva do Reino de Deus, anunciado para o dia em que Cristo tudo entregar ao Pai e «Deus for tudo em todos»[795].

No entender do Padre jesuíta português, para uns teólogos esse julgamento particular não se dá por presença real em Pessoa, mas só de modo intelectual, para outros, Cristo vem julgar presencialmente no mesmo lugar onde se dá a morte, da mesma maneira como ascendeu ao Céu[796]. A este respeito, António Vieira reconhece que para dar esta sentença, Cristo não precisa vir em Pessoa e, recordando que temporalmente Cristo se faz presente no Santíssimo Sacramento, repetidamente e em lugares diversos, e vem ao leito de morte no conforto do Viático, também pode vir a esses mesmos lugares como Juiz, embora não se saiba de que forma concreta o faz[797].

4.6.3. A visão apocalíptica acerca da realidade eterna do paraíso e do inferno

Deste percurso pela escatologia de António Vieira, resta uma aparente dificuldade: como conciliar o plano providencial da conversão universal do Império de Cristo no mundo com a necessidade do fogo apocalíptico dos últimos dias a que se sucede a ressurreição universal, o juízo final e a consequente contingência da condenação eterna?

Começando por referir que filhos de nossos pais no nascimento, seremos filhos de nossas obras na ressurreição sobrenatural[798], esclarece Vieira que aquele que viver no mundo de forma paradisíaca será *bem ressuscitado* e alegremente viverá eternamente no Céu e, ao contrário, aquele que fizer más obras na vida terrena será *mal ressuscitado* e tristemente morrerá para sempre no Inferno[799]. E verificando-se que este juízo divino também acontece todos os dias para os que morrem, em que se determina que os bons vão para o céu e os maus para o inferno[800], para António Vieira o Juízo final não é mais que a examinação pública das obras de todos os homens, a publicitação e pronunciação das sentenças dadas nos juízos particulares ao longo do

[795] Cf. 1 Cor 15, 28.

[796] Cf. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 88-89.

[797] Cf. *ibidem*, p. 90.

[798] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I , p. 41.

[799] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 69-70.

[800] Cf. *ibidem*, p. 74.

tempo quando o mundo acaba para alguns[801]. Como diz o próprio autor, nesse dia «ficarão manifestas e patentes as vidas de todos, sem haver obra, palavra, omissão, nem pensamento, por mais secreto e oculto, que ali não seja público; vendo todos as consciências de todos, todos a de cada um, e cada um a sua»[802].

Nesse sentido, acrescenta António vieira que «o dia da morte é já agora: e o que se há-de cumprir em todos no Dia do Juízo, cumpre-se em cada um no dia da morte»[803], pelo que nesse dia do último julgamento dá-se a pública confirmação da condenação para os que já tinham sido condenados particularmente ao longo da História do Mundo e a confirmação da salvação de todos os justos que particularmente já tinham sido salvos[804]. De acordo com a Escatologia de Vieira, entre estes últimos temos de considerar, não só aqueles que ao longo da História dramática de um Mundo infiel e pecador procuraram ser justos e pelas boas obras realizadas receberam a recompensa do Céu, imediatamente após a morte, e aqueles que não indo de forma imediata obtiveram esse direito depois de purificarem as suas penas no purgatório[805], mas também aqueles que pertencem à humanidade santificada e universalmente convertida à bondade de Cristo na história escatológica dos últimos tempos, pouco antes de o mundo acabar para todos.

Para concluir este ponto, nunca é demais repetir que reside aqui a originalidade da escatologia de António Vieira. Por um lado, distancia-se do lusocentrismo da tradição sebastianisto-messiânica que apresentava o Quinto Império em termos predominantemente políticos e circunscritos ao destino imediato da pátria portuguesa. Nessa sequência, abandona a profecia da *História do Futuro*, inspirada em Bandarra, que previa para 1666, sob a égide do rei português, a consumação desse último Império, enquanto realidade temporal e espiritual de ordem social com a conversão universal à fé de Cristo e obediência aos seus mandamentos. Mas, no entanto, o Padre jesuíta, preso em 1665, verificando que o ano de 1666 nada de extraordinário trouxera, não deixa de sustentar na *Clavis Prophetarum* a fé universal do *Regno Christi in terris consummato*[806], identificado com o último estado da mediadora

[801] Cf. *ibidem*, p. 77.

[802] *Ibidem*, p. 69.

[803] *Ibidem*, p. 78.

[804] A diferença essencial apresentada por Vieira entre os que morrem no dia em que acaba o mundo e os que morrem antes é que os primeiros estão livres das penas relacionadas com a perda dos bens que construíram e adquiriram e relacionadas com a separação da família e dos amigos: «A morte do Dia do Juízo não tem esta amargura, nem esta dor; porque ainda que seja morte, não é apartamento. Todos então hão-de ir juntos, sem ter que levar saudades, nem a quem as deixar.» (*Ibidem*, p. 85.)

[805] Uma vez cumprida a pena do purgatório pela ação purificadora de Deus (fogo divino), as almas podem entrar no Céu sem terem de esperar pelo Juízo final. Cf. Maria Manuela de Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, p. 138.

[806] Cf. António Vieira, *Clavis Prophetarum*, Livro, III, p. 93.

Igreja no fim dos tempos, prefigurando na História, pela ação do Espírito e a evangelização dos crentes, a realidade transcendente do perfeito Reino de Deus celestial.

A vida eterna é uma questão central no pensamento e na ação evangelizadora e missionária do Padre António Vieira, estando esta dependente da qualidade da vida temporal. Reconhecendo ser o dia da justiça divina o momento determinante da história escatológica, o Padre jesuíta afirma que nesse Dia do Juízo universal confirma-se publicamente em todos os ressuscitados o que foi determinado no momento do juízo particular a quando da morte de cada um ao longo da história do Mundo[807], isto é, a pública confirmação da condenação para os pecadores que já tinham sido condenados particularmente e a confirmação da salvação de todos os justos que particularmente já tinham sido salvos, quer em relação aos que foram elevados ao Céu imediatamente após a morte, quer em relação aos que obtiveram esse direito já depois da expiação do purgatório. Mas na perspetiva da original escatologia de Vieira, que antecipa para o estado milenar dos últimos tempos históricos e terrenos a justiça e a paz universal da glória eterna, esse derradeiro Dia da terceira e última vinda de Cristo também encerra a confirmação pública da salvação para aqueles que viveram o tempo da graça da conversão universal a Cristo na reciprocidade plena entre a Igreja e o mundo[808]. Neste sentido, a diferença essencial apresentada por Vieira entre os que morrem no dia em que acaba o mundo e os que morrem antes é que os primeiros estão livres das penas relacionadas com a perda dos bens que construíram e adquiriram e relacionadas com a separação da família e dos amigos: «A morte do Dia do Juízo não tem esta amargura, nem esta dor; porque ainda que seja morte, não é apartamento. Todos então hão-de ir juntos, sem ter que levar saudades, nem a quem as deixar»[809].

Mas há um problema que permanece nesta configuração escatológica do Dia do Juízo: tendo em consideração que Deus é o Alfa e o Ómega, o Princípio e o Fim de toda a realidade, e que esta é regida pela Providência divina, como admitir para todo o sempre a coexistência escatológica entre o Paraíso celestial e o Inferno? Sendo o futuro escatológico trans-histórico uma realidade incondicional e não contingente ou dependente do exclusivo arbítrio humano, como admitir a posição maniqueia e dualista de que o Mal terá um êxito semelhante ao Bem e de que alguns dos homens – que não viveram o tempo de Graça do império de Cristo na Terra consumado e que não tiveram possibilidade de purificar as suas culpas no purgatório – possam ser condenados ao Inferno para sempre?

---

[807] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol I, tomo I, p. 78.

[808] Cf. *idem, Clavis Prophetarum*, Livro, III, p. 723.

[809] *Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 85.

António Vieira partilha a posição ortodoxa e insistindo na ideia de que, sendo a justiça um dos principais atributos divinos, apresenta-nos o Juízo final com a inevitabilidade da condenação eterna, como uma forma da Providência divina corrigir as desigualdades e injustiças deste mundo terreno[810]. Haverá um outro mundo que será um prémio para os méritos e um castigo para as culpas[811], e que resulta do juízo perfeito de Deus que examina, julga e executa[812] a partir de um entendimento que penetra com retidão a consciência e os corações dos homens[813]. Deus julga com rigor os vivos e os mortos pelos mandamentos, na certeza de que em qualquer momento serão reconhecidos o arrependimento e a conversão[814], estando também entregue à responsabilidade humana, pelas boas ou más ações, a decisão do seu futuro e do seu destino, cujo sentido integral transcende a realidade temporal. Mas se ao nível do curso histórico e circunstancial do dia-a-dia, a escatologia cristã de Vieira parece admitir uma certa autonomia da humanidade, afirmando que a Providência divina não pode interferir absolutamente sobre o arbítrio das pessoas sem o seu consentimento[815], ao nível do sentido e destino kairológico do Mundo, que tudo abrange, esta escatologia fundamenta-se num futuro trans-histórico que não está condicionado pela ação humana e que se realizará necessariamente, não apenas na forma apocalíptica e abrupta como se instaura o milenar Império de Cristo na Terra[816] que depois se prolonga no Céu, mas também na forma temerosa e miraculosa como irrompe o Dia do Juízo final, após tudo ter sido consumido pelo fogo divino, e na forma como os ressuscitados bem-aventurados são conduzidos para o Céu e os condenados são precipitados no Inferno, porque como diz St.º Agostinho, toda

[810] Cf. *idem*, «Sermão da Segunda Dominga do Advento», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 159.

[811] «Se os homens não foram injustos, pudera-se duvidar se eram imortais, mas permite Deus que haja injustiças no mundo, para que a inocência tenha coroa, e a imortalidade prova.» (*Ibidem*, p. 160.)

[812] Cf. *ibidem*, p. 163.

[813] Afirmando que o juízo de Deus perdoa porque é misericordioso e não invejoso António Vieira crítica os juízos humanos temerários: «Deus julga os pensamentos, mas conhece-os, o homem não pode conhecer pensamentos e julga-os.» (*Ibidem*, p. 172.)

[814] «No juízo de Deus basta ser bom no último instante da vida, para ser eternamente bom; no juízo dos homens basta ser mau em qualquer tempo da vida, para ser eternamente mau.» (*Ibidem*, p. 183.)

[815] Cf. *idem, História do Futuro*, p. 348.

[816] Embora faça depender da vontade dos homens a consumação do império de Cristo no Mundo – ao referir que «os futuros livres ou contingentes (qual é o Império que prometemos) só são manifestos a Deus e a quem os quer revelar» (*idem, História do Futuro*, p. 243), essa instauração do Reino de Deus constitui-se como uma realidade que dependendo, essencialmente, da Providência divina, pertence ao plano da ciência dos verdadeiros factos futuros e, como tal, como refere Manuel Cândido Pimentel, «não atende à inteligibilidade do mundo por causas eficientes, que servem a história do passado e a do presente, mas por causas finais.» (Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*, São Paulo, Ideais & Letras, 2008, p. 73.)

a realidade é ordenada por Deus e as nossas vontades apenas podem o que Deus quis e previu que pudessem[817].

Nestes termos, António Vieira, fiel à posição de St.º Agostinho, apresenta um pensamento escatológico em que a liberdade humana fica subsumida na infinita e insondável liberdade divina, concebendo-se que toda a realidade está pré-determinada, cabendo à Providência conduzir a História para o Fim a que se destina. Há uma coexistência entre presciência do futuro e o arbítrio da vontade, na medida em que as próprias vontades humanas pertencem à ordem causal determinada pela vontade e presciência de Deus e, como tal, as vontades humanas não podem deixar de ser as causas das ações humanas, causas essas que à semelhança de todas as outras foram previstas por Deus[818].

Mas esse Fim não é a própria Origem divina e Unidade Amorosa primordial de que tudo procede? Claro que sim, pelo que a possibilidade de se poder inteligir e antecipar o sentido destes futuros escatológicos contingentes e incondicionais[819] – pela Graça de Deus Omnipotente e Omnicompreensivo, mediante a razão mística da profecia[820] e a razão mistérica dos Evangelhos que relatam a experiência de fé no acontecimento salvífico da Ressurreição de Cristo – faz-nos reconhecer que o sentido da liberdade, em termos ontológicos e éticos, apenas pode ser compreendido no âmbito do necessário plano salvífico de Deus, do qual faz parte a condenação e a necessidade de purificação das culpas. Só através das boas obras e só tendendo para o Bem e para a Verdade, o Homem se liberta, pois a opção pelo mal, embora resulte do exercício do livre arbítrio e não de uma causa externa como o destino ou a fortuna[821], não liberta mas escraviza, sendo certo que Deus não é o autor do mal nem das nossas más ações, pelo que o mal resulta da aversão da vontade livre aos bens imutáveis[822].

O pensamento escatológico de Vieira, ao afirmar a presença da Providência divina em toda a ordem da Criação e da realidade, acaba por admitir, paradoxalmente, que também esse Fim não é unilateralmente determinado por Deus, porque no plano moral e espiritual não é possível conceber uma necessidade absolutamente extrínseca, à semelhança de uma força que não está no nosso poder e realiza, mesmo que o não queiramos, como acontece

---

[817] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 9.

[818] Cf. *loc. cit.*

[819] Cf. António Vieira, *Apologia*, p. 31. De acordo com o Pe. António Vieira «Dos futuros condicionais e contingentes, ninguém é sabedor senão Deus e seus profetas.» (*Idem, «Sermão da Primeira Oitava da Páscoa [II]»*, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 243.)

[820] António Vieira, assumindo a noção de profecia de São Tomás de Aquino, segundo a qual, o profeta é aquele que vê aparecer o que ainda está longe, vai adotar a posição escolástica de que através da ciência da visão dada pela intuição profética se pode compreender tudo o que depende dos desígnios divinos. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a.1.

[821] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 5, 10.

[822] Cf. *idem, De libero arbitrio*, II, XIX, 52.

com a morte[823]. Em concordância com a doutrina cristã tradicional, afirma a possibilidade da condenação eterna, como resultado da livre opção de recusa da fé e da conversão, negando, desse modo, que todos os homens estejam necessariamente destinados à bem-aventurança. Mas, assim sendo, a questão permanece: como admitir a conciliação entre a determinação providencial da ação de Deus, que é eterno Bem e Amor, com a determinação de um fim que também é eterno Mal e Inferno?

A interpretação escatológica da razão mistérica das teologias contemporâneas acerca da Revelação Bíblica e acerca dos textos da Tradição apresenta a Escatologia, não como uma análise curiosa sobre a expectativa de um futuro longínquo e utópico, mas como uma reflexão acerca do desígnio de plenitude do homem a atualizar no seu dia-a-dia. De acordo com esta leitura, os homens podem escolher, desde já no decorrer da sua vida, o paraíso da justiça e do amor ou o inferno do ódio e da vingança e no fim da sua existência pessoal serão objeto daquilo a que Vieira designa o temeroso juízo particular de Deus, que surge sem aviso prévio, ao contrário do Juízo final que é antecedido pelos sinais da desordem do Universo[824]. Através das metáforas de *céu, purgatório e inferno*, expressa-se essa ordem da realidade escatológica intermédia que decorre entre a morte individual e a ressurreição universal e que determina, para uns, a salvação imediata na comunhão eterna do Amor de Deus (visão beatífica)[825], para outros, a necessidade de purificação das culpas pouco graves e para outros ainda, que se apresentarem em pecado grave, a condenação, mas uma condenação que não será para sempre, adquirindo à semelhança do purgatório, um caráter de transição.

Sendo Deus eternamente bom, não pode admitir uma realidade eternamente má e, por isso, prevalece definitivamente sobre o mal, não abandonando nenhuma das suas criaturas que esteja perdida e prisioneira do pecado, mas trata-se de uma prevalência que não é imposta de forma heterónoma, mas que é imposta pela adesão da inteligência e da vontade humanas. De acordo com esta interpretação, a aplicação da misericordiosa justiça divina a toda a Humanidade significará a salvação universal: aqueles que viveram no Inferno da separação de Deus, serão confrontados com a Luz arrebatadora da última

---

[823] Cf. *idem, De Civitate Dei*, 5, 10

[824] «Sinais de que chega o fim do mundo, sinais de que está perto o Dia do Juízo, sinais para que todos estejam notificados e advertidos (que por isso se põem os mesmos sinais no céu, onde possam ser vistos de todos). E um juízo em que Deus antes de vir nos manda diante notificar, e nos avisa primeiro, não é tanto para temer. Muito mais temeroso é o juízo particular sem esses assombros, do que o universal com eles.» (António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652), in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 91.)

