



## IV PARTE

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

#### *INTRODUÇÃO*

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

**Palavras chave:** espiritualidade, metafísica, unidade, multiplicidade, identidade, diferença, proporcionalidade, atribuição, transcendência, imanência, perfeição, imperfeição, univocidade, equivocidade, participação, analogia, transcendentais, Infinito, predicativo, trans-predicativo, conceptual, trans-conceptual, paradoxo, excesso, causalidade, imagem, vestígio, atributos divinos, positivismo, neopositivismo, metafísica analítica, neo-escolástica, franciscanismo, tomismo, escotismo, pecado original, mal, condenação eterna, redenção, salvação, soteriologia, cristologia, apocatástase, empirismo, dogmatismo, intuição intelectual, consciência, sujeito cognoscente, objetividade, representação, fenomenologia, hermenêutica, princípios lógicos, vida, sentimento, história, monismo, pluralismo, ato, potência, Criador, existencialismo, ontologia, manifestação, mística.

#### **A. A metafísica da redenção parcial da História, pela correlação entre ação sobrenatural e transcendente da Graça divina e a adesão ética e espiritual do homem**

Nas duas primeiras partes do terceiro volume, tivemos oportunidade de analisar as metafísicas de tendência panteizante neoplatónica, associadas aos idealismos românticos e aos positivismos, antes e depois da Geração de 70, bem como associadas aos espiritualismos simbolistas e saudosistas da Renascença e do Modernismo. Na terceira parte verificámos a particularidade dos deísmos e fideísmos na cultura filosófica portuguesa deste mesmo período e



apresentámos as metafísicas teístas da saudade, fundamentadas na filosofia cristã da criação, queda e redenção do neoplatonismo patrístico e da escolástica agostiniano-tomista, que exprimem a ânsia de regresso à vida arquétipa do paraíso perdido.

Na quarta parte deste volume iremos apresentar a investigação sobre as metafísicas teístas da criação e da redenção da neo-escolástica contemporânea de inspiração tomista, agostiniana e escotista, à luz das novas preocupações existencialistas, fenomenológicas e hermenêuticas, e sobre as metafísicas teístas da criação e da manifestação que recuperam a filosofia neoplatónica cristã da Escola da Capadócia de Gregório de Nissa descontaminada dos dualismos gnósticos mazdeístas e ainda não inquinada pelos dualismos gnósticos maniqueístas. Nesta metafísica criacionista do desenvolvimento e do progresso evolutivo para a plenitude infinita do Amor, desenha-se a possibilidade de uma nova ontologia da saudade, como fundamento da relação dos seres no Ser e como esperança futurante na comunhão divina da fraternidade universal.

Assim, no sétimo capítulo, as filosofias apresentadas sobre o escândalo do mal e o desígnio providencial de Deus para o Mundo ainda acentuam a herança gnóstica da queda moral, com consequências ontológicas e cósmicas, representada pela narrativa bíblica do pecado original, e ainda destacam a herança gnóstica do mal metafísico, representada pela narrativa bíblica das penas eternas. Nesta prevalência do dualismo e da transcendência, a redenção da História não é total, porque não inclui todos os seres, admitindo o carácter definitivo e absoluto do mal, e porque não inclui a integralidade dos mesmos, admitindo a aniquilação da realidade corpórea e temporal em todas as suas características. De modo algo distinto, o oitavo capítulo apresenta um conjunto de reflexões em que se dá prevalência à criação e não à queda, à manifestação e não à redenção, e que tendem a afastar-se da visão maniqueísta da absolutização do mal numa aproximação à teologia evolutiva e escatológica da apocatástase de São Gregório de Nissa.

Desta maneira, a escolástica neo-tomista de autores como Xavier Rondina, Tiago Sinibaldi e Manuel Correa de Barros, com que iniciamos o capítulo sétimo deste volume, apresenta a metafísica como uma forma de contemplar no mundo visível as imagens criadas das perfeições divinas<sup>1</sup>. O homem é o ser criado que tem capacidade de reconhecer esta presença de Deus, porque é um animal racional ou espiritual que, como refere Tiago Sinibaldi na sua antropologia, tem origem na causa eficiente, tem uma essência composta de causa material e formal e tem o seu destino na causa final, sendo como os minerais, vivendo como os vegetais, sentido como os animais e entendendo

<sup>1</sup> Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, Macau, Tip. do Seminário de S. José, 1869, p. 90.

como os espíritos (microcosmos):<sup>2</sup> «O homem não é nem anjo nem animal, mas participa de um e de outro, é um composto de matéria e de espírito, é o *animal racional*»<sup>3</sup>. Para Sinibaldi, a alma do homem, que é unida substancialmente ao corpo, não é produzida por emanatismo, geracionismo ou evolucionismo a partir de uma espécie inferior, mas é criada imediatamente por Deus. Não é produzida da substância divina, nem por geração espiritual, mas é criada de forma imediata a partir do nada. Seguindo a posição de São Tomás o autor considera que essa união não se dá no primeiro momento da concepção, como defendera São Gregório de Nissa, mas apenas no momento em que o corpo já está minimamente organizado na sua gestação<sup>4</sup>.

Ora, esta concepção da «criação imediata» do espírito humano por Deus tem sido objeto de larga reflexão desde o início do século XX e viria a ser abandonada pelos teólogos que procuram um profundo diálogo com a ciência, como são o caso de Karl Rahner e de António Martins. A criação do espírito humano não se dá de forma direta e sobrenatural, à maneira extraordinária de um milagre, mas sim pelo dinamismo de auto-transcendência da própria realidade que sob a presença fontal da ação criadora de Deus se desenvolve de acordo com o seu misterioso plano e desígnio. Enquanto produzido por uma causa inteligente, o homem foi criado para um fim que é a felicidade e que consiste num estado de perfeição na posse de todos os bens. Ora a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus que saciam a inteligência e a vontade<sup>5</sup>, não de forma completa na vida presente, mas sim na vida futura, porque a alma é imortal. A felicidade perfeita para que tende o homem, consiste na posse eterna de todos os bens e na exclusão eterna de todos os males, mas de acordo com a justiça divina, os bens recebem a recompensa adequada às suas virtudes e os maus o castigo proporcionado aos seus atos: «Uma vida eterna, feliz ou infeliz, é o único meio eficaz para garantir a ordem moral e social»<sup>6</sup>. Quer isto dizer que para Sinibaldi, Deus governa o homem de forma providencial para que atinja a perfeição no respeito pela sua natureza, ou seja, para que se sirva retamente do seu livre arbítrio praticando o bem e evitando o mal, gravando no seu ânimo a lei moral<sup>7</sup>. Não excluindo a cooperação do homem, a providência contém a possibilidade do castigo eterno.

Embora Sinibaldi admita a possibilidade de se provar a existência de Deus, concebe a metafísica, não como o modo de conhecer Deus tal como Ele é,

<sup>2</sup> Cf. Tiago Sinibaldi, *Elementos de Philosophia*, vol. II., Roma, Tipografia Metastasio, 1916, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, p. 370.

<sup>5</sup> Cf. *ibidem*, p. 391.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>7</sup> Cf. *ibidem*, p. 544.

mas o modo como Ele é na relação com a nossa capacidade de entender<sup>8</sup>. Tal como também admite Francisco Xavier Rondina, o conhecimento absoluto da essência de Deus só aconteceria se o homem fosse o próprio Deus<sup>9</sup>. Esta noção de Mistério e de desproporção entre o conhecimento finito das criaturas e a realidade infinita de Deus é descrita por Cassiano Abranches como específica do realismo metafísico e para a ilustrar recorre à noção de *inadequação*, profundamente desenvolvida na filosofia contemporânea de autores como Leonardo Coimbra e Heidegger: «A admissão do realismo metafísico, fundado no ser, leva-nos a admitir uma inadequação entre o nosso pensamento e a realidade, o que explica o facto de se ter sucedido uma série de doutrinas que mutuamente se contradizem, numa sucessão antitética de concepções parciais da realidade»<sup>10</sup>.

Sacerdote da Companhia de Jesus e o principal obreiro da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa sediada em Braga, Cassiano Abranches, que nasceu em Seia em 1896 e morreu em Braga em 1983, vai centrar o seu interesse filosófico essencialmente na Metafísica e na História da Filosofia, tendo reunido os seus artigos mais importantes na obra *Metafísica* e tendo realizado a tese de doutoramento sobre *A Metafísica de Pedro da Fonseca*, filósofo e teólogo jesuíta (1528 em Proença-a-Nova – 1599) conhecido como o «Aristóteles português». Desenvolve nesses textos uma assimilação pessoal do pensamento de São Tomás de Aquino na linha neo-tomista transcendental do Pe. Joseph Maréchal. Na introdução da sua obra *Metafísica*, o pensador começa por dizer que é importante estabelecer o diálogo entre a tradição metafísica e a especulação contemporânea, reconhecendo que esta contribui para o seu progresso na investigação sobre o ser enquanto ser e do ser enquanto inteligível. Uma investigação que se dá pelo conhecimento intelectual das últimas causas, em contraposição com o conhecimento sensitivo-racional das outras ciências que atinge o ser sob a formalidade das causas próximas<sup>11</sup>.

De acordo com a Metafísica da redenção de Cassiano Abranches, apresentada nesta investigação por José Cachaço, todos os seres são conduzidos providencialmente para o seu fim que é Deus, a fim de atingirem a ordem incondicionada e a felicidade perfeita, ou seja, o Bem absoluto e Criador, mas só os seres inteligentes e volitivos o fazem de maneira explícita e formal: «Todo o ser finito tende para o seu bem. Sendo Deus, a fonte de todo o bem, todo o ser tende, desde modo, para Deus»<sup>12</sup>. No ser vivemos e somos, e nele tínhamos o nosso lugar como possíveis mesmo antes de existirmos atualmente

<sup>8</sup> Cf. *ibidem*, p. 443.

<sup>9</sup> Cf. Francisco Xavier Rondina, *Compendio de Philosophia Theorica e Practica para uso da Mocidade Portuguesa na China*, Vol. I, p. 579.

<sup>10</sup> Cf. Cassiano dos Santos Abranches, *Metafísica*, Braga, Livraria Cruz, 1956, p. 13.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, pp. 17-19.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*, p. 180.

e daqui se pode compreender o sentido de regresso a Deus no contexto de uma metafísica judaico-cristã que não admita a queda e a pré-existência. Identificando a gênese do fideísmo e do agnosticismo em Guilherme de Ockam, o filósofo Cassiano Abranches recusa o voluntarismo absoluto do nominalismo e defende a prova racional do fim último dos seres, contra esse movimento augustiniano da prevalência da vontade desenvolvido por Duns Escoto e por Santo Anselmo e que viria a influenciar o grupo de Salamanca e o Curso Conimbricense, marcando as filosofias de Descartes, Leibniz, Espinosa e Kant:<sup>13</sup> «Kant não se resigna neste agnosticismo da razão especulativa; pretende salvar o conhecimento metafísico, o conhecimento de Deus e da alma com a sua liberdade e imortalidade, e, como Ockam recorrera à fé, assim agora Kant recorre à razão prática, ao imperativo categórico»<sup>14</sup>. A liberdade do sujeito, a imortalidade e a noção de Deus como soberano Bem são postulados da razão prática que não precisam de necessidade objetiva nem de indagação científica, porque são subjetivos e meramente objetos de crença ou de fé.

Também o jesuíta Lúcio Craveiro da Silva se confronta com este problema da relação de Deus transcendente com o Mundo e no campo da sua investigação, tal como destaca Maria da Conceição Camps neste estudo, opta pela solução de uma correlação entre o carácter imanente (autonomia) e transcendente (heteronomia) da ação moral de um ser que foi criado para se fazer e transcender a si mesmo. O jesuíta da *Escola Bracarense*, profundo conhecedor da cultura portuguesa e da sua tradição filosófica, desenvolve a sua reflexão no pressuposto de que a natureza encerra uma ordenação imanente necessária para o fim da sua perfeição a que foi destinada e que no homem essa inclinação imanente adquire uma forma espiritual, pelo que não é determinista mas é uma orientação e uma ação que depende da inteligência e da vontade humanas. O homem aspira à perfeição absoluta do Bem ou Fim supremo divino e à medida que se aproxima desse acabamento, pelo cumprimento da norma moral, vai experimentado a alegria e a felicidade<sup>15</sup>.

Na sua condição finita da existência mundana, o homem nunca adquire a posse definitiva do saciamento interior que produz a paz da felicidade imutável, só acessível pela graça na vida eterna da glória de Deus, que significa um conhecimento com louvor<sup>16</sup>. À semelhança de São Tomás, considera que a beatitude consiste no conhecimento do fim último e sobrenatural de Deus, o qual não pode ser adquirido na vida presente, mas apenas na vida futura. No entanto, o fim desta vida consiste na obediência às exigências da razão ou na

<sup>13</sup> Cf. *ibidem*, p. 248.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

<sup>15</sup> Cf. *ibidem*, p. 286.

<sup>16</sup> Cf. *ibidem*, pp. 143, 288.

ordenação correta das ações, para que o homem se predisponha para o fim último só acessível nessa vida escatológica futura de beatitude<sup>17</sup>.

O filósofo jesuíta considera que na vida dramática da existência, que participa ontologicamente do valor absoluto da bondade de Deus mas apenas de forma deficiente, resta a esperança na fé de que a morte física terrena não é o fim da vida humana. A redenção é possível, porque Deus fez-se interior ao mundo e ao homem através da Encarnação<sup>18</sup>. A matéria foi por Ele assumida e divinizada e toda a vida interior do homem foi remida na renúncia da cruz e da morte e o mundo deixa de ser um mal para o homem<sup>19</sup>, porque na redenção do fim dos tempos com a ressurreição dos corpos, a própria matéria será espiritualizada: «(...) o cristão não ignora que a história caminha para um fim e uma redenção»<sup>20</sup>.

É neste âmbito que João Rebalde nos introduz na metafísica cristã de José Bacelar e Oliveira, que, apesar de reconhecer a experiência dramática da morte, estabelece um vínculo profundo entre a vida histórica no mundo e o Ser, apresentando a noção do homem como participante desse Ser. Ao contrário da filosofia platônica em que a alma tinha uma existência independente da união real com o corpo e ambicionava subsistir fora do tempo e da matéria, purificando-se do homem, desenvolve uma antropologia em consonância com Santo Agostinho e Tomás de Aquino, que não apresenta a redenção da alma à revelia da carne, mas vai propor a ressurreição do homem integral, que é síntese do Espírito e da matéria, porque a felicidade está na perfeição da pessoa e ninguém é feliz sem possuir a integridade do seu ser: «a alma não é forçada a incarnar-se: a União ao Corpo completa a imperfeição substancial de um e de outro»<sup>21</sup>. Para o Cristianismo, o homem significa a inserção do espírito e da eternidade no tempo e na materialidade da História, nele se consumando a unidade substancial da imanência e da transcendência, como se comprova no mistério da Encarnação: «(...) Cristo é a realidade de uma Pessoa Divina que assumiu em Si o Confim e Horizonte desse Espírito Incorporado. Sem Homem, em Alma e Carne, não há o mistério inefável de Cristo»<sup>22</sup>.

À semelhança da ortodoxia tomista dos outros membros da Escola de Braga, considera que a ordenação histórica do homem no curso do evoluir ontológico para a Consumação de acordo com o projeto misterioso de Deus,

<sup>17</sup> Cf. *idem*, *Curso de Filosofia moral*, Braga, Axioma – Publicações da Faculdade de Filosofia, 2015, p. 143.

<sup>18</sup> Cf. *idem*, *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1994, p. 347.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem*, p. 349.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 352.

<sup>21</sup> José Bacelar e Oliveira, *Estudos de Metafísica e Ontologia – Perspetivas de um Horizonte Filosófico*, Lisboa, INCM, 2003, p. 198.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, p. 210.

que se dá pelo encontro entre a livre iniciativa divina e a livre ação humana, admite no plano dos fins Últimos a oposição entre Salvação e Condenação, naquilo que define como «(...) a mais trágica possibilidade da história universal do ser: a “Reprovação” do Homem por Deus»<sup>23</sup>.

Figura impar da historiografia filosófica medieval portuguesa, o jesuíta Mário Gonçalves Martins (1908-1990), que também foi professor da Faculdade de Filosofia de Braga, desenvolve uma hermenêutica mística sobre a condição existencial do homem, que, na experiência angustiada do sofrimento e da morte, é elevada do reino sombrio do mundo para a verdadeira realidade transcendente e intemporal<sup>24</sup>. Em todos os diálogos estabelecidos é comum a sua crítica ao dualismo gnóstico antropológico que faz a cisão entre o corpo e a alma e não concebe a ressurreição da unidade substancial da pessoa humana, mas quanto ao destino escatológico do homem mantém-se fiel à ortodoxia católica. O êxito da redenção deve-se à iniciativa da graça divina no contexto do compromisso ético e espiritual do homem para com a verdade e o bem<sup>25</sup> e a sua salvação, que resulta do juízo final, depende da relação entre o bom uso da sua liberdade e a misericórdia da graça de Cristo<sup>26</sup>. Embora denuncie uma certa simpatia pelas filosofias da salvação universal das Escolas de Alexandria e da Capadócia não desenvolve uma escatologia que explicita uma eventual negação da tese sobre a possibilidade da condenação eterna, fazendo silêncio sobre o mistério do destino último que, no entanto, dependerá sempre do tipo de peregrinação do homem nesta vida.

De relevância única em Portugal nos campos da filosofia da cultura e da filosofia da educação, o padre jesuíta Manuel Antunes doutorou-se em Filosofia com a tese «Panorama da Filosofia existencial de Kierkegaard a Heidegger» e foi Professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa no Curso de Filologia Clássica. Toda sua obra fundamenta-se na certeza de que o desenvolvimento civilizacional se desenrola sob a relação entre a ação criadora e providencial de Deus pessoal e a ação livre do Homem<sup>27</sup>. Considerando que o espírito religioso da atualidade tem de saber conciliar os elementos positivos das mentalidades simbólica, sapiencial e científica, no sentido de conceber a experiência sacramental de Deus depurada das perspectivas antropomórficas politeístas, Manuel Antunes defende um Cristianismo

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>24</sup> Cf. Mário Martins, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. I, Braga, Livraria Cruz, 1969, pp. 9-10.

<sup>25</sup> Cf. *idem*, *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*, vol. II, Braga, Livraria Cruz, 1969, p. 187.

<sup>26</sup> Cf. *ibidem*, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, séculos IV-VIII, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 142.

<sup>27</sup> Cf. Manuel Antunes, «Mentalidade Humana e problema de Deus», in *Obra Completa*, tomo IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 64.

que tudo assume no homem, unindo o dogma da Redenção ao dogma da Criação e afirmando a eternidade sem negar o tempo<sup>28</sup>.

Enquanto peregrino da eternidade (*homo viator*), o homem é construtor da cidade terrestre que é prefiguração da cidade celestial pela promoção dos valores humanos, da justiça social e do conhecimento científico. Não remetendo a presença escatológica de Deus apenas para um futuro distante e desligado da condição existencial, afirma que é nessa qualidade cristã de *construtor-peregrino* que se revela o homem da Esperança na vitória sobre o sofrimento e a morte. A experiência religiosa insere-se na necessidade intrínseca do homem em superar os seus limites e cada época revela a sua sensibilidade, estando a atual particularmente atenta à perfeição da caridade como o fim de toda a atitude cristã.