[825] Na sequência do Concílio de Lião (1274) e tal como sublinha o Concílio de Florença (1428-1431) perante as posições orientais que pretendiam remeter o céu e o inferno apenas para o último dia (pois defendiam que a alma não podia ficar separada do corpo), imediatamente após o momento da morte, o juízo particular determina o prémio e o castigo. Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, Barcelona, Herder, 2000, n.º 858.

vinda de Cristo e, nesse momento, a incomensurável força do Amor iluminará as consciências e os seus corações serão convertidos ao Bem definitivo e eterno da amorosa Vida em Deus, através de Cristo que reúne os homens no seu Corpo, constituindo-se este como o verdadeiro momento do Juízo final. Esta perspetiva, que esvazia a noção mítica e tradicional de inferno, não pertence aos horizontes hermenêuticos de António Vieira, que reproduzindo fielmente a posição ortodoxa de então e citando a 1.ª Carta de S. Paulo aos Coríntios[826], continua a falar-nos de um Dia do Juízo em que obedecendo ao imperial divino som da trombeta «o Céu, o Inferno, o Purgatório, o Limbo, o Mar, a Terra, abrir-se-ão em um momento as sepulturas, e aparecerão no Mundo os mortos vivos»[827], que irão a Juízo, no qual já não haverá misericórdia para as lágrimas nem perdão para o arrependimento[828].

Desta forma, o pensamento de António Vieira baseia-se, não apenas nas leituras literais das narrativas míticas proféticas[829] e apocalípticas, mas também nos textos de St.º Agostinho e da doutrina do Magistério que se referem ao destino do fogo eterno para aqueles que em vida agiram em pecado mortal[830]. Mas consideramos, de maneira diferente, que não se deve conceber o inferno como uma realidade definitiva, a qual se determinaria para os pecadores graves no momento do juízo particular da morte pessoal e se anunciaria e concretizaria publicamente no último julgamento após a ressurreição universal, mas deve-se conceber como uma realidade intermédia de derradeira penitência, antes da última vinda de Cristo, que na sua Glória arrebatará toda a Humanidade para Ele, cumprindo-se desta maneira o plano divino da História salvífica[831]. À semelhança das filosofias de Platão e Aristóteles, a teologia cristã reserva para a Humanidade um destino bem-aventurado, sem, com isso, negar o arbítrio pessoal e sem, com isso, comprometer o juízo divino, que tem como função advertir e conduzir à conversão e à realização do amor[832]. Um julgamento que em vez de acentuar a condenação, à maneira

---

[826] Cf. 1.ª Coríntios, 15, 52.

[827] António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 40.

[828] «Virá o dia final, e então sentirá nossa insensibilidade sem remédio o que agora pudera ser com proveito. Quanto melhor fora chorar agora e arrepender agora como faziam aqueles, e aquelas penitentes do ermo, do que chorar e arrepender depois, quando para as lágrimas não há-de haver misericórdia, nem para os arrependimentos perdão. Agora vivemos como queremos; e ainda mal, porque depois havemos de ressuscitar como não quiséramos.» (*Ibidem*, p. 41.)

[829] Estas narrativas apresentam o dia do juízo de Javé como um dia de trevas em que todo o povo será castigado, fincando apenas um resto, em que se realizarão as promessas de Deus. Cf. Is, 10; 20-23.

[830] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 13; Cf. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, 76.

[831] De acordo com a Boa Nova do Evangelho Deus enviou o Seu Filho ao mundo para o salvar. Cf. Jo 3, 17; 18, 15;

[832] Cf. Mt 25, 34-35; Mc 9, 40.

da justiça dos homens, é um ato do amor divino e da afirmação da sua Providência, que pela iluminação das consciências permitirá aos homens aderir à justiça na vida e receber o prémio da Glória na morte que, como refere São Justino, é o resultado da colaboração entre o livre-arbítrio humano e a justiça divina[833].

Reconhecendo não ser possível a conversão sem a ação da Graça de Deus[834], António Vieira adverte que é necessário estar permanentemente vigilante a orar e a fazer penitência, porque nunca se sabe quando chega a hora de cada um[835]: o juízo particular na morte repentina é expressão da ira de um Deus, que desse modo não quer salvar, e o juízo final, precedido por alguns dias de assombrosos sinais que permitem mais tempo para os homens se prepararem, é expressão da misericórdia de um Deus que dessa maneira tudo faz para poder salvar[836]. A conceção do Juízo divino, apresentada por António Vieira, está muito próxima da noção de Juízo divino apresentada pelo Antigo Testamento, que tinha como função castigar a maldade dos homens, como podemos recordar pelo julgamento de Caim e das cidades de Sodoma e Gomorra[837]. Trata-se de um *Deus das vinganças*[838] que abate os seus inimigos, em que todos aqueles que abusam do poder, que são ambiciosos, que padecem da soberba e do ódio e atuam com vingança e inveja[839]. Ao contrário, o Deus misericordioso da revelação cristã evangélica apela à conversão e pacientemente perdoa os pecados da Humanidade e não descansa enquanto não encontrar todas as *ovelhas perdidas da Casa de Israel*, isto é, enquanto não chamar a todos à comunhão com Ele[840].

Esta ideia da restauração universal *(apokatástasis)* com o regresso de todos a Deus, a qual não é aceite por St. Agostinho[841], aparece sistematizada pela primeira vez, em termos cristãos, na Escola de Alexandria com Orígenes,

---

[833] Cf. São Justino, *Apol. I*, 43-45 = PG 6, 392s.

[834] Cf. António Vieira, «Quarta Dominga do Advento», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo I, p. 273.

[835] Cf. Luc12, 35-40.

[836] Cf. António Vieira, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 92-93.

[837] Cf. Gn 3, 14-19; 4, 10-15; 19, 23-26.

[838] «Chama-se Deus das vinganças, porque as injúrias que os poderosos fazem aos pequenos, de que eles não se podem defender, Deus tem tomado por sua conta o vingá-las.» (António Vieira, «Sermão Vigésimo Quinto», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. IV, tomo XII, p. 261.)

[839] Cf. *ibidem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, pp. 92-93, p. 100. E como estes são os abusos, os excessos, e as durezas do poder, justíssimo é que o Juízo do Omnipotente seja duríssimo, e que dos poderosos (pois assim são poderosos) sejam poderosamente atormentados.» (*Ibidem*, pp. 100-101.)

[840] Cf. Mt 15, 24. Evoluindo da justiça histórica e individual para a justiça escatológica e universal, o conceito de justiça divina no Novo Testamento será sempre entendido com uma obra de Cristo e coincidirá com o Seu regresso na Glória. Cf. Mt 24, 31; Mc 8, 27; Luc 21, 27.

[841] Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, 21, 17.

para quem o mundo material criado por Deus, para punir as criaturas que em liberdade d'Ele se afastaram, é apenas um lugar de purificação no fim do qual todos os espíritos serão salvos, regressando à matricial Unidade da Origem divina[842]. Neste mesmo sentido, entre os padres capadócios S. Gregório de Nissa defende que os castigos do Inferno não podem ter a mesma eternidade que tem o amor de Deus, defendendo a superioridade do Bem sobre o mal[843]. Embora o Magistério da Igreja nos fale do fogo eterno do inferno para aqueles que fizerem o mal e negarem a Deus[844], tendo como referência os textos bíblicos que admitem a possibilidade do homem negar a comunhão com Deus[845], não podemos deixar de partilhar a posição dos teólogos contemporâneos que, a partir das narrativas do Novo Testamento sobre o Deus do Amor[846], apresentam uma nova perspetiva, reconhecendo que o único propósito divino é que todos os homens se salvem e conheçam a verdade[847]. Neste sentido, a Esperança de que a ressurreição de Cristo para a Vida do Pai foi exemplar da nossa ressurreição, porque, como diz António Vieira, havemos de ressuscitar como Ele, não só para a imortalidade da outra vida mas também para a santificação desta[848], dirige-se à possibilidade de conversão de toda a Humanidade e de instauração do admirável Paraíso Celestial em que todo o Universo será consumado na Glória eterna e perfeita de Deus.

Na certeza de que Deus enviou o Seu Filho, não para condenar mas para salvar o mundo[849], e contrariando todas as posições que falam das penas do fogo que torturam eternamente, não podemos deixar de reconhecer com Otto Betz que é um erro falar-se de eternidade do inferno – ou de «males da eternidade»[850], nas palavras de António Vieira –, pois o conceito de

---

[842] Cf. Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, p. 162.

[843] Cf. *ibidem*, p. 164

[844] Desde logo, no símbolo de fé *Quicumque (pseudo-atanasiano)*, é colocada a questão da eternidade da condenação: «[…] Cristo. O qual padeceu para nossa salvação, desceu aos infernos, ao terceiro dia ressuscitou de entre os mortos, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai e daí há-de vir a julgar os vivos e os mortos. À sua vinda todos os homens hão-de ressuscitar com os seus corpos e dar conta dos seus atos; e os que fizeram o bem, irão para a vida eterna; os que, ao contrário, o mal, ao fogo eterno. Esta é a fé católica: quem nela não acreditar firmemente, não poderá salvar-se.» (Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…*, 76.)

[845] Cf. Mc 8, 35.

[846] Cf. 1 Jo 4, 8.

[847] Cf. 1 Tim 2, 4.

[848] Cf. António Vieira, «Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 149.

[849] Cf. Jo 12, 47.

[850] «Com o fim da vida acabam os males temporais: com o princípio da eternidade podem começar os males eternos: os males da vida têm o remédio da morte, que os acaba; os males da eternidade são males sem remédio, porque ninguém lhes pode dar fim.» (António Vieira, Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 178.)

eternidade só é aplicável a Deus, que é para além do Tempo e Senhor do Tempo e que só pode dar a participação na Sua glória aos redimidos e convertidos a Ele, por contraposição com a vida infernal do pecado que conduz o Homem a uma irredutível obstinação que recusa toda a conversão e aspiração a ser perdoado[851]. Mas como temos tido oportunidade de verificar, o Magistério da Igreja e muitos dos seus teólogos – entre eles o Padre António Vieira que esgota no momento da morte o prazo determinado por Deus para o merecimento – [852] persistem neste erro, como se pode comprovar através do definido no Concílio Vaticano II na sua constituição dogmática *Lumen gentium* que, invocando o capítulo 25 do evangelho de São Mateus[853], nos fala da condenação eterna para aqueles que realizarem más ações[854]. Ao contrário e como defende o teólogo Karl Rahner, sem se negar a liberdade humana, que pode conduzir o homem ao inferno de uma vida sem Deus, o discurso sobre o céu e o discurso sobre o inferno não se podem colocar no mesmo plano, na medida em que vivendo no *éschaton* de Jesus Cristo, nós sabemos pela fé e esperança cristã que a Humanidade se salvará, apesar da liberdade do Homem individual[855]. Ao arrepio do que faz António Vieira ao afirmar que a sentença do Juízo divino final, de absolvição e condenação para toda a eternidade, não pode ser revogada porque então já não pode haver penitência que o possibilite[856], devemos dizer que de uma interpretação séria e abrangente da Bíblia não se pode concluir que o Senhor Deus possa enviar os maus à perdição absoluta e eterna do inferno, impedindo-os de fazer parte da consumação plena da ressurreição cósmica final[857], porque a

---

[851] Cf. Otto Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg, 1965, p. 223.

[852] Cf. António Vieira, «Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 151. «Deus tem prometido, que todas as vezes que o pecador O chamar de todo o seu coração, o há-de ouvir: mas não tem prometido, que todas as vezes que o pecador quiser, O há-de chamar de todo o seu coração. (…) O chamar de todo o coração, não depende só de nosso alvedrio, depende do nosso alvedrio, e mais da graça de Deus: e tem Deus decretado conforme os juízos altíssimos de sua justiça, que O não possa chamar de coração na morte, quem Lhe não quis dar o coração na vida.» (*Idem*, «Quarta Dominga do Advento», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo I, p. 275.)

[853] «Em seguida, dirá aos que estiverem à sua esquerda: "Apartai-vos de mim malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e para os seus anjos.» (Mat 25, 41).

[854] «Mas, como não sabemos o dia nem a hora, é preciso que, segundo a recomendação do Senhor, vigiemos continuamente, a fim de que no termo da nossa vida na terra, que é só uma (cf. Hebr 9, 27), mereçamos entrar com Ele para o banquete de núpcias e ser contado entre os eleitos (cf. Mt 25, 31-46), e não sejamos lançados, como servos maus e preguiçosos (cf. Mt 25, 26), no fogo eterno (cf. Mt 25, 41), nas trevas exteriores onde "haverá choro e ranger de dentes" (Mt 22, 13; 25,30).» (*LG*, 48.)

[855] Cf. Rarl Rahner, *O Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, p. 502.

[856] Cf. António Vieira, «Quarta Dominga do Advento», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo I, p. 266.

[857] «[…] não se voltando o Senhor para a mão esquerda; com o rosto severo e não compassivo

plenitude do Cristo Ressuscitado, presente no coração dos crentes pela Graça do Espírito Santo, dá a Esperança de uma salvação final universal que será da ordem da invencibilidade do amor Trinitário.

A posição maniqueísta de admitir o eterno antagonismo entre um Princípio Bom e um Princípio Mau, com igual poder é rejeitada pelos teólogos contemporâneos, no reconhecimento de que a Omnipotente Misericórdia divina redimirá todas as coisas, penetrando-as do seu Amor e da sua Luz. Deus não é o vingador do vício e dos pecados em termos de condenação eterna, de que nos fala, por exemplo Frei José Mayne[858], mas é o Misericordioso que, no respeito pelo livre arbítrio dos homens, admite a opção pelo mal e pela vida infernal de desamor e de afastamento de Deus (a qual se poderá prolongar depois da morte), mas que não descansa enquanto não tiver todos os seus filhos reunidos com Ele.

A este propósito, como adverte Leonardo Coimbra, embora o Fim se apresente como uma realidade sujeita aos *juízos de eternidade*, Deus e Satanás não estão, de forma maniqueia, no mesmo plano[859], pelo que, quer a Dor, quer o Mal, são relativos e impotentes perante a força do Amor divino que tudo atrai a si e transfigura, anulando a possibilidade do Nada e a possibilidade de um estado ausente da sua Graça. Só Deus é Absoluto e enquanto eterno Sumo Bem não vai determinar uma realidade de eterno Mal. Desta maneira, o Inferno apenas poderá ser concebido como uma realidade relativa e provisória que se constitui numa escatologia intermédia, à semelhança do purgatório, como um estado derradeiro de punição para os atos moralmente mais graves da vida, mas, ao mesmo tempo, como um estado de purificação, transfigurado pela presença da Luz de Cristo Glorioso que, na Sua última vinda no Dia do Juízo final universal, iluminará as consciências e arrebatará todos os corações a Si, pela incomensurável força do Seu Amor[860]. Recorrendo aos mesmos textos sagrados que apontam para a possibilidade da condenação eterna, podemos afirmar de forma segura – com filósofos como Amorim Viana e Leonardo Coimbra ou com teólogos como Karl Rahner e

(o que não me atrevera eu a crer se não o disseram as Escrituras) dirá desta maneira para os maus: *Discediti a me, maledicti, in ignem aeternum, quie paratus est diabolo, et angelis ejus*. Ide, malditos, ao fogo eterno, que estava aparelhado, não para vós, senão para o Demónio e seus anjos: mas já que assim o quisestes, ide. Abriu-se a terra, caíram todos, tornou-se a cerrar para toda a eternidade. Eternidade. Eternidade. Eternidade. (*Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 66.)

[858] Cf. Frei José de Jesus Maria Mayne*, Dissertação sobre a alma Racional*, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1778, p. 94.

[859] Cf. Leonardo Coimbra, *Guerra Junqueiro*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, p. 139.

[860] De acordo com a Boa Nova do Evangelho Deus enviou o Seu Filho ao mundo para o salvar. Cf. Jo 3, 17; 18, 15.

Maria Manuela de Carvalho – que Deus é Amor[861] e o Seu único propósito é que todos os homens se salvem do mal e da morte e conheçam a verdade[862].