Assim, o cristianismo não é uma cultura nem uma civilização, não é uma ideia nem uma doutrina, mas é uma vida e uma história com origem e fim fora do tempo, em que Deus e o homem dialogam em Cristo. O cristianismo é um paradoxo entre a encarnação e a escatologia que fomenta todos os progressos de ordem científica, económica e cultural, mas que, ao mesmo tempo, recusa que se transformem em absolutos. O cristianismo tem por objetivo conduzir o homem ao outro mundo, sem se desinteressar deste, porque é neste mundo que o outro se ganha ou se perde, é neste mundo que o homem se realiza ou se aniquila:

Por isso, porque é um paradoxo vivo, o cristianismo é, igualmente, encarnação e escatologia. É a religião da entrada em Deus na sua obra, da inserção de Deus no mundo e na história para lhes aguentar o peso, os assumir e os redimir e é, também, a religião que, em cada lugar do mundo e em cada momento da história, os contesta e os nega para os alevantar, purificados, ao espaço infinito da sua própria Vida.<sup>29</sup>

A influência do magistério do Pe. Manuel Antunes é publicamente reconhecida pelo seu colega Francisco da Gama Caeiro no elogio de atribuição do doutoramento *honoris causa* na Faculdade de Letras de Lisboa, destacando o seu carácter de cristão moderno atento à dinâmica relacional da natureza e da cultura<sup>30</sup>. Profundamente dedicado à cultura portuguesa o pensador franciscano assume a filosofia como uma reflexão do homem sobre a religião, a ciência e a vida nas suas dimensões física, intelectual, moral, social e espiritual<sup>31</sup>. E em diálogo crítico com Manuel Antunes defende que a filosofia

<sup>28</sup> Cf. *idem*, «Humanismo e Esperança cristã», in *Obra Completa*, tomo IV, p. 16.

<sup>29</sup> *Idem*, «Cristianismo e História», in *Obra Completa*, tomo IV, p. 59.

<sup>30</sup> Cf. Francisco da Gama Caeiro, «Elogio do Doutor Manuel Antunes», in *Dispersos*, vol. II, Lisboa, INCM, 1999, p. 160.

<sup>31</sup> Cf. *idem*, «O pensamento português nos próximos 25 anos», in *Dispersos*, vol. II, p. 234.

é, por um lado, num nível geral, abstrato e a-histórico, um saber racional e integral sobre o mundo e a vida, mas, por outro lado, fundamenta-se num plano fenoménico que atende às próprias condições da criação naquilo a que chama de «filosofar situado, numa determinada contextura histórica, temporal, espacial»<sup>32</sup>. Para Gama Caeiro o diálogo com a circunstância é um elemento intrínseco e não extrínseco do ato filosófico e, por isso, considera legítimas as filosofias nacionais que não se deixam escravizar por fatores ideológicos, mas manifestam o que é individual e específico na realidade comum do filosofar.

Neste contexto, o intelectual português dedica-se ao estudo da pré-escolástica franciscana de Santo António de Lisboa, que tem em Santo Agostinho um dos seus mestres, partilhando com esta escola a recusa de uma separação entre filosofia e teologia e partilhando com o santo português a identificação entre ser e Deus, constituindo-se o mundo e o homem como reflexos desse verdadeiro e supremo Ser<sup>33</sup>. Na mesma linha da racionalidade analógica de pensadores como Gabriel Marcel e Karl Rahner, defende o mistério da fé sobre a implicação mútua do Deus em si da *theologia* com o Deus para nós da *economia*, no reconhecimento de que Deus transcendente e totalmente absoluto está totalmente imanente na vida e na história do homem, de acordo com a imagem usada por Santo Agostinho: *Deus interior intimo meo et superior summo meo*<sup>34</sup>.

Em consonância com a espiritualidade da ortodoxia cristã, Deus é concebido como o sumo bem e a causa universal, o centro de onde promana toda a ação dos seres, e o homem é concebido como criatura feita à sua imagem e semelhança destinado a ficar unido eternamente a Ele. Dessa maneira, em diálogo com a hermenêutica antoniana de Maria Cândida Pacheco, reconhece a existência do homem, já não como resultado de uma queda, como era comum na filosofia neoplatónica de Plotino e da Patrística, mas como fruto de um plano providencial que concebe ao corpo o papel de mediação cósmica e concebe a peregrinação terrena como algo de positivo no sentido ascensional e místico de conhecimento da verdade e amor da virtude<sup>35</sup>.

Centrando o seu pensamento num platonismo agostiniano, desenvolve uma metafísica assente nos seguintes elementos: a noção de criação *ex nihilo*, a diferenciação ontológica entre Deus e o mundo e a noção de analogia. Para além disso, inclui a experiência mística no âmbito filosófico, como expressão da aspiração do homem ao Absoluto, concebido como realidade inefável

<sup>32</sup> *Idem*, «A noção de Filosofia na obra de Manuel Antunes: em torno do problema das filosofias nacionais», in *Dispersos*, vol., Lisboa, INCM, 1998, p. 45.

<sup>33</sup> Cf. *idem*, «O tema da paz na obra de Santo António», in *Dispersos*, vol. I, Lisboa, INCM, 1998, p. 103.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, «Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português», in *Dispersos*, vol. II, p. 192.

<sup>35</sup> Cf. *ibidem*, p. 185.

e dizível apenas em termos simbólicos. Tal como salienta Maria Cândida Pacheco, a contemplação do Transcendente, surge para este autor como a máxima aspiração do crente e do filósofo, reconhecendo a necessidade de um enquadramento racional que estabeleça a aproximação à realidade indizível do divino e reconhecendo que essa aproximação exige a ascensão por diversos estádios espirituais, onde se inclui a transmutação dos sentidos e a iluminação da inteligência que se transmuta em intuição numa mistura de saber, dor, sabor e amor. No seu entender, o pensamento de Gama Caeiro recolhe de Santo António de Lisboa uma imbricação da mística especulativa e diurna com a mística unitiva e noturna<sup>36</sup>.

A paz da alma exige a contemplação de Deus, que, pela graça do Espírito na mediação do seu Filho, habilita os homens para as boas obras e para suportar os cuidados mundanos. O homem espiritual vence as resistências do mundo, da carne e do maligno, revestindo-se da virtude divina e acedendo à paz eterna. Pela conciliação entre a inteligência, a vontade e a graça, o homem acede à paz de Deus, que pode sentir na contemplação em antegozo sobrenatural, mas que só possuirá de forma definitiva no Céu<sup>37</sup>. Portanto, para que o homem conquiste a beatitude e a salvação da alma na plenitude do reino gloriosos de Deus, para além da sabedoria da ciência e da filosofia, é necessária a sabedoria mística que se aufere na contemplação. Para Francisco da Gama Caeiro a filosofia não é apenas uma teoria, mas é uma prática de consciencialização do bem divino que exige a experiência de elevação interior ao nível moral e religioso: «Assim, de *direito*, a vida do homem, como racional, seria a sabedoria, mas agora, *de facto*, em situação diminuída pela queda no pecado, a Redenção correspondia à sabedoria restaurada, reconstruída (...)»<sup>38</sup>.

## B. A metafísica da plenificação universal da História, pela manifestação simultaneamente transcendente e imanente do amor arrebatador de Deus no homem e no mundo

O oitavo capítulo deste volume dá espaço a novas vias metafísicas que, em diálogo renovado com a tradição platónico-agostiniana e com a tradição aristotélico-tomista, procuram o sentido da relação entre o divino e o mundano pela simultaneidade da transcendência e da imanência e estabelecem o destino da História, não apenas pela noção de redenção ou resgate, mas

<sup>36</sup> Cf. Maria Cândida Pacheco, «Um pensamento multifacetado, abertura dinâmica», in *Francisco da Gama Caeiro – a presença 20 anos depois*, pp. 93-94.

<sup>37</sup> Cf. Francisco da Gama Caeiro, «O tema da paz na obra de Santo António», in *Dispersos*, vol. I, 108.

<sup>38</sup> Cf. *ibidem*, p. 113.

essencialmente pela noção de consumação, plenificação e infinita manifestação. A perspectiva já não é de justaposição do sobrenatural ao natural, mas de união diferenciada, em que a graça não se apresenta apenas para restaurar ou retificar algo que originariamente foi criado de forma imperfeita ou se degradou ontologicamente, mas apresenta-se, essencialmente, no sentido de plenificar e dar continuidade à ação realizadora de cada ser.

Em comum, estes modelos denotam um sentido histórico-existencial e uma ontologia dinâmica que concebem o movimento progressivo da realidade criada para o Amor infinito de Deus criador, na constituição de uma transição reflexiva da perspectiva teísta escatológica de uma dualidade radical gnóstica da coeternidade do bem e do mal, do pleno e do inacabado, para uma perspectiva teísta de salvação universal (apocatástase) e de plenificação integral, que não anula a liberdade humana, mas enquadra-a na possibilidade de uma adesão misteriosa à incondicional atração do Amor absoluto. Mais do que uma redenção integral da História, estamos a falar de uma plenificação ou divinização integral da História, que desde a sua origem tem vindo a desenvolver-se progressivamente no sentido de um fim escatológico glorioso. Para estes autores, a metafísica não é uma realidade apenas abstrata, mas tem nos acontecimentos da existência histórica, como a fé na Encarnação e a ressurreição de Cristo, e na experiência múltipla cognitiva, afetiva e volitiva do espírito humano, o seu ponto de partida atemático. Não é um saber definitivo, mas dinâmico e progressivo, que resulta da ascensão dialética e aproximativa do saber em relação ao Ser absoluto que é concebido como Mistério e como Amor, inacessíveis de forma integral à razão lógico-analítica.