4.6.4. A continuidade entre o Paraíso Terreal e o Paraíso Celestial

Esta salvação para a «pátria das delícias» – onde não há «os trabalhos, as pobrezas, as fomes, as sedes, as perseguições, os ódios, as injúrias, as calúnias, os falsos testemunhos e todas as outras misérias ou violências que neste mundo se padecem»[863] – concretiza-se de forma integral no dia do Juízo final, porque como refere o Pe. António Vieira, só nesse dia da ressurreição universal as almas bem-aventuradas marcharão triunfantemente para o céu, revestidas de seus corpos gloriosos[864]. Esta noção da glorificação do corpo, presente no pensamento escatológico do Pe. António, é uma especificidade da tradição religiosa judaico-cristã, fundamentada nos acontecimentos dos mistérios da Encarnação, Morte e Ressurreição do Filho de Deus, tendo as suas expressões mais ilustrativas no paradoxal tema paulino da ressurreição do «corpo espiritual»[865] e nas descrições evangélicas do túmulo vazio[866], das aparições[867] e da ascensão ao Céu[868].

Em termos escatológicos isto significa que mesmo depois da morte, a história dos homens santos que morrem na graça de Deus e participam do

[861] Cf. 1 Jo 4, 8.

[862] Cf. Jo 12, 47; Cf. 1 Tim 2, 4. Cf., Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002; Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, INCM, 2003; Rarl Rahner, *O Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, p. 502;

[863] António Vieira, «Sermão da Quarta Dominga depois da Páscoa, pregado em São Luís do Maranhão», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 325. No porto do Céu não há lugar para a tristeza: «Se o teu porto é o Céu, caminhando para lá, que te pode entristecer na Terra? Porventura o tempo que lá se chama eternidade? Os trabalhos, que lá se medem com o descanso? As penas, que lá se convertem em glórias? As perseguições que lá são palmas? As calúnias, que lá são coroas? As línguas maldizentes do homens, que lá são louvores da boca de Deus?.» (*Ibidem*, p. 316.)

[864] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1652», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 69. Referindo-se à ressurreição como um segundo nascimento, cuja natureza depende do arbítrio humano, António Vieira fala da boa ressurreição como resultado das boas obras: «O ser bem-nascido, que é uma vaidade que se acaba com a vida, é verdade que não pôs Deus na nossa mão; mas o ser bem ressuscitado, que é aquela nobreza que há-de durar por toda a eternidade, essa deixou Deus no alvedrio de cada um. No nascimento somos filhos de nossos pais, na ressurreição, seremos filhos de nossas obras.» (*Idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo I, p. 43.)

[865] Cf. 1.ª Cor 15, 44.

[866] Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-12; Jo 20, 1-10.

[867] Cf. Mt 28, 1-7; Mc 16, 9-18; Lc 24, 13-43; Jo 20, 11-29; 21.

[868] Cf. Mc 16, 19-20; Lc 24, 50-53; Act 1, 4-11.

mistério de Cristo[869] continua em conexão com a história do mundo e adquire com a plena realização deste a conclusão da sua perfeição, já iniciada no momento da morte, e que depois se consuma na absoluta realização em corpo e alma, realização esta que é representada por Vieira com a noção mítica de que no Dia da ressurreição as almas vão resgatar os seus corpos à sepultura, dirigindo-se para o lugar do Juízo na forma dessa unidade integral[870]. Embora nos seja impossível representar como se dá essa cósmica consumação corpórea e essa realização total dos seres, sempre houve uma preocupação dos autores cristãos – contra o gnosticismo que tudo pretendia reduzir ao espírito – em valorizar a unidade corpórea do ser humano e a dignidade da realidade material. Inseria-se nesse ambiente António Vieira que, quando falava do destino imortal dos homens, não seguia o modelo platónico da libertação das almas da prisão do corpo, mas referia-se, explicitamente, ao reviver e ressuscitar do corpo e da carne para a imortalidade da vida em Deus[871]. Ao afirmar, por contraposição ao nascimento natural em que nascemos mortais e passíveis, que no nascimento espiritual da ressurreição nascemos imortais e impassíveis[872], António Vieira considera que o corpo que nasce na ressurreição é «um corpo com condições de espírito»[873], que tem os mesmos quatro atributos do corpo glorioso de Cristo Ressuscitado: a *subtileza*, que permitiu a Cristo sair do túmulo sem remover a pedra e entrar no Cenáculo com as portas fechadas[874]; a *agilidade*, que permitiu a Cristo estar na mesma altura em sítios tão diferentes e distantes, aparecendo a St.ª Maria Madalena no Sepulcro e quase ao mesmo tempo aos discípulos a caminho de Emaús, e permitiu a sua ascensão para a direita do Pai; a *impassibilidade*,

[869] Cf. António Vieira, «Sermão de todos os santos», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. III, tomo IX, p. 37.

[870] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I , pp. 42-44. «Unidas as almas aos corpos e restituídos os homens à sua antiga inteireza, os bem ressuscitados alegres, os mal ressuscitados tristes, começarão a caminhar todos para o lugar do Juízo. Será aquela a primeira vez em que o género humano se verá a si mesmo, porque se ajuntarão ali os que são, os que foram, os que hão-de ser, e todos pararão no vale de Josafat.» (*Ibidem*, p. 44.)

[871] «Este homem, este corpo, estes ossos, esta carne, esta pele, estes olhos, este eu, e não outro, é o que há-de morrer? Sim; mas reviver e ressuscitar à imortalidade.» (*Idem*, Sermão da Quarta-Feira de Cinza, pregado em Roma na Igreja de St.º António dos portugueses, no ano de 1672», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo II, p. 185.)

[872] Cf. *idem*, «Sermão da Primeira Dominga do Advento, pregado na Capela Real, no ano de 1650, in *Sermões*, Lello & Irmão, vol I, tomo I, p. 43. Ao contrário do Céu em que todos são impassíveis, a Terra é o lugar dos trabalhos e da necessidade de paciência: «Cá, é a terra do trabalho e da paciência; lá é o porto do descanso, e a pátria da impassibilidade.» (*Idem*, «Sermão da Quarta Dominga depois da Páscoa, pregado em São Luís do Maranhão», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 325.)

[873] *Idem*, «Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 181.

[874] Cf. Jo 20, 10.

que fez do corpo de Cristo incapaz de dor, de enfermidade e de morte[875]; a *claridade*, que tornou o corpo de Cristo mais formoso e resplandecente que o sol, tal como se revelou no monte Tabor aos seus discípulos[876].

A noção de continuidade entre a realidade terrena e a realidade celestial é também apresentada por António Vieira pela distinção que faz entre os bens da glória do Céu e os bens das glórias do mundo. Pela Transfiguração de Jesus Cristo, em que o seu rosto resplandecia como o sol de forma pura e sem mancha[877], podemos compreender que os bens do Mundo têm a mistura de males e que os do Céu são puros e sem mistura. No Mundo, cada um usufrui dos seus bens e goza-os sucessivamente e por partes, mas no Céu, onde existe recíproca e total comunicação, cada um usufrui dos seus bens e dos bens de todos os outros e goza-os, não por partes, mas conjuntamente[878].

Estando o Universo dividido em três grandes partes – o mundo em que vivemos na Terra, composto por bons e maus, bens e males; o Céu que está acima da Terra, composto só por bons e por bens; e o Inferno que está abaixo da Terra, composto só por maus e por males –, conclui Vieira que nesta vida «não há rosa sem espinho», nem sol sem sombra, nem alegria sem dor[879], pelo que as glórias e felicidades do mundo estão sempre misturadas com cuidados, aflições e dores. Só no Paraíso celestial os bens são puros e sem corrupção, como podemos comprovar pelo facto de o próprio «Paraíso terreal», encerrar uma mistura que se traduziu na existência da árvore da vida

[875] Cf. Jo 20, 27. «É porque um corpo imortal e impassível, é incapaz de padecer e morrer: e são as feridas, e as chagas nele, como rubis sobre neve, que esmaltam a formosura.» (*Idem*, «Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 182.) Mas em Cristo e em Deus esta impassibilidade ou isenção de padecer não significa a isenção do sentimento de compaixão e do amor para com os homens. Cf. *idem*, «Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso, pregado em Lisboa, na paroquial de São Julião», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 357.

[876] Cf. Mt 27, 2. «E que sucedeu a S. Pedro? Viu os vestidos de Cristo com a mudança da cor, e o rosto soberano com a de raios semelhantes ao Sol (…) E para que depois entendesse ele, e os outros dous discípulos que este era um dos quatro dotes com que haviam de ressuscitar, lhes disse o Senhor: *Nemini dixeritis visionem, donec filius hominis a mortuis resurgat;* que guardassem silêncio do que viram, até que O vissem ressuscitado. Estes são os dotes gloriosos, com que hoje ressuscitou Cristo, e com os mesmos hão-de ressuscitar estes nossos corpos.» (*Idem*, «Sermão da Ressurreição de Cristo, pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no ano de 1658», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. II, tomo V, p. 183.)

[877] Cf. Mat 17, 2.

[878] Cf. António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo III, p. 56. «Neste mundo, onde os homens são mortais e os bens também são mortais, cada um logra somente o seu; porém no Céu, onde os homens e os bens são imortais, cada um logra o de todos, e todos o de cada um.» (*Ibidem*, p. 77.)

[879] Cf. *ibidem*, p. 57. «Porque não há alegria neste mundo tão privilegiada que não pague pensão à tristeza. Até no monte Tabor, até na pessoa de Cristo, até no milagre da Transfiguração, por mais soberanos que sejam os bens, uma vez que tocaram na Terra, não pode haver gosto sem pesar, nem glória sem pena.» (*Ibidem*, p. 63.)

e da árvore da ciência, a primeira, só da vida e não da morte, a segunda, do bem e do mal[880]. Invocando St. Agostinho e S. Boaventura acerca do gozo dos bem-aventurados na glória da eternidade, o Padre jesuíta carateriza o Céu como o lugar onde há todos os bens que a nossa vontade possa desejar e onde há pura alegria, por contraposição com a Terra onde nem sempre temos acesso aos bens que desejamos e onde a alegria está sempre misturada com a tristeza:

> A alegria no Céu é sem tristeza, o gosto é sem pesar, o descanso é sem trabalho, a segurança é sem receio, o sossego sem sobressalto, a paz sem perturbação, a honra sem agravo, a riqueza sem cuidado, a fartura sem fastio, a grandeza sem inveja, a abundância sem míngua, a companhia sem emulação, a amizade sem cautela, a saúde sem enfermidade, a vida sem temor da morte: enfim todos os bens puros, e sem mistura de mal, e por isso verdadeiros bens.[881]

A partir de uma analogia que S. Paulo faz entre os diferentes brilhos das diversas realidades celestes e os diferentes modos da ressurreição[882], António Vieira afirma que a distribuição destes prémios do Céu pelos bem-aventurados é feita de acordo com a justiça divina que estabelece para a eternidade diferentes graus de glória, tal como na Terra também foram diferentes os graus da Graça. Na mesma bem-aventurança do Céu há diferentes formas de participação, maiores e menores dignidades, maiores e menores visões de Deus, de acordo com o merecimento pessoal da vida terrena, mas todos estão igualmente satisfeitos, porque aquilo que cada um possui é próprio de cada um, gozando todos igualmente de cada um e cada um igualmente de todos[883], o que significa que a glória da bem-aventurança resulta não apenas do merecimento pessoal mas também do merecimento de todos os que habitam a pátria celestial[884].

A responsabilidade e liberdade pessoal, bem como a identidade e experiência de cada um, nunca são postas em causa, porque o prémio daquele que se salva, tendo tido uma longa vida justa e santa, não é o mesmo prémio daquele que se salva, por no último momento se ter arrependido dos seus pecados e se ter convertido a Cristo, «fundando-se a igualdade do mesmo

---

[880] Cf. *ibidem*, p. 66.

[881] *Ibidem*, p. 69.

[882] «Um é o brilho do sol outro o brilho da lua, e outro o brilho das estrela. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível, o corpo ressuscitará incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual.» (1.ª Carta aos Coríntios15, 41-44.)

[883] Cf. António Vieira, «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *Sermões*, Lello & Irmão, vol. I, tomo III, pp. 80-81.

[884] Cf. *ibidem*, p. 85.

contentamento na medida da própria capacidade, e na proporção da justiça, com que se vêem premiados»[885]. E nesta república do amor, como lhe chama Vieira, que é o Céu de Deus, ninguém deseja ser o que não é, ninguém inveja a diferente dignidade do outro, porque todos vivem na harmonia e conformidade da ordem sobrenatural estabelecida e alimentada pela perfeição da caridade em que cada um ama tanto o outro como a si mesmo[886].

[885] *Ibidem*, p. 81.

[886] «Donde se segue, que ainda que os graus da glória sejam desiguais, segundo o merecimento de cada um, a alegria e o gosto dessa mesma glória ou glórias, é igual em todos, porque todos as estimam como próprias, e cada um como sua.» (*Ibidem*, p. 82.)

Bibliografia

1. Fontes

Aboab, Emanuel, *Nomologia O Discursos Legales, compuestos por el virtuoso Aham Rabi Imanuel Aboab de buena memoria*, 5389 [1629] (*fac símile* disponível no site HebrewBooks.org.).

Agostinho de Hipona (St.º), *Confissões* [edição bilingue], trad. e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Sousa Pimentel, Lisboa, INCM, 2000.

—— *A Cidade de Deus*, [edição bilingue] trad. port. de J. Dias Pereira, FCG, Lisboa 2000, vols. I, II, III, 1987].

—— *De Doctrina Christiana*, ed. G. Combès e J. Farges. Paris, Desclée De Brouwer, 1949.

—— *Diálogo Sobre o Livre Arbítrio* [edição bilingue], trad. e introdução de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, INCM, 2001.

—— *Tratados sobre la gracia* [edição bilingue], version, introd. y notas de Victorino Capanaga, 2 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956-1964.

—— *Trindade* [edição bilingue], introdução e notas de José Maria Rosa, trad. de Arnaldo Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de CM de Sousa Pimentel, Coimbra, co-edição Santuário de Fátima, Paulinas Editora, 2007.

Albuquerque, Martim de, *A expressão do poder em Luís de Camões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

Almeida, O.T., «'Experiência a madre das cousas' – On the 'Revolution of Experience' in Sixteenth-Century Portuguese Maritime Discoveries and their Foundational Role in the Emergence of the Scientific Worldview», in M. Berbara & K.A.E. Enenkel (eds.), *Portuguese Maritime and the Republic of Letters*, Leiden Boston, Brill, 2012, pp. 377-394.

Almeida, Teodoro de, *Recreação filosofica ou dialogo* sobre a filosofia natural, para instrução de pessoas curiosas que não frequentarão as aulas, Vol. VI, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1795.

Alves, Hélio J.S., *Camões, Corte-Real e o sistema da epopeia quinhentista*, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2001.

Andrade, Diogo Paiva de, *Antologia*, ed. A. Guimarães, Lisboa, Esfera do Caos, 2011.

Anselmo, Artur, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no século XVI,* Lisboa, B.N.L., 1940.

António Vieira, *Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, edições Cotovia, 1994.

—— *Cartas do Padre António Vieira*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971.

—— *Clavis Prophetarum*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

—— *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, introdução e notas de Hernâni Cidade, tomo II, Lisboa, Livraria Progresso Editora, 1957.

—— *História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982.

—— *Obras Escolhidas*, Edição organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Livraria Sá da costa, 1952.

—— *Sermões*, edição crítica, direção científica de Arnaldo do Espírito Santo, vol. I, Lisboa, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

—— *Sermões,* Porto, Lello & Irmão, 1959.

Aristóteles, *Da Alma (De Anima)*. Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2001.

Arouca, João Frederico de Gusmão, *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no séc. XVII*, Lisboa, BN, 2003.

Arrais, Amador, *Diálogos*, trad e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão Editores, 1974.

Azevedo, M. Antonieta Soares de, «A Ilha dos Amores. Introdução a uma interpretação simbólica», *Brotéria*, 110, n.os 7/8/9 (1980), pp. 123-136.

Bandarra, Gonçalo Eanes, *Trovas de Bandarra*, por Guilhelmo de Monnier, Nantes, Impressor del Rei, 1644.

Barreto, L.F. «Do Experiencialismo no Renascimento Português», *in* P. Calafate (dir.). *História do Pensamento Português. Volume II: Renascimento e Contra-Reforma,* Lisboa, Ed. Caminho, 2001, pp. 24-49.

Barreto, Luís Filipe, *Viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilhã*, Lisboa, 1988.

Barros, João de, *A primeira parte da Cronica do Emperador Clarimundo, donde os reys de Portugal descendem*, Lisboa, António Álvarez, 1601, B.N.L., Res. 3894 v.

—— *A primeira parte da Cronica do Emperador Clarimundo, donde os reys de Portugal descendem*, Lisboa, António Álvarez, 1601, B.N.L., Res. 3894 v.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poena pertinentibus / / Philosophische Betrachtungen über einege Bedingungen des Gedichtes*, trad. Heinz Paetzold, Hamburgo, Felix Meier, 1983.