Este capítulo reflete também a procura de superação contemporânea, daquilo que José Enes afirma ser a contraposição moderna entre o universo causal aristotélico-escolástico, assente na formalidade lógico-semântica da predicação e nas relações de ato e potência, e o universo transcendental kantiano-heideggeriano, assente num novo modelo de conceção do mundo a partir da revolução copernicana e do método experimental de Galileu e assente numa nova metafísica, em que os conhecimentos já não são regulados pelos objetos, mas estes são regulados pelos conhecimentos<sup>39</sup>. A concretização da superação de oposição entre o realismo e o idealismo passará pela noção de correlação ideorrealista entre o sujeito e o objeto no processo de conhecimento. Nesta mundividência moderna de uma nova cosmologia, assistimos à procura de uma nova *arké*, que Descartes encontra no *cogito* e nas ideias inatas, Kant na fundamentação *a priori* e no conhecimento transcendental acerca da apresentação do objeto à inteligência pela representação racional, Heidegger na fala e na linguagem como lugares da revelação do ser. Mas na nova mundividência contemporânea, o princípio já não é o cogito, mas é novamente o ser, não no sentido estático e estritamente intelectual, mas

<sup>39</sup> Cf. José Enes, *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, p. 177.

no sentido dinâmico e integral de realidade viva que se intui e compreende como Deus infinito, pela experiência da evidência afetiva, intelectual e revelacional, que se dá na interioridade subjetiva e na mediação histórica da cultura.

Comum aos diversos pensamentos apresentados neste capítulo é o recurso à hermenêutica e à fenomenologia, como mediações na compreensão do homem em ordem à compreensão do ser. Da prevalência na racionalidade e na representação abstrata, passamos para uma metafísica que se fundamenta no pré-saber atemático acerca do ser e que atende à importância de outras instâncias de ordem histórico-existencial, como a vida, a história, a ação, a corporeidade, a sensibilidade e a afetividade<sup>40</sup>. A nova metafísica desenvolvida a partir do contributo de autores como Leonardo Coimbra, Heidegger, Xavier Zubiri, Gadamer, Paul Ricoeur, Eduardo Soveral, José Enes, Costa Freitas e Cerqueira Gonçalves, pressupõe a mútua implicação entre o sentir e o conhecer, em que o sentimento suscita e anima a vida da razão e em que a razão introduz clareza e ordem no sentimento. O sentimento e a vida adquirem dignidade ontológica, pois constituem-se como reveladores da experiência primordial do ser na situação humana do Mundo. A relação com o Mundo experimentada no sentimento, irredutível à polaridade entre afeição subjetiva e intencionalidade objetiva, revela-nos a nossa pertença mais profunda à realidade, num nível que nomeamos de antepredicativo e que pode ser dito de modo superpredicativo<sup>41</sup>.

Assim, iniciamos o capítulo oitavo com uma análise da filosofia de Eduardo Abranches de Soveral, que desenvolve uma teologia filosófica no contexto de uma nova metafísica que introduz os contributos da filosofia transcendental de Kant, das fenomenologias de Husserl, Levinas e Paul Ricoeur e da hermenêutica de Heidegger, sem esquecer a radicalidade da filosofia cristã escolástica acerca do Mistério de Deus e da consumação amorosa da sua Criação. A partir da tese paulina de Santo Agostinho de que Deus habita no interior do homem e se manifesta em todas as suas criaturas<sup>42</sup> e a partir da visão anti-gnóstica de inspiração franciscana de que a temporalidade não é ontologicamente negativa, Eduardo Soveral apresenta a condição do homem na sua radical aspiração à eternidade, concebida como a plenitude da temporalidade<sup>43</sup>, num presente pleno que contém todo o passado e todo o futuro, como um caminho de valorização ética e estética e de ascensão salvífica para a comunhão em Deus: «(...) o caminho para uma vida santa já não poderá

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*, p. 189.

<sup>41</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. L'Homme faillible*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1960, p. 101.

<sup>42</sup> Cf. Eduardo Abranches de Soveral, «Fenomenologia e Metafísica», in *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, INCM, 2002, p. 60.

<sup>43</sup> Cf. *idem*, «Agostinho da Silva: Um homem de Deus», in op. cit., p. 195.

consistir em sacrificar o efêmero ao eterno, mas em darmos, aos sucessivos presentes, o melhor conteúdo ético possível»<sup>44</sup>.

Assim, concebe a vida eterna da comunhão plena e definitiva em Deus, não como uma anulação dos conteúdos da consciência na indiferenciação unívoca de uma realidade superior ou como uma libertação da temporalidade mundana no regresso ao estado da pré-existência divina incompatível com a nossa historicidade essencial, mas sim como um progressivo enriquecimento das vidas, pela ação concomitante da inteligência, vontade e amor<sup>45</sup>. Desta maneira, recusa a ideia de que a contemplação de Deus na Glória significa a anulação da nossa particularidade subjetiva, ao contrário daquilo que defendia Agostinho da Silva, para quem o termo na nossa peregrinação ontológica na plenitude divina significava a dissolução das fronteiras da nossa individualidade, e defende a perspectiva cristã de uma comunhão das consciências humanas com a Consciência divina transcendente, que é garantida pela mediação de Cristo ao assumir um corpo humano: «(...) só em termos humanos a salvação nos será possível, num novo corpo e numa nova terra transfigurada (...)»<sup>46</sup>.

Neste sentido, a sua metafísica defende uma plenificação integral da História, pois afirma a permanência definitiva de algumas das suas características, como aquelas que estão associadas aos sentidos humanos da visão, do ouvido, do tacto e do olfato. Esta valorização do mundo e da corporeidade, comum à escola franciscana de autores como Manuel Barbosa da Costa Freitas e Joaquim Cerqueira Gonçalves, atesta que a sua metafísica está depurada de alguns dos dualismos gnósticos, considerando o mal e o pecado como realidades temporais e provisórias, podendo o homem na sua liberdade e responsabilidade assumir um comportamento virtuoso, não estando pré-determinado à aniquilação. A Plenitude a que todos os seres tendem, não é uma libertação da História mundana, mas é uma transfiguração ou espiritualização dessa mesma História, o que implica uma ação misteriosa e extraordinária de Deus.

Apresentando-se, à semelhança de José Enes e Ângelo Alves, como um autor de transição entre uma perspectiva que acentua a queda e a redenção e uma nova perspectiva que acentua a criação e a manifestação, Eduardo Abranches de Soveral desenvolve uma metafísica ainda de forte pendor soteriológico, em que o homem, enquanto ser que livremente quer e se define, pode ou não ser fiel à graça divina. A ação salvífica de Deus só acontecerá mediante a ação meritória de cada pessoa ou mediante a súplica da oração, sendo que o seu poder varia de acordo com a qualidade do amor do suplicante: «(...) só a oração, o sofrimento voluntário e a morte consentida do Homem

<sup>44</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>45</sup> Cf. *loc. cit.*

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 200.

plenamente perfeito e justo que foi Cristo puderam ter uma eficácia universal e abrir a toda a Humanidade o caminho da salvação»<sup>47</sup>.

Ora, este discurso, apesar de tudo, incide mais em associar a salvação à plenificação e à imortalidade do que ao resgate de uma condição pecadora e miserável, porque concebe o ato criador como reflexo nas criaturas livres e conscientes do amor de Deus, não tanto no sentido exterior e material, mas essencialmente no sentido da interioridade intersubjetiva<sup>48</sup>. A participação na Glória de Deus exige o conhecimento e a adesão voluntária ao seu amor, pois só nesse consentimento poderemos receber a graça que nos ajuda a ultrapassar as nossas limitações na capacidade de amar, dirigindo a nossa afetividade para Ele<sup>49</sup>. Mas o autor admite que a salvação não é negada a quem, não O conhecendo pela fé em Cristo, tem uma vida de boa vontade na prática da justiça e do amor.

No entanto, assente nas teorias do mal e do livre arbítrio de Santo Agostinho, esta reflexão pressupõe a existência de uma condição de negação radical de Deus e de uma ausência de vida plena, representada pela imagem do inferno, tal como evidencia no seu diálogo com Amorim Viana<sup>50</sup>. Significará que admite a coexistência entre a salvação eterna e a condenação eterna, à maneira das posições maniqueístas presentes na doutrina cristã sobre a vida depois da morte? Ora, tendo em consideração o seu diálogo com Agostinho da Silva, parece que segue essa visão dualista, pois recusa a posição de que na plenitude divina o Bem e o Mal deixarão de se contrapor, alegando que se em termos ontológicos as oposições podem admitir-se como solúveis, tal como quando concebemos a abertura do Ser ao Não-Ser, no campo axiológico Bem e Mal são inconciliáveis por essência<sup>51</sup>.

Devemos acrescentar, no entanto, que o problema não está em admitir a contraposição entre o bem e o mal na vida depois da morte, mas sim em conceber essa contraposição como definitiva. O Nada não é concebível como Absoluto, tal como o Não-Ser não é concebível como Absoluto, mas como relativos e o mesmo se aplica ao Mal, quer em sentido ontológico, quer em sentido axiológico. Ora, embora não desenvolva esta temática, Eduardo Abranches Soveral, à margem da reflexão teológica contemporânea de autores como Karl Rahner, ainda admite que, pela ausência da virtude da esperança, anjos caídos e almas pecadoras possam ser condenadas a uma separação eterna de Deus<sup>52</sup>. Ao contrário do que acontece com a valorização da dimensão histórica, temporal e sensível da realidade, neste aspeto

<sup>47</sup> *Idem*, «Fenomenologia e metafísica», in. op. cit., p. 129.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, p. 129.

<sup>49</sup> Cf. *ibidem*, p. 132.

<sup>50</sup> Cf. *idem*, «O Criacionismo em Amorim Viana», in op. cit., p. 139.

<sup>51</sup> Cf. *idem*, «Felicidade e sacrifício em Agostinho da Silva», in op. cit., p. 217.

<sup>52</sup> Cf. *idem*, «Para uma fenomenologia da Esperança», in *Ensaios sobre Ética*, Lisboa, INCM, 1993, p. 82.

da conversão moral e espiritual, não se pode aplicar a este autor a noção de uma plenificação integral da Criação, porque admite a imortalidade do mal para alguns espíritos criados à imagem e semelhança de Deus. Contudo, o autor não desenvolve nem aprofunda este tema e a sua referência superficial apenas ganha relevância pelo facto de se enquadrar na argumentação que procura salvaguardar o carácter gratuito da ação divina e a liberdade humana na colaboração com esse projeto criador. O homem foi criado de forma livre e Deus respeita-o, não impondo nada, nem sequer a sua salvação. Esta liberdade também se comprova pelo facto de não haver uma pré-determinação à condenação, mas ser possível a irradicação do mal pela colaboração entre a vontade do homem e a graça de Cristo<sup>53</sup>.

No diálogo seguinte apresentado por Cláudia Oliveira, podemos verificar que, em diálogo com São Tomás de Aquino, Heidegger e Paul Ricoeur, o filósofo açoriano *José Enes* irá desenvolver esta noção soteriológica cristã no novo quadro do pensamento ontológico transcendental em que o acesso ao ser já não se faz pela via da abstração lógico-formal, mas compreende-se pela via manifestativa através dos métodos fenomenológico e hermenêutico. O autor já não se move na mundividência causal aristotélico-escolástica, assente na formalidade lógica da predicação, mas sim num novo modelo teorizante, que nasceu no horizonte de Copérnico e Descartes, que se desenvolveu com Newton, Leibniz, Espinosa, Kant, Dilthey e Husserl, na constituição de um novo princípio matematicamente claro e distinto, e que amadureceu com Heidegger e Paul Ricoeur, na procura de compreensão do ser pela mediação histórica da cultura e da linguagem que encerra uma pré-compreensão atemática e intuitiva<sup>54</sup>. O pensador concebe o encontro salvífico com Deus no plano da interioridade, reconhecendo haver uma correlação entre o desenvolvimento civilizacional e a progressiva passagem do culto divino do espaço exterior e da sacralização panteísta do mundo (religiões da natureza) para a habitação interior do homem: «A profanidade do espaço exterior e da cultura humana é correlativa à sacralização do espaço interior. A recusa de tal invasão e intrusão sacralizadora representa para o homem a rejeição de Deus pura e simples: o *ateísmo*»<sup>55</sup>.

Alguns autores estabelecem a diferença ontológica, que impede o panteísmo, pela distinção entre a essência do Ser puro e absoluto no mistério da transcendência e a existência dos entes finitos e contingentes que têm o ser mas não são o ser, participando deste em modos e graus diferenciados, como, por exemplo, acontece com Ângelo Alves quando afirma que a existência é a determinação da essência no essente e quando defende que o argumento

<sup>53</sup> Cf. *idem*, «Algumas notas em torno da noção de pecado», in op. cit., p. 101.

<sup>54</sup> Cf. José Enes, «Dois universos ontológicos», in *Noeticidade e Ontologia*, Lisboa, INCM, 1999, pp. 188-189.

<sup>55</sup> *Idem*, *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982, p. 203.

ontológico não tem valor apodítico:<sup>56</sup> «Ora, Deus situado na linha do ser puro ou verbal, propriamente não existe, porque não é ente, mas simplesmente é, ou, quando muito supersiste. A sua essência pura identifica-se com o ser puro, pois exclui absolutamente o não-ser e, portanto, toda a quidade, ou restrição da perfeição de ser a um modo, parte, ou grau de ser»<sup>57</sup>.

A essência, que é relativa ao puro ser, engloba a existência, ao passo que esta é relativa apenas ao essente ou ao ente, ou seja, a existência é apenas um aspeto do ser próprio do ente que indica a sua dependência da causa eficiente ou passagem do possível para o real (criação *ex nihilo*). Pela essência, o ente-sendo participa do Ser puro, pela existência distingue-se do Ser puro, que assim tudo envolve de forma transcendente e imanente. Como refere Luís Archer, a ação de Deus não se faz de forma categorial substituindo-se às causas segundas, a partir de fora, mas sim de forma transcendental na realidade existencial de cada ser<sup>58</sup>.

Pela essência, o Ser absoluto divino está presente em todas as criaturas sem se confundir com elas. O Ser puro infinito e transcendente manifesta-se no ser dos entes e oculta-se no não-ser que constitui a existência destes. Os entes possíveis passam a entes-sendo pelo ato criador da vontade do ser puro ou puro espírito que é inteligência e amor. Ângelo Alves atribui o nome de *subsistência* ao facto de um ente permanecer idêntico sob as mutações ou acidentes e o nome *para-sistência* ao movimento de interação do ente para ser-mais e tender para o ser puro perfeito, o que nesta vida acontece de forma assintótica: o ser do ente é agir para ser mais até à plenitude absoluta, mas na história esta nunca será atingida. Só na realidade escatológica ou meta-histórica é possível ao ser finito atingir a plenitude do Reino de Deus, não apenas pelo seu esforço, mas por Graça de Deus em Cristo<sup>59</sup>.

No mesmo sentido de manifestação do Ser infinito nos seres finitos, a obra do pensador Manuel Barbosa da Costa Freitas, apresentada neste capítulo por Américo Pereira, dá continuidade à tradição da escola franciscana, partindo do princípio gnosiológico de Duns Escoto segundo o qual o fim a que o homem aspira naturalmente não pode ser conhecido e alcançado de forma integral apenas pela razão natural, mas exige a luz da fé na revelação<sup>60</sup>, e partindo do princípio ontológico de São Boaventura, segundo o

<sup>56</sup> Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, Lisboa, INCM, 2005, p. 76.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>58</sup> Luís Archer, «Vida e transcendência», in *Obra Selecta, vol. II, Ciência e Religião*, p. 151.

<sup>59</sup> Cf. Ângelo Alves, *Prolegómenos a uma Ontologia Pluridimensional: dialéctica, ascensional, plenificante*, p. 218.

<sup>60</sup> Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Teoria do Conhecimento», in José Antonio Merino, Francisco Martínez Fresneda (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006, p. 64.

qual o Ser imenso e infinito de Deus está necessariamente presente em todas as suas criaturas, cuja verdade é derivada e participada<sup>61</sup>.

O pensamento do mestre franciscano português fundamenta-se no método agostiniano apresentado na fórmula *intellige ut credas, crede ut intelligas* (entende para que possas crer, crê para que possas entender) numa relação cúmplice entre a verdade revelada nos artigos de fé (*Verbum Dei*) e a verdade da razão filosófica na preparação do ato de fé e no entendimento mais profundo das suas verdades sobrenaturais<sup>62</sup>. Partilhando com os escolásticos do séc. XIII este dinamismo de circularidade entre fé e razão, em que se criticam e promovem mutuamente, Manuel Barbosa da Costa Freitas desenvolve um pensamento que se fundamenta na fé para elevar a razão finita a horizontes ilimitados, não se acomodando às mais variadas formas de ceticismo e de racionalismo, e que se fundamenta na razão para que a fé não se transforme por inércia nas mais variadas formas de fideísmo e esoterismo. A fé e a razão não são idênticas nem contraditórias, mas complementares, pelo que na relação cúmplice entre teologia e filosofia a alma é guiada no seu itinerário para Deus, em primeiro, lugar pelo entendimento daquilo em que crê, e depois pela contemplação mística das ideias em Deus.

Ao conhecimento sensível da realidade particular material pela representação intencional da sua semelhança, e ao conhecimento intelectual da realidade universal inteligível pela abstração conceptual, acresce este conhecimento iluminativo ou sapiencial dado pela fé, pelo qual o homem se reconhece como criado à imagem de Deus. Mas adverte Manuel Barbosa da Costa Freitas, em diálogo com São Boaventura, que esta luz divina, que irradia na inteligência humana as verdades eternas, não é conhecida em si mesma no sentido ontologista de uma pura intuição simples, mas é apenas *co-intuída*, enquanto brilha nas razões necessárias existentes desde sempre no Verbo divino como exemplares de todos os seres. O fim divino dos desejos e aspirações do homem, que é princípio originário e fontal de toda a realidade, apenas pode ser alcançado indiretamente pelos vestígios (causalidade eficiente) e pelas imagens (causalidade exemplar)<sup>63</sup>. O conhecimento direto e imediato de Deus, sem a mediação de qualquer imagem ou representação sensível ou inteligível, só pode ser atingido na outra vida<sup>64</sup>, pois de acordo com a revelação só no céu a alma conhece diretamente as realidades imateriais ou puramente espirituais. A inteligência humana não possui capacidade natural para conhecer, de forma imediata, a essência divina<sup>65</sup>.

Pelo recurso à analogia, considera o autor que as criaturas relativas e finitas (pluralidade) estão em dependência da absoluta perfeição divina (unidade),

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, p. 67.

<sup>62</sup> Cf. *ibidem*, p. 68.

<sup>63</sup> Cf. *ibidem*, p. 74.

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 84.

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*, p. 86.

não enquanto seres novos ou absolutamente distintos nem enquanto emanações ou modos da mesma realidade, mas como expressões atenuadas, de maior ou menor capacidade, do Ser supremo que lhes deu o ser. Podemos identificar aqui uma certa diferença entre o sentido agostiniano de analogia da escola franciscana, que acentua a semelhança e a união, e o sentido aristotélico de analogia da escola tomista que acentua a distinção e a separação. Esta ideia de que todas as coisas são imitações expressivas de Deus, na participação da sua unidade, verdade e bondade essenciais, constitui a marca da filosofia franciscana de autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves e Manuel Barbosa da Costa Freitas, no reconhecimento de que o homem está ordenado ao sobrenatural e arrasta consigo todas as criaturas: «(...) as criaturas não são meros sinais de uma realidade transcendente e distante, mas expressões vivas que simbolicamente a prefiguram e contêm. Este expressionismo simbólico não somente não anula seu ser natural, mas enriquece-o e prolonga-o em uma referência essencial a um plano superior que as transcende»<sup>66</sup>.