Bauzá, Hugo Francisco, *El imaginario clásico: Edad de oro, utopia y Arcadia*; Universidad de Santiago de Compostela, 1993.

Beaune, C., «De Telesphore à Guillaume Postel. La diffusion du Libellus en France aux XIVème et Xvème siècles», in *Il Profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento* (Atas do III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17-21 de Setembro de 1989), a cura di Gian Luca Potestà, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, Marietti, Génova, 1991, pp. 195-211.

Bermingham, Francis, *Prima pars sacrae theologiae de Deo uno et trino iuxta Angelici Doctoris methodum et Doctoris Subtilis Duns Scoti mentem*, Romae, Impr. haeredes Colinij, 1656.

Bernardo de Claraval, *De gradibus humilitatis et superbiae*, in *PL* 182, 941A-972C.

—— *De gratia et libero arbitrio*, in *PL* 182, 1001A-1030A.

—— *Sermo IV in feria 4 hebdomadae sanctae*, in *PL* 183, 263A-270D.

Bianchi, L., «Continuity and Change in the Aristotelian Tradition», in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 49-71.

Boaventura de Bagnoregio, *Apologia pauperum*, in *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VIII, Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegium S. Bonaventurae, 1898, pp. 233-330.

—— *Breviloquium*, in *S. Bonaventurae opera omnia*, t. V, Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegium S. Bonaventurae, 1891.

—— *Epistola de imitatione Christi*, in *S. Bonaventurae opera omnia*, t. VIII, Claras Aquas (Quaracchi), Typographia Collegium S. Bonaventurae, 1898.

Bobin, Christian, *La plus que vive*, Paris, Gallimard, 1996.

Botelho, Afonso, *Saudade, regresso à origem*, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.

Brandão, Fiama Hasse Pais, *O labirinto camoniano e outros labirintos*, 2.ª ed.,Lisboa, Teorema, 2007.

Brochado, Costa, «A espiritualidade dos descobrimentos e conquistas dos Portugueses», in *Brotéria*, tomo 40 (1945), pp. 25-42.

Bruno, Sampaio, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997.

Camões, Luís de, *Obras Completas de Luís de Camões*, vols. I-III, fixação do texto de Hernâni Cidade, Lisboa, Circulo de Leitores, 2004.

Campanella, Tomás, *Monarchia di Spagna*, Napoli, Instituto Italiano di Studi Filosofici, 1989.

Cardoso, Isaac, *Las Excelencias y Calumnias de los Hebreus*, Amesterdam, David de Castro Tartas, 1679.

—— *Philosophia Libera*, in *Septem libros distributa* […] Veneza, Bertanorum Sumptibus, 1963.

Cardoso, Jorge, *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens ilustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas Conquistas*, tomo II, Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, 1657.

—— *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varões Ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas Conquistas,* tomo III, Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1666.

Carvalho, José Adriano de Freitas (apresentação), *Floreto de São Francisco*, Rep. Facs. do Incunábulo n.º 175 da Biblioteca Nacional de Lisboa, Porto, 1988.

—— «Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do Século XIV a Meados do século XVI – Introdução a um Projecto», in *Revista de História*, (C.H.U.P.), XI (1991/ 1993).

—— «Joachim de Flore au Portugal: XIIIème – XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible» in *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, (atas do III Congresso Inter. di Studi Gioachimiti, S. Giovani in Fiore, 17-21 de Setembro de 1989), Génova, Marietti, 1991.

—— «Nas Origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo; o Itinerário de Fr. Vasco de Portugal», in *Rev. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, (Porto), II.ª Série; I, (1984), pp. 11-131.

—— «Um Profeta de Corte na Corte: O caso (1562 – 1576) de Simão Gomes, o *Sapateiro Santo* (1516-1576)», in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, 1993.

—— *A difusão da "Apocalypsis Nova*", Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002.

Carvalho, Mário Santiago de, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho, tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010.

—— *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri, 2010.

Castro, D. João de, *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605), introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim*, Porto, CITCEM/F.L.U.P., Fontes 2, 2011.

—— *Ajunta do Discurso preçedente aos mesmos Estados pello mesmo autor; em a qual os averte de como El Rey de Hespanha se houve com El Rey D. Sebastião, depois que o teve em seu poder,* 1602, (cópia manuscrita do exemplar impresso), B.N.L., cód. 399.

—— *Da quinta e ulltima Monarquia futura, com muitas outras cousas admiráveis dos nossos tempos*, Paris, 1597, B.N.L., cód. 4371.

—— *Discurso da vida do sempre bem vindo, e apparecido Rey Dom Sebastiam nosso senhor o Encuberto des do seu nascimẽto tee o presente: feito, e dirigido por D. Joam de Castro aos tres Estados do Reyno de Portugal: comvem a saber ao da Nobreza, ao da Clerezia, e ao do povo,* Paris, Martin Verac, M.D.C.II.

—— *Discurso fallando com El Rey Dom Sebastiam*, 1588, B.N.L., Cód. 4389.

—— *Segundo Apparecimento del Rey D. Sebastião Nosso Senhor, dezaseisto Rey de Portugal: com a repetição Summaria do primeiro, e de toda a sua vida. Dirigido aos Tres Estados do Reyno de Portugal, a saber, ao da Clerizia, ao da Nobreza, e ao do Povo*, B. N. L., cód. 4390.

—— *Tratado Apologético contra hum libello diffamatorio que imprimiram em França çertos Portugueses com o titulo seguinte: Resposta que os tres Estados do Reyno de Portugal, a saber, Nobreza,*

Clerezia e Povo, mandaram a Dom Joam de Castro sobre hũ livro que lhes dirigio, sobre a vinda e appareçimento del Rey Dom Sebastiam, Paris, (1604), B. N. L., cód. 4385.

—— *Tratado dos Portugueses de Veneza ou Ternario, Senario, e Novenario dos Portugueses, que em Veneza soliçitaram a liberdade d'El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor. Com mais hũa breve mençam do Senhor Dom Antonio*, Paris, 1622-1623, B.N.L., cód. 4387-88.

Castro, Isaac Oróbio de, *Certamen Philosophicum*, axioma 3, in *Memórias da Academia das Ciências*, vol. 2, 1937.

—— *Explicación paraphrástica del capítulo 53 del propheta Ysaías*, s/d, Amesterdão, Biblioteca Ets Haim – Libraria Montezinos.

—— *La observancia de la divina Ley de Mosseh*, manuscrito do século XVIII, publicado por M. B. Amzalak, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925.

—— *Tratado contra la ympiedad de los deístas* (1719), Amesterdão, Biblioteca Ets Haim – Libraria Montezinos.

—— *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes*, vol. I., edição crítica de Myriam Silvera, com introdução de Gianni Paganini, Florença, Leo S. Olschki Editore, 2013.

Ciordia, Martín José, *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2004.

Coelho, Jacinto do Prado, *Camões e Pessoa, poetas da utopia*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1983.

Coimbra, Leonardo, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *Obras Completas*, vol I, tomo II, Lisboa, INCM, 2004, p. 251 [201].

Colombo, C., *Lettere e Scritti (1495-1506). Libro de las profecias* (a cura de Roberto Rusconi), Roma, 1993.

Colón, Cristóbal, *Libro de las Profecias*, edição da responsabilidade de J. Fernández Valverde, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Colón, Cristóbal, *Textos y Documentos Completos* (ed. de Consuelo Varela) Madrid, 1982.

Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010.

Costa, Uriel da, «*Exemplar vitae humanae*», in Samuel da Silva, *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

—— «I – Propostas Contra a Tradição», in Samuel da Silva, *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

—— *Exame das Tradições Farisaicas*, introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por H.P. Salomon e I.S.D. Sassoon, Braga, Edições APPACDM, 1995.

—— *Exemplo da Vida Humana*: Textos filosóficos, tradução e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Seara Nova, 1937.

Coutinho, Jorge, «Vergílio Ferreira: A Arte como Transcendência», in Manuel Cândido Pimentel e José Antunes de Sousa (coordenação), *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, UCEditora, 2007.

Cruz, Agostinho da, *Obras*, in Remédios, Joaquim Mendes dos (ed.), *Obras de Fr. Agostinho da Cruz, conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora*, Coimbra, França Amado, 1918.

Cuervo, Fr. Justo, *Biografía de Fr. Luis de Granada*, Madrid, Gregorio del Amo, 1895.

Cusa, Nicolau de, *Dialogus De Deo Abscondito duorum interlocutorum, quorum unus gentilis, alter christianus*, in *Nicolau de Cusa (1401-1464) – De De Abscondito*, por Eusebio Colomer, introdução e notas de Júlio Fragata, Braga, Faculdade de Filosofia, 1964.

D. Manuel de Portugal, *Cancioneiro de Cortes e de Magnates. MS. CXIV/2-2 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora,* ed. e notas por A. L. – F. Askins, University of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1968 (As composições referidas encontram-se nas páginas 220-271, 280-296 e 434).

—— *Cancioneiro de Fernandes Tomás*, ed. do Museu Nacional de Arquelogia e Etnologia, Lisboa, 1971 (Os sonetos atribuídos a D. Manuel de Portugal ocupam os fólios 151v. e 152r.).

—— *Cancioneiro de Luís Franco Correa (1557-1589)*, Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de "Os Lusíadas", Lisboa, 1972 (As composições atribuídas a D. Manuel de Portugal encontram-se nos fólios 67r.-69r., 135v-138v e 230v.-252v);

—— *Tratado Breve da Oração*, Lisboa, Paulinas, 2010.

—— *Obras de Dom Manoel de Portugal*, en Lisboa, Impresso por Pedro Craesbeck, Año de MDCV.

—— *The Cancioneiro de Cristóvão Borges*, ed. e notas de A. L. – F. Askins, Barbosa & Xavier, Braga / Jean Touzot, Paris, 1979 (Os tercetos de D. Manuel de Portugal encontram-se nas páginas 81-84).

D. Manuel de Portugal, Ribeiro, António, *Catálogo dos livros que se proíbem nestes reinos e senhorios de Portugal*, em Lisboa, 1581.

D. Manuel de Portugal, Sousa, D. António Caetano de, *História Genealógica*, t. 10, Lisboa, 1743.

De Boni, L.A., *A Entrada de Aristóteles no ocidente medieval*, Porto Alegre, Est, 2010.

Dod, Bernard G., «Aristoteles Latinus», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge New York, Cambridge University Press, 1984, pp. 45-79.

Eckhart, Mestre, *Sermões Alemães*, vol 2, trad. de Enio Paulo Gischini, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.

Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum* (introduzione, traduzione e note di Valeria Schiavone; testo greco e latino a fronte), Milano, BUR, 2001.

Faustino-Marcelino, *Libellus precum*, IX, 32, in J.P. Migne, *Patrologiae Latinae cursus completus, series latina*, Turnholti, Typographi Brepols.

Fénelon, François, *Correspondance*, in Orcibal, Jean; Le Brun, Jacques; Noyé, Irénée; Neveu, Bruno (ed.), *Correspondance de Fénelon*, vol. 14, Genève, Droz, 1992.

Ferreira, Vergílio, *Do Mundo Original*, Lisboa, Quetzal Editores 2009.

Ficin, Marsile, *Commentaire sur le Banquei de Platon,* Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Finazzi-Agró, Ettore, «A epifania do herói na Ilha dos Amores», *Brotéria*, 110, n.os 7/8/9 (1980), pp. 89-110.

Fluviá, Francisco Xavier, *Vida de San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús, enriquecida con las copiosas solidas noticias de los Padres Jesuìtas de Ambères, ordenada nuevamente, y dividida en ocho Libros*, T. 1, Barcelona, Imp. Pablo Nadal, 1793.

Fonseca, Pedro da, *Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, I, Roma, 1577; II, Roma, 1589; III, Évora, 1604; IV, Lion, 1612; reimpressão, da ed. de Colónia (I-III,1615; IV, 1629), Hildesheim, 1964.

—— *Instituições Dialécticas*, trad. e notas de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1964.

—— *Isagoge Filosófica*, trad. de Joaquim Ferreira Gomes, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1965.

Francesco Petrarca, *Trionfo d'Amore*, in Bigi, Emilio (dir.), *Opere di Francesco Petrarca*, Milano, Ugo Mursia,1968.

Franco, P.e António (S.J.), *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espirito Santo de Evora no Reyno de Portugal*, Lisboa, 1714.

Galilei, Galileu, *Sidereus Nuncius, O Mensageiro das Estrelas*, trad. de Henrique Leitão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

Gayo, Manuel José da Costa Felgueiras, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, vol. XVII, Braga, Edição de Carvalhos de Basto, 1939.

GiamattI, A. Bartlett, *The earthly Paradise and the Renaissance epic*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

Girolamo de Montefortino, *Joannis Duns Scoti … Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, & dispositionem Summæ angelici doctoris s. Thomæ Aquinatis*, 5 vols., Roma, typis, & sumptibus Georgii Plachi, *apud* s. Marcum, 1727-1739.

Gomes, Álvaro, *Apologia (Texto Inédito do Século XVI)*, fixação e trad. do texto latino por Miguel Pinto de Meneses; estudo patrístico e teológico-bíblico de Manuel Augusto Rodrigues, apres. e introd. de A. Moreira de Sá, Lisboa, INCM, 1981.

—— *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas de Orlando Romano, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966.

—— *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947.

—— *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, introdução e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra, 1947.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Itinerâncias de Escrita – vol. I – Cultura / Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011.

Gonçalves, Luiz da Cunha, *Estudos Camonianos*, Porto, Editorial Domingos Barreira, 1947.

Granada, Fr. Luís de (O.P.), *Compendio de Doctrina Christãa recopilado de diuersos autores que desta matéria escreverão, pelo R. P. F. Luys de Granada, Prouincial da Ordem de S. Domingos. Acrescentarãose ao cabo treze Sermões das principaes festas do anno*, Lisboa, em casa de Joannes Blavio de Agripina Colonia, 1559.

—— *Compendio de Doctrina Cristiana* (trad. de Fr. Justo Cuervo), in *Obras de Fray Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, tomo XIII, Madrid, Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez de Fuentenebro, 1906.

—— *Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora*, Lisboa, em casa de Joannes Blavio de Agripina Colonia, 1559.

—— *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*, in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, edición critica y completa por Fr. Justo Cuervo, tomo XIV, Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez Fuentenebro, Madrid, 1906, pp. 411-422.

—— *Vida de una devota mujer por nombre Melicia Hernandez natural de la villa de Castelo Blanco ama que fue de la señora Doña Cecilia de Meneses,* in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, ed. cit., tomo XIV, pp. 423-434.

—— *Historia de las virtudes y oficio pastoral del Srmo. Cardenal Don Enrique arzobispo de Évora que después fue gloriosíssimo Rey de Portugal*, in *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo* (edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo, O.P.), tomo XIV, Madrid, Imprenta de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro, 1906, pp. 367-397.

Gregório de Nazianzo, *Epistolae***,** *in PG* 37, 21A-388B.

Guerrini, Paola, *Propaganda política e profezie figurate nel tardo medioevo*, Napoli, 1997.

Hatzfeld, Helmut, *Estudios de estilística*, Barcelona, Editorial Planeta, 1975.

Hebreu, Leão, *A Obra poética de Leão Hebreu*, texto hebraico com versão portuguesa e notas explicativas por M. A. Rodrigues, Coimbra, Biblos, vol. 57, 1981.

—— *Diálogos de Amor*, tradução de Giacinto Manuppella, Lisboa, INCM, 2001.

Henrique, Cardeal D., *Meditações e Homílias sobre alguns Mysterios da Vida de Nosso Redemptor e sobre alguns Lugares do Sancto Evangelho que fez o Sereníssimo e Reverentíssimo Cardeal D. Anrique &c. por sua Particular Deuação*, Lisboa, por António Ribeiro, 1577.

Hobbes, T., *Leviathan, Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Eccesiasticall and Civil (M. Oakeshott Ed. Con Introducción de Richard S. Peters)*, New York, NY EE.UU., Collier Books Macmillan,1962.

Hugo, Victor, *Océan*, Paris, Robert Laffont, 1989.

Hume, David, *Tratados Filosóficos I, Investigação sobre o Entendimento Humano*, tradução e introdução de João Paulo Monteiro, Lisboa, INCM, 2002.

Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, in Iparraguirre, Ignacio; de Dalmases, Candido (ed.), *Obras Completas de Ignacio de Loyola*, Madrid, B.A.C.,1982, 207-290.

Jardim Ameno, Monarquia Lusitana, Imperio de Christo, Profecias, Revelações, Vaticinios, Prognosticos, e Revelaçoes de muitos Santos, e Santas, Religiosos, e Servos de Deus, Varões Illustres, e Astrologos eminentíssimos…, 1636, A.N.T.T. (Lisboa), cód. 774.