Contra todas as visões gnósticas, o mundo não é concebido como um lugar de exílio e de sofrimento, mas como um paraíso, em que, por um lado, os homens podem conhecer, por certa proporção através das perfeições observadas nas criaturas, atributos exclusivamente divinos, como Ser Infinito, Bem Supremo e Sábio eminente, Vida plena; e, por outro lado, iluminados pela fé, podem redescobrir o rosto pessoal de Deus. Em consonância com o criacionismo leonardino e a sua metafísica do Mistério, e em dissonância com os ontologismos, Manuel Barbosa da Costa Freitas considera que Deus não sofre qualquer limitação e excede absolutamente tudo quanto não é Ele: «Duns Escoto rejeita terminantemente toda e qualquer veleidade de ontologismo, ao negar que possamos ter da essência de Deus qualquer intuição natural»<sup>67</sup>. A alma não pode conhecer Deus por intuição imediata nem por representação abstrativa no entendimento<sup>68</sup>. Mas, em diálogo com Duns Escoto, considera que isso não contraria o facto de a inteligência humana estar naturalmente aberta a conhecer o Ser na sua totalidade, e traduz essa noção de abertura humana a horizontes ilimitados pela noção clássica e «de-sejo natural de Deus»<sup>69</sup>.

A conceção unitária da realidade, que tem o mesmo e único princípio espiritual de Deus e não se cinde na oposição entre natural e sobrenatural, é uma marca distintiva da tradição metafísica franciscana do movimento filosófico-literário lisboeta de inspiração franciscana, que não podemos deixar

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>67</sup> Cf. *idem*, «O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto», in *O Ser e os seres, itinerários filosóficos*, vol. I, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 342.

<sup>68</sup> Juan Duns Escoto, *Cuestiones cuodlibetales*, cuestion XIV, art. II, Madrid, BAC, 1968, pp. 509-510.

<sup>69</sup> Cf. Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O conhecimento filosófico de Deus segundo J. Duns Escoto», in *O Ser e os seres, itinerários filosóficos*, vol. I, p. 338.

de sublinhar neste capítulo sobre a presença de Deus na sua ação criadora e plenificadora. A relação da natureza humana com o seu fim último divino é traduzida pela expressão «desejo natural de Deus, no reconhecimento de que a felicidade sobrenatural, enquanto fim e perfeição da natureza humana, só é possível se existir o correspondente desejo ou capacidade de a receber: «(...) a negação do desejo natural da visão de Deus não só deixaria a natureza humana indiferente perante a sua oferta como tornaria impossível a sua assimilação vital»<sup>70</sup>.

O desejo da visão beatífica não é uma pura exigência da natureza, mas é um dom de Deus, inscrito no momento da criação, que exige a livre resposta do homem para se efetivar no dinamismo histórico do desenvolvimento cognitivo, ético e religioso. O desejo espiritual tem origem na experiência de finitude e de ausência de um bem, e o desejo natural de Deus tem origem na aspiração de uma vida em plenitude e em felicidade<sup>71</sup>. No reconhecimento de que a natureza não é embrião do divino, mas apenas lugar da presença do sobrenatural, Costa Freitas considera que a visão beatífica é superior à ordem natural e exige a graça: «Natural e sobrenatural permanecem unidos sem se confundirem. É que a visão divina, embora naturalmente desejada, excede absolutamente as capacidades da natureza e só se efetiva por dádiva gratuita de Deus»<sup>72</sup>.

Este desejo, que é manifestação de privação e tensão natural que projeta o ser finito para o seu termo absoluto, não encerra uma determinação para o sobrenatural, nem uma garantia para a visão perfeita de Deus. Mas se por um lado, essa beatitude celestial só é possível pela ação sobrenatural, por outro lado, a graça divina da redenção não se impõe de forma extrínseca à realidade natural da criação. Para o filósofo franciscano, a felicidade sobrenatural como perfeição da natureza humana só se concretiza se nesta existir o desejo de a receber, isto é, se o sobrenatural corresponder a uma finalidade intrínseca da essência humana. O desejo de Deus é um impulso espontâneo e consciente para um bem supremo amado, mas ainda não inteiramente possuído, transgredindo os limites da condição existencial histórica, para se abrir à saciedade insaciável do Infinito de Deus<sup>73</sup>. Se o desejo de Deus, no plano da vontade e do intelecto, é da ordem da finalidade natural, o seu cumprimento é da ordem da finalidade sobrenatural, não no sentido extrínseco de justaposição, mas no sentido de supra-assunção da condição existencial nesse plano mais elevado e transcendente por ação da providência de Deus. Só na imortalidade da vida do Além é possível a satisfação deste desejo, não na absorção panteísta do Todo, mas na felicidade eterna de uma

<sup>70</sup> *Idem*, «Desejo natural de Deus», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, p. 494.

<sup>71</sup> Cf. *idem*, «Desejo», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Editorial Verbo, 2004, p. 165

<sup>72</sup> *Idem*, «Desejo natural de Deus», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. I, pp. 495-496.

<sup>73</sup> Cf. *idem*, «Desejo», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, p. 167.

comunhão de vida com Deus e as outras criaturas pela ressurreição integral em corpo e alma<sup>74</sup>. Mas o pensador português partilha com Étienne Borne a conciliação entre a noção grega da imortalidade natural e a noção religiosa cristã da ressurreição sobrenatural, no sentido em que se não existisse no homem algo de divino e imortal, pela condição da sua natureza de criatura à imagem e semelhança do Criador, a noção de ressurreição não passaria de uma nova mitologia<sup>75</sup>.

É neste contexto que o autor, em diálogo com a noção de memória em Santo Agostinho, defende que a verdade revelada por Cristo não é completamente alheia às aspirações da natureza humana criada à imagem de Deus, mas vem tornar visível a luz difusa do Verbo já presente em todo o homem que vem a este mundo. Assim, Manuel Barbosa da Costa Freitas assume a metafísica da saudade criacionista, não no sentido platónico e mítico de um regresso à pré-existência real do pleroma, mas no sentido mistérico cristão de recondução do homem à sua condição primigénia de criatura de acordo com o plano de Deus de infinito amor e perfeição. Em continuidade com a tradição franciscana de Duns Escoto, não concebe a Encarnação como uma ação necessária de restauração de algo que se degradou, mas como presença manifestativa do próprio Deus que conta com a liberdade e a vontade inteligente do homem na edificação da Nova Criação: «(...) o Revelador, longe de abolir a memória dos homens, vem despertá-los para a lembrança imemorial daquilo que mais fundo e indelével neles persiste: a sua fome de eternidade»<sup>76</sup>.

Continuamos a nossa investigação com a apresentação do pensamento de Jorge Coutinho, docente na Faculdade de Filosofia de Braga, nas áreas da Filosofia do Conhecimento e da Teologia Filosófica, e durante muitos anos diretor da revista *Theológica*. Consideramos que se trata de um autor de charneira entre a Metafísica da Redenção, ainda informada pela necessidade de resgate do homem diminuído ontologicamente e pela possibilidade da morte definitiva, e a Metafísica da Manifestação que atende à evolução criacionista do mundo e da história e atende à esperança na plenitude universal, tal como se pode entrever na crítica que faz ao panteísmo gnóstico regressivo de Teixeira de Pascoaes ao longo da sua tese de Doutoramento. Dialogando com a tradição agostiniana e com a tradição tomista, recusa a metafísica da queda e da restauração da tradição plotiniana, presente no hegelianismo de Pascoaes, situando na Graça de Cristo ressuscitado o centro da redenção.

O pensador, insere-se na nova perspetiva hermenêutica e historicista de conciliação da objetividade com a subjetividade e da heteronomia com a autonomia no sujeito cognoscente e agente, inteligente e ético, livre e responsável. Como tal, propõe uma metafísica que em diálogo com Heidegger

<sup>74</sup> Cf. *idem*, «Morte», in *op. cit.*, p. 274.

<sup>75</sup> Cf. *ibidem*, p. 275.

<sup>76</sup> *Idem*, «O Humanismo cristão no discurso criacionista de Leonardo Coimbra», in *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, p. 487.

e Paul Ricoeur, e à semelhança daquilo que poderemos ver em Ângelo Alves e em José Enes, reconhece que o saber acerca da verdade do Mundo e acerca da verdade do seu fundamento transcendente é aberto e inacabado, presupondo uma inadequação entre o horizonte unívoco da nossa experiência pensante e o horizonte infinito daquilo que a excede<sup>77</sup>, ou seja, a indizibilidade do mistério do Ser<sup>78</sup>. Como reconhece Jorge Coutinho, o caminho da verdade é uma procura e não uma posse tranquila, «Não somos senhores, mas peregrinos da verdade»<sup>79</sup>, pelo que, perante o escândalo sobre o facto de Deus bom permitir a desordem e a existência do mal físico e moral, já não é tão definitivo nas conclusões e responde tratar-se de um mistério inacessível à nossa compreensão racional finita, remetendo para o plano da fé e da revelação que apresenta o fim da redenção numa nova ordem da Criação em que já não haverá mal nem sofrimento<sup>80</sup>.

A inteligência reconhece na ordem do Universo um finalismo providencial ou uma Causa final transcendente, que é a unidade do seu bem comum<sup>81</sup>. A consumação de toda a realidade no seu fim último divino encerra uma razão suficiente mas não absoluta, que nos permite considerar que a sua desordem não é puro absurdo mas é um mistério que não pertence à ordem natural do conhecimento científico e filosófico-teológico, mas pertence à ordem sobrenatural da graça que a designa de Nova Criação ou Redenção<sup>82</sup>. Podemos verificar que Jorge Coutinho, ao remeter para a revelação, que como sabemos é mediada culturalmente por distintas teologias, já não escolhe aquelas que gnosticamente e miticamente apontam para o dualismo radical e definitivo da coexistência entre a salvação e a condenação, mas opta por aquelas que mistericamente apontam para o amor de Deus como princípio e fim de toda a realidade criada. Ora, isso decorre de uma exigência da própria razoabilidade reflexiva em que se fundamenta a fé cristã, pois através da apropriação de categorias filosóficas, desde a origem que encerra um dinamismo de desmitificação e de maior complexidade racional em relação às tradições religiosas primitivas. Por ação de uma inteligência transcendente, o mundo está ordenado teleologicamente e evolutivamente numa direção de maior complexificação e perfeição até à plenitude em Deus.