Jesus, Frei Tomé de, *Trabalhos de Jesus*, 2.º Vol, Porto, Lello & Irmão, 1951.

John Poinsot, *Tractatus de Signis*, *The Semiotic of John Poinsot*, ed. John Deely, Berkeley, University of California Press, 1985.

Leão, Gaspar de, *Desengano de Perdidos* (ed. de Eugenio Asensio), Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1958.

Lerner, Robert E., *On the Origins of the Earliest Latin Pope Prophecies: A Reconsideration*, *Falschungen im Mittlealter*, MGH, Schriften 33, 5 (Hanover, 1988).

—— *The powers of prophecy. The cedar of Lebanon vision from the mongol onslaught to dawn of the enlighttenment*, Berkley, Los Angeles, London, 1983.

Lisboa, Fr. Marcos de, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, (3 volumes), edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001 – (Primeira parte, Lisboa, 1556; Segunda parte, Lisboa, 1562).

Locke, J. *Two Treatises of Government*, (P. Laslett, ed.), Cambridge, Cambridge University Press,1988.

Loyola, Inácio de, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre, Madrid, BAC, 1963.

Macedo, Fr. Francisco de San Agustín, *Collationes S. Thomae et Scoti in tertium sententiarum. Cum differentiis inter utrumque, textibus utrius(que); fideliter productis sententiis subtiliter examinatis, de ineffabili et altisismo incarnationis Mysterio, & aliis continentibus, cum apparatu ad idem mysterium, et Tractatu de Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione, de Adoratione, et Institutione Vitae Apostolicae*, Padua, *Apud* Cadorinum, 1685.

—— *Philippica portuguesa contra la invectiva castellana al rey Nuestro Señor Don Ivan el IV*, Lisboa, Imp. Antonio Alvarez, 1645.

Machado, Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* tomos II –III, Coimbra, Atlântida Editora, 1966.

Meirinhos, J. F., *Metafísica do Homem. Conhecimento e Vontade nas obras de Psicologia atribuídas a Pedro Hispano (século XIII),* Porto, Ed. Afrontamento, 2011.

Milhou, A., *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Franciscanista Español,* Valladolid, 1983.

Molina, Luís de, *Commentaria in primam Divi Thomae partem* doctore Ludovico Molina, disp. 18, q.14, art. 3, Conchae, Ex Officina Christiani Barnabae Typographi, 1592.

—— *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, F.G., códice 2823, fls. 479 a 486.

—— *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Ia, 23, 4-5, 1, 11, 2, Edição crítica de João Rabeneck, Oña-Madrid, Collegium Maximum Societatis Iesu y Sociedad Editorial «Sapientia», 1953.

—— *Commentaria in Tertiam Partem Divi Thomae a P. Ludovico de Molina anno 1582*, f. 150r – 150v, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, F.G., códice 2823.

Morus, Tomás, *A Utopia*, trad. de José Marinho, Lisboa, Guimarães Editores, 1978.

Muñoz, Luis, *Vida y Virtudes del Venerable Varon El P. M. Fray Luis de Granada, de la Orden de Santo Domingo*, Madrid, por Maria de Quiñones, 1639.

Niccoli, O., *Profeti e Popolo nell' Italia del Rinascimento*, Bari, 1987.

Ockham, Guilherme de, *Quodlibet VI*, in *Opera Theologica*, IX, St Bonaventure University, N.Y., 1980.

Oliveira, J. Bacelar e, «Filosofia Escolástica e Curso Conimbricense. De uma teoria de Magistério à sua sistematização Metodológica», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960), pp. 124-141.

Osório, Jerónimo, *Opera Omnia I. Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão*, intr., trad. e not. António Guimarães Pinto, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra – Universidade do Algarve, 2009.

—— *Tratado da Glória*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2005.

—— *Tratado da Justiça*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1999.

—— *Tratado da Nobreza Civil e Cristã*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 1996.

—— *Tratado da Verdadeira Sabedoria*, trad., introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, INCM, 2002.

Paiva, Sebastião de, *O Tratado da Quinta Monarquia*, Coordenação de José Eduardo Franco, Prefácio de Arnaldo Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, transcrição e notas de José Eduardo Franco, Bruno Cardoso Reis, Manuel Gandra, Cristina Costa Gomes, Lisboa, INCM, 2006.

Pasquallys, Martinés de, *Tratado da reintegração dos seres criados nas suas primitivas propriedades, virtudes e poderes espirituais e divinos*, trad. de António Sabler, Lisboa, Edições 70, 1979.

Peres, Damião, *1580 – O Govêrno do Prior do Crato,* 2.ª edição, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1929.

Pereyra, Abraham, *Espejo de la vanidad del mundo*, Amesterdão, 1671.

Pinto, Frei Heitor, *A Imagem da Vida Cristã*, Coimbra 1563 e a 2.ª parte, Lisboa, 1572 [*Imagem da Vida Cristã*, introdução de José V. de Pina Martins, Porto, Lello & Irmão, 1984].

—— *Comentários latinos a a Ezequiel*, Salamanca, 1568.

—— *Comentários latinos a Daniel*, *Lamentações de Jeremias* e a *Naum,* Coimbra, 1579.

—— *Comentários latinos a Isaías*, Lião, 1561.

—— *Opera*, Lião, 1584.

Placanica, Augusto, *Segni dei Tempi. Il Modelo Apocalittico nella Tradizione Occidentale*, Venezia, 1990.

Pomponazzi, P. *Trattato sull' immortalità dell' anima*. A cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, L.S. Olschki, 1999.

Popper, K.R. e Eccles, J. *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism,* Berlin-Heidelberg--Londres-Nova Yorque, Routledge, 1977.

Potâmio de Lisboa, *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n.º 26 (13), in Isidro Lamelas, José António Gonçalves , (Introdução, tradução e notas), *Potâmio: Obras*, Lisboa, Imperitura-Alcalá, 2012.

Prosperi, Adriano, «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mundo», in *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, *Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, (a cura di Gian Luca Potestá), Génova, Marietti, 1991, pp. 433-461.

Quental, Antero de, carta a Tommaso Cannizzaro de 5 de Setembro de 1886, in *Carta*s, vol. II, organização, notas e introdução de Ana Maria Almeida Martins, Editorial comunicação – Universidade dos Açores, 1989.

Rahner, Rarl, *O Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

Ratzinger, Joseph, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, 2008.

Reeves, M., *Cardinal Egidio of Viterbo: a prophetic interpretation of History* in *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, Oxford, 1992.

Resende, André de, *Oração de Sapiência* (*Oratio pro Rostris*), 1534, introd. de A. Moreira de Sá e trad. de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1956.

Révah, I. S., «Manifestations théatrales pre-vicentines: les "momos" de 1500», in *Bulletin d'histoire du Théâtre Portugais*, III (1952).

Ribeiro, Bernardim, «Introdução 1. Monólogo da Menina», in *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, Apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa amado, Editorial Comunicação, Lisboa, 1984.

Rodrigues, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, tomo I, volume I, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa,1931.

Ruggieri, Giuseppe (a cura di), *La cattura della fine – Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Genova, 1992.

Rusconi, R., «Il *Libro de las profecías* di Cristoforo Colombo. Retroterra cultural e consapevolezza di uno scopritore», in *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Villa, 1999, pp. 234-264.

—— *L'Atessa della Fine. Crisi della Società. Profezia ed Apocalisse in Italia al Tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, 1979.

—— *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, Roma, Viella, 1999.

Saint-Sorlin, Desmarets de, *Clovis, ou la France chrestienne*, Paris, 1657.

Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello Editores, 1997.

Sanches, Francisco, «Segunda Carta Consulta a Cristóvão Clávio», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, I, 1945.

—— *Carmen do Cometa anni MDLXXVII, "O Cometa do ano de 1557"*, reprodução fac-similada da edição de 1578. Introdução e notas do doutor Artur Moreira de Sá, Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1950.

—— *De Divinatione per somnum, ad Aristotelem*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.

—— *De Longitudine et Brevitatae Vitae Liber,* in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.

—— *Idearium, Antologia do Pensamento Português*, Prefácio e Selecção de Artur Moreira de Sá, Lisboa,Edições SNI, 1948.

—— *In Librum Aristotelis Physiognomicon Commentarius*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.

—— *Obra Filosófica*, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos, Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, INCM,1999.
—— *Opera Philosophica*, Nova Ed., precedida de Introdução, Coimbra, Universidade, 1955.
—— *Que Nada se Sabe*, trad. de *Quod Nihil Scitur* por Basílio de Vasconcelos, textos introdutórios de Joaquim de Carvalho, Vega, Lisboa, 1991.
—— *Quod Nihil Scitur*, in *Tratados Filosóficos*, Prefácio e Notas de Artur Moreira de Sá, Tradução de Basílio de Vasconcelos e Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1955.
Santos Otero, Aurelio de los, *Los Evangelios Apocrifos* (edición critica y bilingüe. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentários e ilustraciones), 2.ª edição, Madrid, La Editorial Catolica – B.A.C., 1963.
Serafim, João Carlos Gonçalves, *D. João de Castro, "O Sebastianista" – Meandros de vida, e razões de obra*, Porto, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.
—— *Gonçalo Anes, o Bandarra, Sapateiro de Trancoso,* (Tese de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna), Porto, F. L. U. P., 1996.
Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, volume I, Coimbra, 1956.
Silva, Lúcio Craveiro da, «Originalidade da Escola Conimbricense de Filosofia», in *Itinerarium* 6 (1960), pp. 11-18.
—— «Os Jesuítas e o Ensino Secundário», in *Brotéria* 31 (1940), pp. 476-86.
Silva, Samuel da, *Tratado sobre a Imortalidade da Alma*, Fixação do Texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1982.
Soares, T. de Sousa, «O Ensino no Colégio das Artes de Coimbra: 'Os Conimbricenses'», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 11/2 (1955), pp. 756-68.
Solé, Jacques, *Les Mythes Chrétiens – De la Renaissance aux Lumiéres*, Paris, Albin Michel, 1979.
Soveral, Eduardo Abranches de, «Ensaio Sobre a Sexualidade», in *Ensaio Sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002.
Spinoza, B., *Ethics*, M. L. Morgan (Ed.), B. Spinoza – Complete Works*,* Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.
Suárez, Francisco, *De Legibus,* (L. Pereña y otros Eds.), Madrid, Editorial C.S.I.C., 1971-1975.
—— *Commentaria una cum Questionibus in Libros Aristotelis de Anima* (Vol. I-III; C. Baciero y L. Baciero, Trads.)*,* Madrid, Editorial Labor, 1971-1991.
—— *De fine homines,* Lyon, 1620, Publicado el 8 de Enero, 2011 del sitio Web www.sydneypenner.ca/su/tract 1proem.
—— *De Gratia, prolegomenon,* Coimbra, 1619, Publicado el 2 de Abril, 2013 del sitio Web www.sydneypenner.ca/su/DeGratia_Prol_1_.
—— *Defensio fidei, libro III: Principatus politicus o la soberanía popular,* L. Pereña & E. Elorduy. eds., Madrid, Editorial C.S.I.C.,1965.
—— *Disputationes Metaphysicae* (S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, Trads.)*,* Madrid, Gredos, 1960-1967.
—— *Opera omnia*, Paris, Ed. Luís Vivès, 1856-1878,
Teodoro de Almeida, *Recreação filosofica sobre a filosofia moral, em que se trata dos costumes,* Lisboa, Regia Officina Typografica, 1800.
Thomas Hemerken, *De imitatione Christi*, in Ludo, Tiburzio (ed.), *De imitatione Christi, libri quatuor*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1982.
Tomás de Aquino, *Le Questioni Disputate, La Verità*, Vol. I, Bolonha, ESD, 1992.
—— *Suma Teológica*, São Paulo, Loyola, 2002-2006.

Tomás, João de São, in *Cursus Theologicus*, I.ª – II .ªe, Quaestio LXVIII – *De Donis,* Disputatio XVIII – *De Donis Spiritus Sancti*, Articulus I, I, vol VI, Parisilis, Ludovicus Vives, 1883-1886; vol. I-IV, Solesmes, Paris, Desclée, 1931; 1934; 1937; 1946.

—— *Cursus Philosophicus Thomisticus*, ed. P. Beato Reiser, Marietti, Sancte Sedis et Sacrae Rituum Congregationis Typographi, Marietti, Turim, vol.I-III, 1930; 1933; 1937.

—— *Tratado dos Signos*, livro III, cap. II, trad., introdução e notas de Anabela Gradim Alves, Lisboa, INCM.

Toscano, Fr. Sebastião (O.E.S.A.), *Commentarii in Ionam Prophetam*, Veneza, 1573.

—— *Mystica Theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao Ceo cõforme a todos os estados da vida humana,* Lisboa, em casa de Francisco Correia, 1568.

Usque, Samuel, *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* I,II Volumes com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

Vasoli, C., «A proposito delle tradizioni profetiche e milllenaristiche nella storia religiosa italiana, tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento», in Civitas Mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento, Roma, 1996, pp. 17-42 (17).

—— *Profecia e Ragione – Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento,* Napoli, Morano Editore, 1974.

Veiga, Fr. Manuel da Veiga (S.J.), no *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo,* Lisboa, por José Filippe, 1759.

Verney, Luís António, *De Re Metaphysica*, *libri quatuor ad vsum lusitanorum adolescentium*, Olisipone, Typographia Michaelis Rodericii, MDCCLXV, liber quartus, cap. XI, in *Metafísica*, introdução e tradução de Amândio Coxito, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

Voegelin, Eric, *A Nova Ciência da Política*, trad. de José Viegas Filho, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

2. Estudos

AA. VV., *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio Comemorativo,* Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, 1988.

AA. VV., *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano, Vita e Pensiero, 1965.

AA. VV., *L'Humanisme portugais et l'Europe. Actes du XXIe Colloque International d'Études Humanistes (Tours, 3-13 Juillet 1978)*, Paris, FCG/Centre Culturel Portugais, 1984.

Abranches, Cassiano, «A teoria do ser segundo Pedro da Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 2, Fasc. 2 (Apr. – Jun., 1946), pp. 115-127.

Acholem, G., «A. Miguel Cardoso», in *Enciclopaedia Judaica*, vol. 5, Jerusalem, 1971, cols. 165-166.

Adnès, Pierre, «Mystique (XVIe – XXe siècles)», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, fasc. LXVIII-LXIX, Paris, Beauchesne, 1979, col. 1922.

Aguilera, F. M., *El Concepto de Teología en el Padre Francisco Suárez,* México, D. F., Editorial Universidad Iberoamericana, 2000.

Alberto, Edite, «Trinitários», *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, s. l., Círculo de Leitores, 2001.

Almeida, Gregório de, *Restauração de Portugal Prodigiosa, pelo doutor Gregorio de Almeida, Ulyssiponense, agora novamente correcta e emendada, e oferecida a memoria do Augustissimo e Fidedigno monarca D. João V,* Lisboa, na Officina de Manuel Soares Vives, 1753.

Almeida, Isabel, «*Se um príncipe e uma princesa…* Memórias profanas (ou *Don Duardos* ao divino) nas *Meditações* do Cardeal D. Henrique», in AA. VV. – *Letras, Sinais. Para David Mourão-Ferreira,*

Margarida Vieira Mendes e Osório Mateus, Lisboa, Edições Cosmos/Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 225-232.

Alonso Romo, Eduardo Javier, «La obra portuguesa de Fray Luis de Granada», in *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, n.º 29 (2004), pp. 63-80.

Alves, Anabela Grandim, «Introdução», in João de São Tomás, *Tratado dos Signos*, tradução, introdução e notas de Anabela Grandim Alves, Lisboa, INCM, 2001.

Amado, Teresa, *Menina e Moça de Bernardim Ribeiro*, Apresentação crítica, fixação do texto, notas e linhas de leitura de Teresa amado, Editorial Comunicação, Lisboa, 1984.

Anastácio, Vanda, «Amenos desertos (em torno das éclogas de frei Agostinho da Cruz)», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, vol. 11 (1999), pp. 87-110.

Andrés, Melquiades, *Historia de la teología española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

Ascencio, Eugenio, «Bernardim Ribeiro y los problemas de *Menina e Moça*», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, volume XIII, Paris, 1978.

Ashworth, Earline Jennifer, «The Historical Origins of John Poinsot's Treatise on Signs», in *Semiotica*, n. 69, 1988, pp. 129-147.

Azevedo, Carlos A. Moreira, *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834). Edição da Colecção de Memórias de Fr. Domingos Viera, OESA*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa/Centro de Estudos de História Religiosa, 2011.