Ora, nesta conceção ontológica e gnosiológica dá-se o encontro entre o tomismo contemporâneo de autores como Jorge Coutinho, o neoplatonismo cristão de autores como Maria Cândida Pacheco e o franciscanismo

<sup>77</sup> Cf. Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, p. 202

<sup>78</sup> Cf. *ibidem*, p. 208.

<sup>79</sup> Cf. *ibidem*, p. 117.

<sup>80</sup> Cf. Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus – Sobre as razões de crer*, Coimbra, Edições Tenacitas, 2010, p. 169.

<sup>81</sup> Cf. *ibidem*, p. 162.

<sup>82</sup> Cf. *ibidem*, p. 178.

contemporâneo de autores como Joaquim Cerqueira Gonçalves, para quem a relação entre a realidade sobrenatural de Deus e a realidade natural do Mundo se dá pela mediação significativa da criação humana na individualidade concreta da existência histórica através da diversidade cultural. Feitos à semelhança de Deus criador infinito, homem e mundo estão permanentemente abertos a novas transformações e manifestações históricas, contrariando a noção de verdade como algo de definitivo, estático e consumado<sup>83</sup>.

O pensamento do padre Cerqueira afasta-se da noção platônica de *alma do mundo*, num sentido de unidade e vida do Universo formulado de forma panteísta, mas também se afasta da noção aristotélica, sancionada por Kant, de que o único objeto possível de conhecimento é a forma dos entes sensíveis compostos hilemorficamente, e, em diálogo com São Boaventura, com João Duns Escoto e com a ontologia fenomenológica contemporânea de autores como Merleau Ponty, considera a definição da natureza como uma construção cultural que no significado cristão encerra uma autonomia em relação a Deus criador. Para evitar as distorções panteístas das antropomorfizações do Universo e do determinismo astral, apropria-se da noção tomista de analogia, que salvaguarda a diferença ontológica entre Deus e as suas criaturas, não num sentido extremo, que originaria uma hierarquização dos seres e a legitimação da supremacia para os seres humanos no domínio sobre os demais, mas no sentido de reconhecimento da relação de imagem entre as criaturas e a vontade inteligente divina.

Assim, recolhe de São Boaventura e de João Duns Escoto a preocupação em harmonizar o natural e o sobrenatural com a valorização da dinâmica intrínseca da natureza, salientando a ação dos franciscanos e dos dominicanos no combate aos movimentos maniqueístas e neomaniqueístas que desprezam a realidade natural. Para estes movimentos gnósticos, como por exemplo os cátaros e os albigenses, a existência era reduzida a um processo de redenção, através de técnicas automáticas de conhecimento que proporcionavam a salvação, transformando ou aniquilando a realidade criada que era concebida como maligna. De modo distinto do dualismo maniqueu, o franciscanismo exaltava o Deus criador e a redenção não era concebida como uma forma automática de gnose, mas como um dom gratuito e pessoal de amor, pelo que a relação entre o homem e o mundo não era de luta e de desprezo, mas de graça e admiração. O saber não consistia numa transformação ou fuga do mundo, mas numa exaltação da realidade e de Deus Pai, fonte de bem e do Universo, onde se incluía não apenas a teologia e a filosofia, mas também a ciência. A realidade é concebida por estes filósofos cristãos como uma riqueza que manifesta Deus infinito através da capacidade humana e do desenvolvimento das criaturas, por contraposição com as interpretações negativas

<sup>83</sup> Cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Cosmologia», in José Antonio Merino e Francisco Martínez Fresneda (coord.), *Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006, p. 245.

do maniqueísmo «(...) que usava a atividade simbólica não para enriquecer a realidade, inclusive a natural, partindo da sua constituição intrínseca, mas antes para reduzir ou deformar, com o fim de alcançar processos artificiais de redenção»<sup>84</sup>.

Considera Joaquim Cerqueira Gonçalves que esta perspetiva maniqueísta, muito presente na própria doutrina cristã desde a sua expressão evangélica à fixação teológica do magistério, promove o escamoteamento das virtualidades naturais e do movimento temporal, tudo se cristalizando em mundos ideais utópicos, pelo desprezo do património cultural histórico e pelo cultivo de milenarismos. Na visão joaquimita, as interpretações místicas sobre o Reino do Espírito Santo sobrepunham-se aos valores da Encarnação e da natureza, exigindo que São Boaventura desenvolvesse a teoria exemplarista de valorização da natureza na sua dinâmica de desenvolvimento histórico e abertura ao sobrenatural. Assim, partilha como São Boaventura o recurso ao *expressionismo* para desenvolver uma ontologia fundamentada na difusão do bem, que apresenta a relação entre os entes em termos de dinâmica expressiva e que apresenta o conhecimento, não em termos de registo passivo do mundo empírico ou em definitiva e transparente representação mental. Aqui, na linha de Duns Escoto, que se afasta dos agostinianismos que não atendem de forma suficiente à importância do objeto, e que se afasta dos aristotelismos que desprezam a atividade do espírito, para defender a correlação entre o sujeito e o objeto no processo de conhecimento, encontramos a afinidade com o criacionismo leonardino e a fenomenologia contemporânea de autores como Ortega Y Gasset, para quem a relação entre o pensar e o ser não se dá por imposição do objeto (realismo) nem por imposição do sujeito (idealismo), mas por correlação entre o sujeito e o objeto (ideorrealismo), num dinamismo aproximativo ao mistério trinitário do ser divino que excede as categorizações objetivas do mundo sensível. O conhecimento dá-se pela descoberta das ideias nas coisas e pela manifestação de Deus nas criaturas, tal como a Encarnação é a presença de Cristo corporal no mundo<sup>85</sup>.

Assim, em diálogo com João Duns Escoto, considera que a natureza não é o ponto de partida radical, mas é apenas uma manifestação o Ser que supõe a pluralidade dos mundos. Dá-se aqui uma superação da natureza circunscrita aos entes hilemórficos e uma ascensão à realidade metafísica, no reconhecimento de que a física não é suficiente para conduzir o homem ao Ser infinito<sup>86</sup>. O filósofo franciscano recusa desta maneira todo o pensamento filosófico-teológico que se sustenta nas teorias gnósticas da cisão e da redenção, no sentido puramente imanente da religião natural que elimina o valor da manifestação sobrenatural, e desenvolve uma filosofia que inclui o saber do

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>85</sup> Cf. *ibidem*, p. 250.

<sup>86</sup> Cf. *ibidem*, p. 251.

*corpus* revelado. A redenção cristã não se resume a um exercício gnosiológico que proporciona a unidade da gnose com a partícula divina encarcerada no ser humano, através de uma experiência direta intuitiva (ontologismo), mas por uma racionalidade intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, recebendo o saber redentor da graça mediadora de Cristo. A orientação para a transcendência, não é a transformação do homem na partícula divina que estava prisioneira no seu corpo (monismo panteísta), no sentido de uma regressão e diluição em Deus, mas é o desenvolvimento do homem na história em orientação para a comunhão com Deus por graça da sua iniciativa amorosa: «Nem, em Deus as pessoas se confundem, nem, na relação das criaturas com o Criador, aquelas são anuladas»<sup>87</sup>.

Considerando que a divindade das metafísicas gnósticas não é suficientemente transcendente e, por isso, não pode prescindir de se exteriorizar negativamente no mundo, como acontece nos movimentos emanatistas de autores como Plotino, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, o pensamento de Cerqueira Gonçalves defende a transcendência absoluta do Ser divino que se manifesta na dinâmica livre do amor e se conhece de forma analógica, reconhecendo que a Encarnação não significa uma degradação divina e necessária, pelo facto de assumir um corpo, porque a matéria não representa o último elo da alienação, mas sim uma realidade que é fruto da vontade livre e criadora de Deus: o mundo não é um mal, último estágio da degradação e da imperfeição, mas é um bem outro não redutível a Deus e ao homem<sup>88</sup>.

Desta maneira, crítica a incidência na função redentora, desenvolvida pela gnose e pelo cristianismo, e afirma a prevalência das noções de criação e de manifestação, abrindo uma nova linha de pensamento metafísico que supera, não apenas as metafísicas da queda e da restauração dos monismos panteístas e pantiteístas, mas também as metafísicas da criação, queda e da redenção, dos dualismo teístas cristãos, desenvolvidos a partir do movimento filosófico e literário da tradição cultural do Porto. Sob o magistério do Padre Cerqueira, encontramos no movimento de Lisboa um pensamento que procura purificar a metafísica espiritualista dos elementos gnósticos sobre a cisão, a queda e a reintegração, incluindo a metafísica da saudade de Leonardo Coimbra ainda escrava das noções gnósticas de pré-existência, queda e redenção ou regresso à origem, proporcionando a teorização de uma nova metafísica da saudade centrada na esperança escatológica da comunhão divina já presente na história temporal e plenificada na eternidade. O conceito de relação que prevalece nesta metafísica não é o grego e lógico de redução à unidade, mas é o cristão e ontológico que traduz o dinamismo criador e manifestativo do Ser e traduz a articulação dos seres com o Ser. Ao contrário da divindade grega

<sup>87</sup> *Idem*, «Teologia cristã e gnose», in *Itinerâncias de Escrita, vol. I. Cultural/Linguagem*, Lisboa, INCM, 2011, p. 437.

<sup>88</sup> Cf. *ibidem*, p. 438.

que é causa final e necessário ponto de unificação pela diluição do diverso no Uno, a divindade cristã é livre e generosa atividade de comunhão no Amor, pela relação pessoal do mistério trinitário: «Assim, Deus, que é amor, sem deixar de ser causa final, para que tudo tende, é, no cristianismo, sobretudo causa eficiente de comunicação, de transmissão de ser, em gesto de total generosidade»<sup>89</sup>.