Barata-Moura José, «Leão de Hebreu e o Sentido do Amor Universal», in *Didaskalia*, Lisboa, 1972, pp. 375-404.

Barbas, Helena, *Madalena. História e Mito*, Lisboa, Ésquilo, 2008.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Belchior, Maria de Lourdes, «Frei Agostinho da Cruz: poesia e mística», in *Idem*, *Os homens e os livros, séculos XVI e XVII*, Lisboa, Verbo, 1971, pp. 39-71.

Belchior, Maria de Lourdes; Carvalho, José Adriano de Freitas, «Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa», in *Antologia de Espirituais Portugueses,* Lisboa, INCM, 1994, pp. 11-23.

Bellerate, Bruno, «Conceito de Existência em João de São Tomás», in *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, 1985, pp. 167-184.

Ben-Shalom, Ram «Moisés Orfali Review by: Ram Ben-Shalom, Discursos Legales: The Struggle over the Authority of the Law», in The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 91, N.º 3/4 (Jan. – Apr., 2001), pp. 433-437 Published by: University of Pennsylvania Press Stable (URL: http://www.jstor.org/stable/1455558 . Acedido em 06/03/2013 14:34).

Bernardes, José Augusto Cardoso, «Bernardim Ribeiro», in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas e de Língua Portuguesa 4*, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 2001.

Bertoni, Alexandre, *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses discipules*, Levanto, Tip. dell'Immacolata, 1917, pp. 446-580.

Besselan, José van den, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*, Lisboa, Ministério da Educação e Ciência, 1981.

Betz, Otto, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg, 1965.

Beuchot, Mauricio, «La doctrina tomista clássica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás», in *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 12, n. 36, 1980, pp. 39-60.

Borges, Célia Maia, «As obras de Frei Luís de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica», in *Estudos Humanísticos*, n.º 8 (2009), pp. 135-149.

Borges, Paulo, *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, Lisboa, INCM, 1995.

Braga, Joaquim Theophilo, «Poesia mystica portugueza», in *Revista contemporanea de Portugal e Brazil*, vol. 5 [1864], pp. 640-648.

—— *Historia da litteratura portugueza: os quinhentistas*, Porto, Portugueza, 1871.

Bragança, Joaquim O., «Cardeal D. Henrique», in *Antologia de Espirituais Portugueses,* Lisboa, INCM, 1994, pp. 315-326.

Brás, José Maria, «Filosofia e Teologia da amizade em Heitor Pinto», in *Boletim Cultural da Junta Distrital de Lisboa*, Lisboa, 75-76 (1971); 76 (19729; 77-78 (1973-74); 79-80 (1975).

Brenon, Anne, *Le Vrai Visage du Catharisme*, Toulouse, Éditions Loubatières, 1994.

Broens, Nicolás, *Monarquia y capital: Filipe IV y las redes comerciales portuguesas (1627-1635)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid,1989.

Buescu, Ana Isabel, *Imagens do Príncipe: discurso normativo e representação (1525-49),* Lisboa, Edições Cosmos, 1994.

Buffon, *Histoire Naturelle des Oiseaux*, tomo I, de L'Imprimerie Royale, Paris, 1770.

Burlando, G., «Ética de la elección libre en F. Suárez», in Burlando, Bertelloni (Eds.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofia*, vol. 24 *Filosofia Medieval*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 335-366.

—— «Suarez and Heidegger on the transcendental moment in the *cognition transcendentalis»,* in Pich, R. H. (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens,* Louvain-la-Neuve, 2007, pp. 343-362.

—— «Defensas históricas del poder político: F. Suárez y J. Locke teóricos de la moralidad por el acuerdo», in R. Pich & A. Culleton (Eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*, Turnhout, Be. Brepols, 2014, pp. 339-349.

Caeiro, Francisco da Gama, «Frei Luís de Granada à luz da espiritualidade do seu tempo», in *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1990, pp. 55-67.

Caetano, Marcelo, *Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal,* separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. 19, 1965.

Calafate, Pedro, «A Idea de Soberania em Francisco Suárez», *in* A. Cardoso, *et al.* (Eds.), *Francisco Suárez (1548-1616) Tradição e Modernidade*, Lisboa, Ed. Colibri, 1999.

—— «D. Jerónimo Osório», in *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho,2001.

—— «Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*», in *Prelo* – Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, janeiro-abril de 2007, pp. 125-127.

—— «Gomes (Álvaro)», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia,* vol. 2, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1990, cols. 884-887.

Camacho, Ramón Kuri, «Creación divina y libertad humana en jesuitas novohispanos. Siglo XVII», in *Memoria y Sociedad*, vol. 11, n.º 23 (Jul. a Dez. de 2007), pp. 101-116.

Cantel, Raymond, *Prophetisme et messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, Ed. Hispano-Americanas, 1960.

Caramelo, Francisco, «Consolaçam As Tribulaçoens De Israel, A reflexão de Samuel Usque em torno de uma interpretação da história», in *Identidade, Tradição e Memória*, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,* n.º 9*,* Lisboa, Edições *Colibri* (1996), pp. 177-185.

Cardoso, António de Brito, *Sinopse dos Quatro Evangelhos*, Coimbra, 1952.

Carvalho, «Achegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale e da *Apocalypsis Nova* em Portugal no século XVI» in *Via Spiritus*, n.º 1 (1994), pp. 55-109.

Carvalho, António Carlos, *Os Judeus do Desterro de Portugal*, Lisboa, Quetzal Editores,1999.

Carvalho, Joaquim de, «Literatura religiosa. (Fr. Heitor Pinto; D. Fr. Amador Arrais e Fr. Tomé de Jesus)», in Sampaio, Albino Forjaz de (dir.), *História da literatura portuguesa ilustrada*, vol. 3, Paris / Lisboa, Aillaud / Bertrand, 1931, 86-97.

—— *Leão Hebreu Filósofo. Para a História do Platonismo no Renascimento*, in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 149-297.

—— *Oróbio de Castro e o espinosismo*, Lisboa, Seara Nova, 1940.

—— «Fr. Heitor Pinto e Fr. Luis de Léon», in *Obra Completa*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

Carvalho, José Adriano de Freitas, «A *imitatio Christi* do cristão e do rei nas *Meditações e Homilias* dum Cardeal-Rei», in *Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga*, vol. III: *Teologia do Templo e Liturgia Bracarense*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Faculdade de Teologia de Braga/Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1990, pp. 271-279.

—— «Das edições de S. Boaventura em Portugal nos séculos XVI, XVII e XVIII»: semântica de uma influência na história da espiritualidade portuguesa», in *Archivo Ibero-Americano: Revista Franciscana de estudios Históricos*, ano XLVII, n.º 185-188 (1987), pp. 131-159.

—— «Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?», in *Via Spiritus* 20 (2013), pp. 135-161.

—— «Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)», in *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1970, pp. 47-70.

—— «Francisco de Sousa Tavares», in *Antologia de Espirituais Portugueses* (apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 207-232.

—— «Joachim de Flore au Portugal: XIIIème – XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible» in *Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991.

—— «O Contexto da Espiritualidade Portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires, O. P.», in *Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de* Évora, ano I, n.º 1 e 2 (1988), pp. 3-37.

—— «Tomé de Jesus», in Belchior, Maria de Lourdes; Carvalho, José Adriano de Freitas, *Antologia de espirituais portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, 353-395.

—— «Traditions, Life Experiences And Orientations In Portuguese Mysticism (1515-1630)», in Kallendorf, Hilaire (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Brill, 2010, 39-70.

—— «Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576)», in *Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas – Anexo V-Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*, Porto (1993), pp. 233-260.

—— *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981.

—— *Lectura espiritual en la Península Iberica (siglos XVI-XVII)*, Salamanca, SEMYR, 2007.

—— «Le Christianisme humaniste dans les Dialogues de Fr. Heitor Pinto», in *L'Umanisme Portugais et l'Europe, Actes du XXI Colloque International d'Estudes Humanistes*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984.

Carvalho, Maria Manuela de, *A consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002.

Carvalho, Mário Santiago de, «Introdução Geral», in *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de Mário Santiago de Carvalho. Tradução do original latino por Maria da Conceição Camps, Lisboa, Edições Sílabo, 2010.

Carvalhosa, Adelino, *D. Jerónimo Osório, um expoente do pensamento político portugués, do século XVI*, Câmara Municipal de Silves, Silves 1987.

Castaño, S., ¿Son la potestad suprema y la independencia notas intrínsecas a la república en Vitoria y Suárez?. *Lo Sagrado,* Universidad de Roma, XIII, 2013, pp. 73-83.

Castro, Aníbal Pinto de, «Da prática parenética à teoria retórica em Fr. Luís de Granada», in *IV Centenário de Frei Luís de Granada (1504-1588)*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1990, pp. 37-54.

Castro, José de, *D. Sebastião e D. Henrique*, Lisboa, União Gráfica, 1942.

Castro, M.; Maltez, J. A.; Morão, A.; Moita, G. Pistacchini (Eds.), *F. Suárez, De Legibus ac Deo Legislatore. Libro I Da lei en geral,* Lisboa, Ed. Tribuna da História, 2004.

Castro, Manuel de, «Bibliografía de franciscanos escotistas españoles», en Camille Bérubé (ed.), *Homo et Mundus*. *Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 435-458.

—— *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*, Santiago de Compostela, Imprenta Aldecoa de Burgos, 1998.

Caylus, Dominique de, «Merveilleux epanouissement de l'ecole scotiste au XVIIe siècle», *Etudes Franciscaines*, 24 (1910), 5-21.

Cedroni, L., *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez,* Roma, Edizioni Studium,1996.

Ceñal, Ramón, «A doutrina de Pedro da Fonseca sobre a liberdade divina», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 9, Fasc. 4 (Oct. – Dec., 1953), pp. 375-395.

Centeno, Yvete, *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética*. *Fragmentos do Espólio*, Editorial Presença, Lisboa, 1985.

Cerejeira, Manuel Gonçalves, *Clenardo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1926.

Chardin, Teilhard de, *Écrits du tempe de la guerre*, Paris, 1965.

Chavero, Francisco de Asís, «Sobre el escotismo en la Provincia Bética. El ocaso de una tradición», in Leonardo Sileo (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, Rome, Edizioni PAA, 1995, pp. 1171-1191.

Chevalier, Jean e Gheerbrant, Alain, *Dicionário dos Símbolos*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Teorema, 1994.

Chouraqui, André, *No Princípio (Gênesis)*, Rio de Janeiro, Imago, 1995.

Cirlot, Victoria; Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008.

Cirurgião, António, «Frei Agostinho da Cruz e o *homo viator*», in *Colóquio/Letras*, n.º 63 [Setembro de 1981], pp. 32-43.

Civil, Pierre, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle: le traité* Norte de Ydiotas *de Francisco de Monzón (1563)*, Paris, Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

Costa e Silva, José Maria da, *Ensaio biographico-critico sobre os melhores poetas portuguezes*, t. 2, Lisboa, Silviana, 1851.

Costa, Dalila Pereira da, *Místicos portugueses do século XVI*, Porto, Lello, 1986.

Coujou, J. P., «La constitution suarézienne de l'unitée transcendentale et ses implications anthropologico-politiques», in *Revue philosophique de Louvain,* 108, 4, (2010), pp. 585-615.

Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

Coutinho, Jorge, «Vergílio Ferreira: A Arte como Transcendência», in Manuel Cândido Pimentel e José Antunes de Sousa (coordenação), *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, UCEditora, 2007.

Coxito, Amândio e Soares, Maria Luísa Couto, «Pedro da Fonseca», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

Cuervo, Fr. Justo, «Fr. Luis de Granada y la Inquisición», in *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, vol. I, Madrid, Libreria General de Victoriano Suárez, 1899, pp. 733-743.

Damiens, Suzanne, *Amour et Intellect chez Léon L'Hébreu*, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1971.

Dantas, Miguel, *Os Falsos D. Sebastião (1866),* introd. e notas de Sales Loureiro, 2.ª ed., Lisboa, Europress, 1988.

Darge, R. *Ens intime transcendit omnia: Suarez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren,* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 47, 2000.

De Maio, Romeo, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», in *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli, Guida Editori, 1992, pp. 253-274.

De Muralt, André, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden, E.J.Brill, 1993.

Deely, John, «Um novo começo da Filosofia: A Filosofia Moderna e o Pensamento Pós-moderno vistos através do pensamento de João Poinsot (Joannes a Sancto Thoma ou Frei João de S. Tomás)», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 51, fasc. 3/4, 1995, pp. 615-676.

Delumeau, Jean, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

Delumeau, Jean, *Naissance et affirmation de la Reforme*, Paris, PUF, 1973.

—— Cottret, Monique, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1996.

Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter, *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum…,* Barcelona, Herder, 2000.

Di Vona, Piero, *Studi sulla Scolastica della Controriforma: L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Florença, La Nuova Italia Editrice, 1968.

Dias, José João Alves, *Cardeal D. Henrique: 1512-1580: obra impressa*, Lisboa, BN, 2012.

Dias, José Sebastião da Silva, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, 2 tomos, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.

Dias, Luís Fernando de Carvalho, *Fr. Heitor Pinto.Novas Achegas para a sua Biografia*, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1952.

Dias, Manuel Madureira, «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», in *Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora,* ano I, n.º 1 e 2 (1988), pp. 71-86.

Digestum Vetus, Lião, Hugues de La Porte, 1560, disponível em: http://amshistorica.unibo.it/176, Acesso: 30/04/2016.

Dimas, Samuel «Salvação e condenação eternas no pensamento escatológico do Padre António Vieira», in *Itinerarium, Revista Quadrimestral de Cultura*, Lisboa, Ano LVIII – n.º 201 (Janeiro – Abril de 2012), pp. 142-157.

—— «A Configuração Mítica do Real no Pensamento Escatológico do Padre António Vieira», in *Ideação*: *Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana*, Feira de Santana, Brasil, vol. 2, n.º 20 (Julho/Dezembro de 2008), pp. 71-102;

—— «A História escatológica do Pe. António Vieira: as três vindas de Cristo», in *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 2 (2.º semestre de 2008), pp. 52-56;

—— *Regresso ao Paraíso: Estudos sobre a redenção do Mundo*, Lisboa, UCEditora, 2014.

Dimas, Samuel; Epifânio, Renato; Lóia, Luís, *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa – Época Medieval*, Tomos 1, Paris, Nota de Rodapé, 2015.

Dinzelbacher, Peter, «Nascita e funzione della santità mística alla fine del Medioevo Centrale», in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, École Française de Rome, 1991, pp. 489-506.

Dodds, E. R., *Os gregos e o irracional*, Lisboa, Gradiva, 1988, pp. 223-252.

Doyle, J., *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617),* Leuven, Leuven University Press, 2011.

Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Éditions Gallimard, 1963.

Entwistle, William J., «Spanish Literature to 1681», in Russell, Peter Edward (ed.), *Spain: a Companion to Spanish Studies*, London, Methuen, 1973, pp. 88-154.

Epifânio, Renato, «D. Gaspar de Leão: a via mística», *in* Calafate, Pedro (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 160-169.

Esaguy, Augusto, *Isaac Cardoso, Médecin, Philosophe et Poète*, Ver. Imprensa Médica, vol. 15, 1951.

Fabro, Cornelio, «Il posto di Giovanni di San Tommaso nella Scuola Tomistica», in *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, pp. 56-90.

—— *Introduzione a San Tommaso: La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Milão, Ares, 1997.

Falbel, Nachman e Guinsburg, Jacó *Os Marranos*, São Paulo, Centro de Estudos Judaicos, 1977.

Fardilha, Luís de Sá, «Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa», in *Via Spiritus*, n.º 2 (1995), pp. 7-46.

—— «Natureza e Retórica em Fr. Agostinho da Cruz», in *Via spiritus*, 1 [1994], pp. 111-132.

Faria, Francisco Leite de, *O maior êxito editorial no século XVI em Portugal a 'Imagem da Vida Cristã' por Frei Heitor Pinto*, Lisboa, separata da *Revista da Biblioteca Nacional*, S. 2, vol. 2 (2), 1987.

Faria, Maria do Céu Novais, *Quatro Prosadores ascetas do Século XVI*, Porto, 1950.

Feingold, L., *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Naples, Flórida, Sapienria Press of Ave Maria University, 2010.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia, «Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade», in *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38.

—— «Espiritualidade (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193.

—— *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro, «Álvaro Gomes», *in* P. Calafate (dir.), *História do pensamento filosófico português*, vol. II, *Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002 (2.ª ed.), pp. 125-140.

Fragata, Júlio, «Morte e Ressurreição», in *Communio*, Ano I – 1984 (n.º 4 Julho/Agosto).

Franco, José Eduardo e Reis, Bruno Cardoso, «O primeiro tratado sobre o Quinto Império Português (1641): Tratado da Quinta Monarquia de Sebastião de Paiva», in *Brotéria*, Vol. 158 (fevereiro de 2004), pp. 153-177.

Freire, António, «Pedro da Fonseca, humanista e filósofo», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 50, fasc. 1/3, (Jan. – Sep., 1994), pp. 143-153.

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, «Escotismo em Portugal», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Ed. Verbo, 1990, vol. II, col. 184-189;

Gajano, Sofia Boesch, «Il culto di Maria Maddalena nell'Occidente medioevale», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 15 (1979), pp. 436-444.

Gandra, Manuel, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e esperança sebástica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999.

Ganho, Maria de Lourdes Sirgado, «A *Mystica Theologia* de Sebastião Toscano», in *Theologica*, 2.ª série, 47, 2 (2012), pp. 713-721.

—— «O Humanismo de Erasmo», *VS*, 21 (2014), pp. 169-180.

—— *A obra Desengano de Perdidos de D. Gaspar de Leão*, Actas Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, Braga, UCP/CNCDP/FEC, 1993.

Garcia, Mário, «Reflexão sobre a natureza e divisão do sinal na lógica de João de S. Tomás», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 31, fasc. 3, 1975, pp. 301-304.

Ghisalberti, Alessandro, «Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista», en Giulio d'Onofrio (ed.), *Storia della teología nel medioevo,* III, *La teologia delle scuole*, Casale Monferrato, Piemme,1996, pp. 325-374.

Giacon, Carlo, «O neo-aristotelismo de Pedro da Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 9, Fasc. 4 (Oct. a Dec. de 1953), pp. 406-417.

Gomes, Ana Cristina da Costa, «Fr. Luís de Granada e os círculos de poder em Portugal: novos documentos», in *Revista Portuguesa de História do Livro*, Lisboa, Edições Távola Redonda, ano IX, n.º 18 (2005), pp. 41-83.

Gomes, J. Pinharanda, *História da Filosofia Portuguesa, vol. I, A filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, 3.ª edição, Guimarães, 2009.

—— (org.), *Antologia de Estudos sobre João de Santo Tomás*, Edição do Instituto Amaro da Costa, Lisboa, 1985.

—— «Filosofia e Teologia na diáspora do séc. XVI: Samuel Usque, Bernardim Ribeiro e Emanuel Aboab», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol II., Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

—— *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, 3.ª ed., Guimarães Editores, 2009.

—— «Judaísmo», in *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1990.

—— «Prefácio», in *Tratado Da Imortalidade da Alma*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,1982.

—— *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990.

Gonçalves, Flávio, «O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus», separata da *Revista de Etnografia*, n.º 17, Junta Distrital do Porto, 1968.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira, «Guilherme de Ockham», in *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa, Editorial Verbo, 1999.

González, Adolfo, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

González-Carvajal, Luis, *Cristianismo y secularización*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2003.

Gouveia, António Camões, «Dor e amor em Frei Tomás de Jesus: apontamentos para uma leitura e algumas interpretações», in Polónia, Amélia; Ribeiro, Jorge Martins; Ramos, Luís A. Oliveira (ed.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. 2, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, 43-64.

Gracia, J. & Davis, D., *The Metaphysics of Good and Evil according to Suarez*, München, Philosophia Verlag, 1989.

Gracia, J., *The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant,* in Jan A. Aertsen, Andreas Speer (eds.), *Was ist philosophie im Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter [Miscellanea *Medievalia,* 26], 1998.

Gradim, Anabela, *Teoria do Sinal em João de Santo Tomás: o projeto semiótico do Tratado dos Signos*, Covilhã. Universidade de Beira Interior, 1994.

Granada, Luís de, *Compendio Compendio de Doctrina Christãa recopilado de diuersos autores que desta materia escreuerão,* seguido pelos *Treze sermões das tres paschoas do anno, & das principaes festas de Christo nosso Saluador, & de nossa Senhora*, Lisboa, 1559, *op. cit.*, f. 3 v.

Grégoire, Réginald, «Sang», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique,* fasc. XCI, Paris, Beauchesne, cols. 319-333.

Guerrini, Maria Teresa, «New documents on Samuel Usque, the author of the *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*», in http://sefarad.revistas.csic.es, 2001, pp. 83-88.

Guillén, Claudio, *O Sol dos Desterrados; Literatura e Exílio*, Lisboa, Teorema, 2005.

Haddad, Gérard, *O filho ilegítimo, As fontes talmúdicas da psicanálise*, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

Herculano, Alexandre, *Da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Tentativa Histórica*, Tomos I, II, III, Lisboa, Imprensa Nacional, 1854.

Herga, Alvaro, «Cronología de la vida y de los escritos de fray Luis de Granada», in *Tres estudios sobre Fray Luis y una crónica de cómo celebró Granada su IV Centenario*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1989.

Hill, B. & Lagerlund, H. (eds.), *The Philosophy of Francisco Suárez,* Oxford, Oxford University Press, 2012.

Hoenen, Maarten J. F. M., «Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», en Egbert P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum,* Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 197-210.

Huerga, Alvaro, «La vida cristiana a los siglos XV-XVI», in *Historia de la Espiritualidad. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romântica y contemporânea*, vol. II, Barcelona, Juan Flors, 1969, pp. 15-139.

—— *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1988.

—— *Historia de los Alumbrados*, vol. V (*Temas y Personajes (1570-1630)*), Madrid, Fundacion Universitaria Española, 1994.

Jordão, Francisco Vieira, *Espinosa História, Salvação e Comunidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

Jorge Coutinho, «Vergílio Ferreira: A Arte como Transcendência», in Manuel Cândido Pimentel e José Antunes de Sousa (coordenação), *Vergílio Ferreira no cinquentenário de Manhã Submersa: Filosofia e Literatura*, Lisboa, UCEditora, 2007, pp. 249-259.

José Pereira, «John of St. Thomas and Suárez», in *Acta Philosophica*, v. 4, fasc. 2, (1995), pp. 115-136.

Kaplan, Yosef, *Do Cristianismo ao Judaísmo – A História de Isaac Oróbio de Castro*, trad. de Henrique de Araújo Mesquita, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2000.

Kavka, G., *Hobbesian Moral and Political Theory.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

Klausner, Joseph, «Don Jehudadh Abarvanel e la sua Filosofia dell'Amore», in *Rassegna Mensile di Israele*, VI-VII (1932), pp. 495-508.

Knebel, Sven K., «Scientia media: Ein diskursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jahrhundert», *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34, 1991, pp. 262-294.

Kuri C. R., «Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad», in *Revista de Filosofia*, N.º 58, (2008), pp. 79-101.

La Rocca, Sandra, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.

Lasso de la Vega, José S., *Eroe greco e santo cristiano*, Paideia, Brescia, 1968.

Lázaro, Manuel, «La escuela franciscana: tradición medieval y transición a la modernidad», en Ildefonso Murillo (Ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas, 2010, pp. 617-633.

—— «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la Península», *Carthaginensia*, 26 (2010), 247-292.

Lévy-Bruhl, Lucien, *La Mentalité Primitive*, Paris, PUF, 1947.

Lobato, A. (org.), *Giovanni di S. Tommaso nel IV Centenario della sua nascita*, Roma, 1989.

Locke, J., *Two Treatises of Government* (P. Laslett, ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Lopes, Fernando Félix, «As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 23 (1967), 17-45.

—— «Franciscanos portugueses predentinos, Escritores, mestres e leitores», in *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiasticas en España. VII (Siglos III-XVI)*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 451-508.

Loureiro, Mário João, «A imagem da Vida Cristã de Frei Heitor Pinto no aspecto estilístico e literário», in *Revista de História Literária de Portugal*, II, Coimbra (1964).

Lourenço, Eduardo, «Camões e Frei Heitor Pinto», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, XVI, separata, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian (1981).

—— *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do destino português*, s. l., Círculo de Leitores, 1988.

Macedo, Hélder, "Introdução", *in Menina e Moça ou Saudades*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1989, pp. 25-40.

—— *Do Significado Oculto da Menina e Moça*, Moraes, Lisboa, 1977.

Machado, Barbosa, *Bibliotheca Luzitana*, Tomo III, ed. de Coimbra, 1966.

MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependentes, Porqué los seres humanos necessitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001.

Madeira, Rogério Paulo, *Ficção e História – A figura de Uriel da Costa na Obra de Karl Gutzkow*, Coimbra, Minerva, 2012.

Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

Margelidon, Philippe-Marie & Floucat, Yves, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Millau, Parole et Silence, 2011.

Mariana, J. de, *Del rey y de la institución real,* Madrid, BAE, 1950.

Mário Martins, «Do tempo, da morte e da ilusão do real, nos diálogos de Frei Heitor Pinto», in *Didasckalia*, Lisboa, 2 (2), (1972).

Maritain, Jacques, «Jean de Saint Thomas», in *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, pp. 12-20.

—— «Signe et Symbole», in *Revue Thomiste*, XLIV, 1938, pp. 299-330.

Marnoto, Rita, *O Petrarquismo português do Renascimento e do Maneirismo*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1997.

Marques, Armando de Jesus, «Uma paráfrase latina de Jonas», separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31, Coimbra, 1984, pp. 431-452.

—— «A "Mystica Theologia", de Frei Sebastião Toscano», in *Humanistica e Teologia*, Faculdade de Teologia – Porto, tomo X, fasc. 1 (1989), pp. 63-88.

—— «Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastião Toscano», in *Sonderdruck aus Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft*, Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1966, pp. 28-61.

—— «Do conceito de Teologia Mística na Idade Média e no Renascimento», in *Actas do Congresso Histórico de Portugal Medievo*, III, Braga, 1965, pp. 21-41.

—— «Dona Leonor de Mascarenhas – a aia portuguesa de Filipe II», in *Actas do V Colóquio* Internacional de *Estudos Luso-Brasileiros*, II, Coimbra, 1965, pp. 445-467.

—— «Fr. Sebastião Toscano na conjuntura religiosa da sua época», separata de *Revista Portuguesa de História,* 7 (1957).

—— «Frater Sebastianus Toscanus, O.S.A. – Spiritualis doctrinae auctor lusitanus saeculi XVI», in *HELMANTICA – Revista de Humanidades Clásicas de la Universidad Pontificia de Salamanca,* n.º 49 (1965).

—— «Hermes Trimegisto en dos escritores portugueses del 'Quinientos'. Fr. Sebastián tosacano y Fr. Hector Pinto», in *La Ciudad de Dios, El Escorial*, 99 (1976).

—— «O elogio fúnebre de Afonso de Albuquerque de Frei Seabstião Toscano», in *Revista de História das Ideias,* vol. 3 (1981), pp. 267-313.

—— «Os Reimões do Porto e Riba-Douro no século XVI», separata do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

—— «Reflexos da vida marítima num autor espiritual do século XVI», in *Didaskalia*, V (1975), pp. 191-204.

—— «Sebastião Toscano», in *Antologia de Espirituais Portugueses* (apresentação de Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 233-239.

Marques, João Francisco, «A Palavra e o Livro: o livro religioso», in *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II (coord. de João Francisco Marques e António Camões Gouveia), Lisboa; Círculo de Leitores, 2000, pp. 125-130.

___ «Oração e devoções», in *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira de Azevedo), vol. II (coord. de João Francisco Marques e António Camões Gouveia), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 603-670.

Martins, António Manuel, «A causalidade em Pedro da Fonseca», in *Veritas*, Porto Alegre, v. 54, n. 3 (Set. a Dez. de 2009), pp. 112-127.

—— «A Metafísica Inacabada de Fonseca», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 47 (1991), pp. 517-534.

—— «Liberdade e Autonomia em Fonseca», in *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7-8 (1995), pp. 515-527.

—— «Liberdade e destino em Pedro da Fonseca», in *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora,* Évora, 1994, pp. 93-104.

—— *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

Martins, José V. de Pina, «Consolação às Tribos de Israel de Samuel Usque, Alguns dos seus Aspectos Messiânicos e Proféticos. Uma Obra Prima da Literatura Portuguesa», in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

—— «Frei Heitor Pinto», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, Verbo, 1989-1992.

—— *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI,* Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1973.

Martins, Mário, «A filiação espiritual de Tomé de Jesus», in *Brotéria* vol. 42 (1946), 666-672.

—— «A mística teologia de Fr. Sebastião Toscano», in *Biblos*, 32 (1966), pp. 401-429.

—— «Frei Luis de Granada e Jorge da Silva», in *Brotéria*, 44 (1947), pp. 159-166.

—— «O pseudo-Taulero e Frei Tomé de Jesus», in *Brotéria* vol. 42 (1946), 231-250.

—— «A Poesia Mística de D. Manuel de Portugal», in *Separata de Revista da Universidade de Coimbra*, Coimbra, vol. 19, 1960.

Massaut, Jean-Pierre, «Humanisme et spiritualité chez Érasme», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fascicules XLVI-XLVII, Paris, Beauchesne, 1969, cols. 1006-1028.

Méchoulan, Henry, *Amsterdam au temps de Spinoza, Argent et Liberté*, Paris, Presses Universitaire de France, 1990.

Meirinhos, José Francisco, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», in L. A. De Boni *et al.* (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*, Porto Alegre, Ed. EST, 2008, pp. 330-347.

Melillo Reali, Erilde, «Atteone e il re», *Studi camoniani 80*, L'Aquila, Japadre, 1980, pp. 47-62.

Mendeiros, José, *A Necessidade da Incarnação e da Redenção em Luís de Molina*, Lisboa, União Gráfica, 1944.

Mendes, David Franco; Remédios, J. Mendes dos, *Os judeus Portugueses em Amsterdão*, Edição (fac-simile das edições de 1911 e 1975) e estudo introdutório de Manuel Cadafaz de Matos e Herman Prints Salomon, Edições Távola Redonda, Lisboa, 1990.

Menéndez Pelayo, Marcelino, «El erasmismo en Portugal», in *Historia de los Heterodoxos Españoles,* vol. I, Madrid, BAC, 1965, pp. 766-782.

Menestò, Enrico, «Il processo apostolico per la canonizzacione di Chiara da Montefalco (1318-1319), in AA. VV., *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (a cura do Daniel Bornstein e Roberto Rusconi), Napoli, Liguori Editore, 1992, pp. 107-126.

Mesters, Carlos, *Paraíso Terrestre, saudade ou esperança?*, Petrópolis, Editora Vozes, 1990.

Michaud, Robert, *Les Patriarches: Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, 1975.

Mill, John Stuart, «La Nature», in *Essai sur la Religion*, trad. De M.E. Cazelles, Paris, 1875.

Moita, G. Pistacchini, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2014.

Moita, Gonçalo Pistacchini, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa, INCM, 2014.

—— *Introdução*, in Francisco Suárez, *De Legibus, Livro I – Da Lei em Geral*, introdução e tradução de Gonçalo Moita e Luís Cerqueira, Lisboa, Tribuna da História, 2004.

Mondin, Battista, «Giovanni di S. Tommaso», in *Storia della Teologia*, vol. III, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996, pp. 279-283.

Moreira, Nuno Miguel Magarinho Bessa, *Cardeal D. Henrique: um pensamento em acção (1539-1578)*, Porto, FLUP, 2004.

Moura, Vasco Graça, *Luís de Camões: alguns desafios*, Lisboa, Editorial Vega, 1980.

—— *Os penhascos e a serpente e outros ensaios camonianos*, Lisboa, Quetzal Editores, 1987.

Mourão, José Augusto, «Do esvaziamento do si no abandono ao outro (Deriva à volta dos Trabalhos de Jesus de Frei Tomé de Jesus)», in AA.VV., *Dimensões da alteridade nas culturas de língua portuguesa: O outro*, vol. 1, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1987, 135-145.

—— «Frei Luis de Granada e frei Tomé de Jesus: a hipótese intertextual», in *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo*, vol. 2, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 321-332.

Muñoz, P. F., «Los conceptos de derecho, justicia y ley en el *De legibus* de Francisco Suárez (1548-1617). *Persona y Derecho»,* in *Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos,* 40, 1999, pp. 175-196.

Nascimento, Aires A., «A envolvência do mito», in *Mito, Literatura, Arte – Mitos Clássicos no Portugal Quinhentista*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2007.

Navarro, Víctor, «Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna*, 14 (1996), 15-44.

Oliveira, Fernando de, *História de Portugal*, 1580 transcrita e publicada in José Eduardo Franco, *O Mito de Portugal. A primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa, FMMVAO/Roma Editora, 2000, pp. 351-494.

Oliveira, João de, «Síntese teológico-filosófica do conhecimento através da obra de João de São Tomás», in Jesué Pinharanda Gomes (Organização), *João de São Tomás – Antologia de Estudos*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985.

Paiva, José Pedro, «A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas», in *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares Novos* (coord. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa, José Pedro Paiva, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2014, pp. 13-40.

Panikkar, Raimundo, *El Concepto de Naturaleza, Analisis Historico y Metafisico de un Concepto*, Madrid, Segunda edicion, Instituto de Filosofia "Luis Vives",1972.

Pardilha, Luís Fernando de Sá, *Poesia de D. Manuel de Portugal, I, Prophana.* Ed. Diplomática das suas Fontes. Tese, Porto I.C.P., 1989.

Pascoaes, Teixeira de, *Os Poetas Lusíadas*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1987.

Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae I.ª 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Patrício, Manuel Ferreira, «A doutrina da "ciência média": de Pedro da Fonseca a Luís de Molina», in Irene Borges Duarte (Organização), *Luís de Molina regresso a Évora*, Évora, Fundação Luís Molina, 1998.

Pereira da Costa, Dalila, «Dois Poetas do Amor Absoluto, Luís de Camões e Bernardim Ribeiro», in *A Nova Atlântida*, Porto, Lello e Irmão – Editores, 1977;

Pereira, Isaías da Rosa, «Frei Luís de Granada denunciado à Inquisição», in *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio Comemorativo,* Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses/Edições Távola Redonda, 1988, pp. 15-24.

Pereira, Miguel Baptista, *Ser e Pessoa, Pedro da Fonseca, I – O método da Filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1967.

Pessoa, Fernando, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, Ática, Lisboa, s/d.

—— Textos estabelecidos e apresentados por Pedro T. Mota, Edições Lencastre, 1989.

Pickett, B. L., «Sandel, Ontology, and Advocacy», in *Political Science Reviewer,* vol. 27, (1998), pp. 334-359.

Pimentel, Manuel Cândido, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira,* São Paulo, Ideais & Letras, 2008.

—— *Razão Comovida*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011, pp. 287-294 e 373-379.

Pimpão, Costa, «Bernardim Ribeiro (Uma Fraude documental)», in *Biblos*, Coimbra, *volume* XVI, tomo I (1940), pp. 239-254.

Pires, Maria Lucília Gonçalves, «D. Manuel de Portugal» in *Antologia de Espirituais Portugueses*, org. de Maria de Lurdes Belchior, José Adriano Freitas de Carvalho e Fernando Cristóvão, Lisboa, 1994.

Polónia, Amélia, «Espaços de intervenção religiosa do Cardeal Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição», separata de *Em torno dos espaços religiosos monásticos e eclesiásticos. Colóquio de Homenagem a Fr. Geraldo Coelho Dias*, Porto, Universidade do Porto/ Instituto de História Moderna, 2005, pp. 17-37.

—— «Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553», in *Revista da Faculdade de Letras: História*, série II, vol. VII (1990), pp. 133-144.

—— *D. Henrique: o cardeal rei*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2005.

—— *O Cardeal D. Henrique, Arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*, Porto, Edição do Autor, 1989, dissertação apresentada para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica Científica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Prieto, L., *Suárez y el destino de la metafísica: de Avicena a Heidegger,* Madrid, BAC, 2013.

Puy, F., «Los conceptos de derecho, justicia y ley en el "De legibus" de Francisco Suárez (1548-1617)», in *Persona y Derecho*, 40 (1999), pp. 175-195.

Quint, Anne-Marie, «A Propos de la Traduction Française de l'imagem da Vida Cristã de Frei Heitor Pinto», in *Bulletin des Etudes Portugaises et Brésiliennes*, Lisbonne, Institut Français au Portugal, Nouvelle Série, tt.35 e 36 (1975-76).

—— *L'Imagem da Vida Cristã de Frei Heitor Pinto*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1995.

—— «Camões e a ilha … (uma leitura das oitavas 51 a 55 do canto IX de *Os Lusíad*as»), in *Revista Camoniana*, 3.ª série, 15 (2004), pp. 15-26.

Rahner, Rarl, *O Curso Fundamental da Fé*, trad. de Alberto Costa, São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

Ramalho, Américo da Costa, *Estudos Camonianos*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980.

Réau, Louis, *Iconographie de l'Art Chrétien*, tome II: *Iconographie de la Bible. II. Nouveau Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

Reckert, Stephen, «A Ilha dos Amores (iconografia de um arquétipo)», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XVI (1981), pp. 191-200.

Reis, José Eduardo, «O milenarismo utópico de Vieira e a transliteração da ideia de quinto império nos tratados milenaristas seiscentistas ingleses dos Fifth Monarchy Men», in *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Pe António Vieira*, vol. II, Braga, UCP, pp. 969-989.

Révah, Israel Salvator, *Des Marranes a Spinoza*, Paris, Vrin, 1995.

Ribeiro, Ilídio de Sousa, *Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, um filósofo escotista português e um paladino da Restauração*, Coimbra,1952.

Ricard, Robert, «L'influence des "Mystiques du Nord" sur les spirituels portugais du XVIe et XVIIe siècle», in Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal, Paris, FCG/Centro Cultural Português, 1970, pp. 205-221.

—— «La connaissance de soi-même chez Fr. Heitor Pinto», in *A.C.C.P*, Paris, 5 (1972).

Riley, P., Locke on "Voluntary Agreement" and Political Power, in *Political Research Quarterly,* 29 (1976), pp. 136-145.

Rivera de Ventosa, Enrique «Der Scotismus», en Jean-Pierre Schobinger (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts,* vol. 1, *Allgemeine Themen – Iberische Halbinsel – Italien*, Basel, Schwabe Verlag, 1998, pp. 378-383.

Rodrigues, Jose Narciso, «A Filosofia de Leão Hebreu: O Amor e a Beleza», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 15, Fasc. 4 (Oct. – Dec., 1959), pp. 349-386.

Rodrigues, Manuel Augusto, «Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal», separata de *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias/Faculdade de Letras, 1981.

—— «Frei Heitor Pinto no Contexto da cultura da Renascença», in *Actas do Simpósio Internacional organizado pelo Instituto de História da Arte da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1982;

—— «Fr. Heitor Pinto exegeta», Coimbra, 1972.

Rodrigues, Maria Idalina Resina, «Luis de Granada», in *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, INCM, 1994, pp. 161-183.

—— «*Treze sermões*: letras portuguesas de um pregador ibérico», in *Revista Portuguesa de História do Livro*, ano IX, n.º 18 (2005), pp. 235-257.

—— *Frei Luís de Granada e a literatura de espiritualidade em Portugal (1554-1632)*, vol. I, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1976.

—— *Frei Luis de Granada em Portugal: A influència de um homem da Igreja e de um escritor,* separata de *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo (Actas del Congreso Internacional – Granada, 27-30 Septiembre 1988)*, Universidad de Granada, 1993, pp. 401-430.

Rolo, Fr. Raul de Almeida (O.P.), «A presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa», in *IV Centenário da Morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio Comemorativo,* Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses e Edições Távola Redonda, 1988, pp. 37-47.

Rommen, H. A., «Gesetz und Friheit in der Rechts – und Staatslehre von Suárez», in *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948,* vol. II, Madrid, Dirección general de propaganda, 1949-50, pp. 243-258.

Rosa, José, *Isaac Cardoso*, *in* Calafate, Pedro (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Ed. Caminho, 2001, pp. 285-334.

Rosa, Maria de Lurdes, «Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV-século XV), in *História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. I, pp. 492-495.

—— «D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça», in *O Tempo de Vasco da Gama* (ed. de Diogo Ramada Curto), Lisboa, Difel, 1998, pp. 325-329.

Rosário, Fr. António do (O.P.), *Dominicanos em Portugal. Repertório do Século XVI*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991.

Rossi, Giuseppe Carlo, «Il Petrarca e l'Umanesimo Italiano nell'opera di Fr. Heitor Pinto», in *Annali dell'Instituto Universitario Orientale, Sezione Romanza*, I-1, Nápoles (1959).

Roth, Cecil, *A History of the Marranos*, Meredian Books, inc. and The Jewish Publication Society of America, Ocotober, 1959.

Roth, Cecil, *História dos Marranos, Os Judeus Secretos da Península Ibérica*, Porto, Livraria Civilização Editora, 2001.

Ruderman, David B., *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, Princeton University Press, 2010.

Sá, Artur Moreira de, «Álvaro Gomes e o ensino da Teologia no século XVI», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. xxxviii-ii (1982), pp. 543-548.

—— «Raízes e Projecção da Filosofia de Francisco Sanches», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1955.

—— *Francisco Sanches, Filósofo e Matemático*, Tese de Doutoramento, Lisboa, 1947.

—— Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI, Lisboa, INIC, 1983.

—— *Os Precursores de Descartes*, Lisboa, Couto Martins Ed.,1994.

Sabine, G. H., *Historia de la Teoría Política,* México, FCE, 2009.

Salgado Júnior, A., «A menina e Moça e o Romance Sentimental no Renascimento», in *Labor*, Separata dos Volumes XII-XIV, Aveiro, 1940.

Salvado, António, «Itinerário Ascético de Frei Agostinho da Cruz», in *Atlântida*, vol. 5, n.º 4-5 [Julho-Outubro de 1961], pp. 203-219.

Sánchez, Víctor, «Teología y teólogos franciscanos españoles en el siglo de la Ilustración», *Archivo Ibero-Americano*, 42 (1982), pp. 703-750.

Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice,* New York, Cambridge University Press*,* 1982.

Santo, Arnaldo Espírito, «Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*», in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. II, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1999, pp. 916-917.

Santos, Leonel Ribeiro dos, *Melancolia e Apocalipse*, Lisboa, INCM, 2008.

Santos, Zulmira C., «Literatura religiosa (Época Moderna)», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 125-130.

Saraiva, António José, «Ensaio sobre a Poesia de Bernardim Ribeiro», *in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, tomo VII, 1940-1941.

Schiavone, Valeria, «Natura e origini del *Corpus Hermeticum*», in Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum* (introduzione, traduzione e note di Valeria Schiavone; testo greco e latino a fronte), Milano, BUR, 2001, pp. 5-48.

Schillebeeckx, E., *L'Économie Sacramentelle du Salut*, Friburgo, Suíça, Academic Press Fribourg, 2004.

Scorraille, R. de, *El Padre Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos* nuevos, Tomo 2, trad. de Pablo Hernández, S.J., Barcelona, Editorial Subirana,1917.

—— *François Suarez de la Compagnie de Jésus,d'après ses letters, ses autres écrits, inédits et un grand nombre de documents nouveaux* (2 vols.), Paris, P. Lethielleux, 1912-13.

Sena, Jorge de, *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, Portugália Editora, 1970.

Serafim, João Carlos Gonçalves, *Gonçalo Anes, o Bandarra, Sapateiro de Trancoso,* (Tese de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna), F. L. U. P., Porto, 1996.

Serrão, Adriana Veríssimo, «Metafísca do amor e da beleza em Leão de Hebreu», in *História do Pensamento Filosófico Português, Renascimento e Contra-Reforma* (Vol. II), Direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 344-355.

Sicre, José Luis, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992.

Sidoncha, Idalina Proença Maia, *O Problema do Conhecimento em Francisco Sanches,* INCM, Lisboa, 2013.

Silva, Inocêncio F. da, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. VI, Lisboa, 1862.

Silva, Lúcio Craveiro da, «Francisco Sanches nas Correntes do pensamento renascentino», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIX, 1983.

—— «Luís de Molina», *in* Pedro Calafate (Direção), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

Silva, Paula Oliveira e, «Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana», *in* Pedro Calafate (direção) *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, Lisboa, Editorial Caminho, 1999, pp. 43-65.

Silva, Vítor Manuel de Aguiar e, *Camões: Labirintos e fascínios*, 2.ª ed., Lisboa, Cotovia, 1999.

Silveira, Carlos Frederico G. C. da, «Cornélio Fabro, intérprete de Santo Tomás», in *Aquinate*, n. 3, 2006, pp. 1-14.

Simon, Bruno-Marie, «Amore e Trinità; Studi sul pensiero teologico di Giovanni di San Tommaso», in *Angelicum*, Roma, vol. 66, fasc. 1, 1989, pp. 108-124.

Simpson, P. (Ed.), *Francisco Suarez S. J. Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores (1613),* Web Hypertext edition, The City University of New York, NY, EE.UU, Peter Simpson. Publicado el 5 de Enero 2012 del sitio Web www.aristoelophile.com

Soares, Alcides; Campos, Fernando, *Prosadores religiosos do século XVI*, Coimbra, 1950.

—— *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, INIC, 1994.

Soares, Nair de Nazaré Castro*, O Príncipe Ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra 1994.

Söchting, J., *Experiencia y Principio: Recepción suareciana del fundamento epistémico del acto moral de S. Tomás de Aquino,* Manuscrito inédito, 2014.

—— *Perfecto en Humanidad: El misterio de la encarnación como problema ontológico en la Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez S. J.*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007.

Sousa, D. António Caetano de, *História Genealógica*, t. 10, Lisboa, 1743.

Spinoza, B., *Ethics.* En M. L. Morgan (Ed.), *B. Spinoza – Complete Works.* Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2002.

Strauss, Leo, *Le Testament de Spinoza*, Collection La Nuit Surveillée, Paris, Cerf, 1991.

Tapias, José Antonio Pérez, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.

Tavares, Severiano, «A questão Fonseca-Molina: resposta a uma crítica», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 11, fasc. 1 (Jan. – Mar., 1955), pp. 78-88.

—— «Fonseca e a ciência média», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 9, fasc. 4 (Out. – Dez., 1953), pp. 418-429.

Telmo, António, *O mistério de Portugal na História e n'Os Lusíadas*, Lisboa, Ésquilo Edições, 2004.

Trever-Roper, H. R., «La crisis general del siglo XVII», in *Crisis en Europa 1560-1660 Compilación de Trevor Aston Introducción de Christopher Hill*, Madrid, Alianxa Editorial,1983.

Trigano, Shmuel, *L 'Invention sépharade de la modernité juive in Le Monde Sépharad I Histoire,* Paris, Éditions du Seuil, 2006.

Tyn, T.M., «L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», in *Angelicum*, 66, 1989, pp. 21-55.

Uriël Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Rome, Commissio scotistica, 1942.

Vauchez, André, «La nascita del sospetto», in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (a cura di Gabriella Zarri), Torino, Rosenberg e Sellier, 1991, pp. 39-51.

Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, 1988.

Vázquez, Isaac, «La enseñanza del escotismo en España», in *Doctrina Ioannis Scoti*. *Acta Congressus Scotisciti Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. IV, Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1968, pp. 207-211;

Veuthey, Leone, *Scuola francescana. Filosofia, teologia, spiritualità*, ed. Lorenzo di Fonzo, Rome, Miscellanea Francescana, 1996;

Viana, Amorim, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, Lisboa, INCM, 2003.

Vieira, Yara Frateschi, «Emblema, alegoria e história no episódio da Ilha dos Amores», *Revista Camoniana*, 2.ª série, IV (1981), pp. 93-109.

Vigouroux, Fulcran, Dictionnaire de la Bible, Paris, Letouzey et Ané, 1912, Vol. VI, pp. 1559-79.

Vila-Chã, João J., *Amor Intellectualis Leone Hebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, 3 vols, Boston College, USA, 1998.

—— «Leão de Hebreu (Judah Abravanel)», in *História do Pensamento Filosófico Português, Renascimento e Contra-Reforma* (Vol. II), Direcção de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 201-252.

Wachtel, Nathan, *A Fé da Lembrança*, Labirintos Marranos, Lisboa, Editorial Caminho, 2002.

Yerushalmi, J. H., *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso*, N. Y., Columbia Univ. Press, 1971.

Yerushalmi, Yosef Hayim, in *Consolação às Tribos de Israel*, *Ed. De Ferrara, 1553,* com estudos introdutórios de Yosef Hayim Yerushalmi e José V. de Pina Martins, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

Yovel, Yirmiyahu, *L 'aventure Marrane – Judaïsme et Modernité*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Zimler, Richard, «O Inimigo Interno. Ser cristão-novo em Portugal (1492-1536)», in *Factos Desconhecidos da História de Portugal*, Lisboa, Reader's Digest ed., pp. 116-125.

—— *O Último Cabalista de Lisboa*, trad. de José Lima, Alfragide, Leya, 2010.