Terminamos o oitavo capítulo com uma breve análise da obra de Maria Cândida Pacheco que, à semelhança de Joaquim Cerqueira Gonçalves, também move numa reflexão em que não há uma distinção rígida entre Teologia e Filosofia, fé e razão, como se pode verificar na obra de autores como São Gregório de Nissa e Santo António de Lisboa. Podemos identificar nos seus textos uma permanente preocupação antropológica de alcance místico que se consubstancia na verdade proposta por São Gregório de Nissa sobre o carácter progressivo da vida espiritual até ao infinito, por contraposição com as noções estáticas e perfeitas de sabedoria e de virtude.

Para esta autora, a teoria da redenção não encerra uma diminuição ontológica das criaturas em relação ao Criador, no sentido gnóstico e pessimista de matriz helénica, mas situa-se no plano do desenvolvimento criador. Não aceita que o homem seja concebido como quase-nada, sujeito de queda e de pecado, no mundo de dor e de prova, porque o homem é criado à imagem do ser infinito de Deus. Assim, o seu pensamento situa-se no âmbito de uma metafísica criacionista, de inspiração patrística e medieval, superadora do movimento circular de queda e de regresso ao mundo angélico invocado por Orígenes e Plotino, para um movimento linear e espiralar de evolução e desenvolvimento. Neste contexto, é recorrente a sua crítica a Santo Agostinho por se ter afastado do legado cultural do Oriente cristão e ter incorrido num «(...) certo fechamento de horizontes, na acentuação dum onto-psicologismo e dum centramento no homem decaído»<sup>90</sup>. É por ele na herança de Plotino que se divulga no Ocidente cristão a noção desenvolvida nas filosofias teístas da saudade da necessidade de regresso, conversão e retorno à vida do paraíso perdido<sup>91</sup>.

Assim, considera-se herdeira do legado cultural patrístico e medieval que promoveu aquilo que designa de uma «sabedoria englobante»<sup>92</sup> aberta a problemáticas antropológicas, éticas e metafísicas de cariz soteriológico, por via de uma hermenêutica essencialmente ativa e irreduzivelmente orientada para a plenitude do divino<sup>93</sup>. Admiradora de Autores como São Má-

<sup>89</sup> *Idem*, «Filosofia e Relação. Interpretação cristã da categoria filosófica grega», in *Itinerâncias de Escrita, vol. II. Hermenêutica/Filosofia*, Lisboa, INCM, 2013, pp. 278-279.

<sup>90</sup> Maria Cândida Pacheco Pacheco, *Ratio e Sapientia – Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985, p. 12.

<sup>91</sup> Cf. *ibidem*, p. 42.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>93</sup> Cf. *ibidem*, p. 16.

ximo Confessor, Gregório de Nissa, Pseudo Dionísio o Areopagita, Santo Anselmo, Santo Agostinho, São Boaventura, São Tomás de Aquino e Duns Escoto, desenvolve uma reflexão que procura a inteligibilidade daquilo a que o coração adere por amor, ou seja, uma reflexão de cúmplice relação entre a razão e a fé, de ordem vivencial que se amplia à contemplação e à mística sem decair nos irracionalismos ou fideísmos<sup>94</sup>.

A sabedoria que proclama é a que recebe do testemunho do Santo de Assis pela aceitação humilde do diverso, pelo respeito do outro, e pela recusa da imposição de ideias. A tradição a que pertence é a do Logos greco-romano-cristão sobre os temas do uno-múltiplo, ser-devir, corpo-alma, eternidade-tempo, divino-humano, criador-criatura, participação e transcendência, finito-infinito. A sua metafísica é a da Criação, a qual tem início de forma virtual e inacabada em gérmen na eternidade da ideia e da forma para se cumprir existencialmente na sucessão temporal da diversidade e multiplicidade, não por queda, mas por excedência amorosa para tudo reunir na Comunhão gloriosa. Para Maria Cândida Pacheco, os dados fundamentais da metafísica cristã da Criação a que aderiu são os seguintes: «o universalismo de Deus Criador, a valorização da Revelação como Logos que se busca entender racionalmente, a noção vectorial e linear do tempo que se projeta escatologicamente»<sup>95</sup>.

O seu pensamento cristão tem na transcendência radical do Logos criador, expressa pela noção do mistério insondável da plenitude do Absoluto, aquilo que o especifica, no sentido da comunicação de um dom gratuito que dá o ser e que não é completamente traduzível por conceitos: «O Absoluto não se esgota na revelação. Como mistério e plenitude, está para além da mutabilidade dos sendos, da explicação e da palavra»<sup>96</sup>.

Perante a plenitude absoluta, a criação revela a presença do ser que tem carência ôntica, pois na sua mutabilidade depende do Criador eterno e imutável. A razão oferece ao homem a possibilidade de tomar consciência desta relação de semelhança e dissemelhança ontológica entre o Criador absoluto e a pluralidade das criaturas finitas. Mas esta racionalidade vive num conflito, pois o Absoluto que a funda está para além dos seus próprios limites naquilo que a autora designa de uma «meta-racionalidade»: «A Revelação a que se adere pela fé, ao ser assumida racionalmente – e tê-lo-á de ser sempre, com maior ou menor intensidade – gera, em antinomia uma desqualificação, mas também, uma sublimação da mesma razão»<sup>97</sup>.

A Revelação, a que se adere pela fé, constitui-se como um ponto de partida para o pensar filosófico que a procura entender pela razão. O percurso gnosiológico tem início na experiência atemática do Absoluto transcendente,

<sup>94</sup> Cf. *ibidem*, p. 23.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 134.

passa pela dialética da inteligibilidade especulativa e termina na contemplação que tende à visão. Ou seja, este movimento encerra o labor de uma razão que se desenvolve e autonomiza e de uma meta-razão que, dos limites do humano, se distende e abre para a totalidade englobante que nunca se esgota, impedindo o fechamento na clausura do entendimento. A fé exige que a razão manifeste e clarifique os conteúdos da Revelação pela especulação e que se amplie ao meta-racional pela contemplação, porque, da mesma maneira que recusa o estrangulamento do discurso lógico-analítico, também recusa o irracional e o absurdo do discurso mítico e supersticioso. E neste âmbito a filósofa dialoga com Heidegger e com M. Baptista Pereira para afirmar que a verdade originária pertence à condição vital do ser no mundo e não pode ser interpretada apenas de forma teorética<sup>98</sup>.

A noção de criação como realidade temporal, desenvolvida por Santo Agostinho, já está conceptualizada em São Gregório de Nissa por contraposição com a realidade única, simples, imutável e inalterável de Deus criador que, na sua eternidade, subsiste absolutamente em si mesmo numa plenitude de Ser que não é algo de estático, mas é pensamento e vida ativa, traduzida em termos cristãos pelo mistério do amor relacional trinitário: «Deus é Vida que Se conhece e Se ama como Pai, Filho e Espírito, e é esse mistério de eternidade que se comunica à criatura, chamando-o à vida, na medida em que d'Ela participa»<sup>99</sup>. As criaturas devem o seu ser, na condição de devir, a este movimento que participa no dinamismo ilimitado da plenitude eterna de Deus transcendente. Não são uma imitação da eternidade como defendia Platão, nem são uma necessária queda ou afastamento da vida supra-temporal como defendia Plotino, mas são uma forma nova de ser diferenciada do Criador, por sua vontade livre e de forma contínua numa relação de ordem vertical<sup>100</sup>.

O homem, apresentado unitariamente como composição de alma e corpo, não é concebido como um espírito que incarna no cosmos, decaído de uma perfeição originária pré-existente, como em Orígenes, mas surge como fruto de uma evolução cósmica. Num diálogo de íntima afinidade filosófico-teológica, recorda Maria Cândida Pacheco, que de acordo com a metafísica evolucionista de São Gregório de Nissa, o Criador origina os princípios, as causas e as potencialidades, atribuindo-lhes um dinamismo intrínseco que será atualizado na progressiva e ordenada produção de seres cada vez mais perfeitos no desenrolar dos tempos até ao aparecimento do homem:

Deus pensou a realidade criada e esta existiu: projeção imediata, na unidade do Seu querer e actuar. Mas, na medida em que a pensou

<sup>98</sup> Cf. *ibidem*, p. 141.

<sup>99</sup> *Idem*, S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 222.

<sup>100</sup> Cf. *ibidem*, p. 224.

como um todo ordenado – um κόσμος, na acepção clássica da palavra –, o acto criador, intemporal e totalizante, tornou-se o princípio de uma organização sucessiva e gradual de todo os seres, virtual e dinamicamente contidos numa espécie de germes actuantes. Assim, em conexão harmónica, cada um dos seres atingirá o seu próprio fim, definindo uma história – a da matéria à vida e desta à consciência.<sup>101</sup>

Esta ordem criada tende para o infinito no devir histórico através de um movimento linear, constituindo-se como o tempo da salvação do homem, com uma dimensão mística e escatológica. Esta dialética ascensional para a plenitude de ser não é circular, como ainda aparece nas primeiras obras de São Gregório de Nissa por via da teoria da dupla criação herdada da Escola de Alexandria, mas é, ao mesmo tempo, linear e espiralar através de estádios sucessivos e de um adensamento temporal no desenvolvimento dos ritmos da matéria e do espírito da humanidade. O discurso usado não acentua a queda nem afirma a morte como consequência do pecado, mas refere-se à morte como consequência natural da vida ligada à contingência da temporalidade. Por outro lado, a perenidade do espírito não é natural, como na tradição da filosofia clássica, mas exige uma participação íntima no ser divino por dom gratuito. Enquanto espírito que participa na eternidade de Deus, a existência humana temporal tem possibilidade de um progresso infinito no movimento contínuo do impulso criador: «O tempo psicológico abre-se, assim, a uma dimensão mística e escatológica, decorrentes, sempre, de uma ação livre»<sup>102</sup>.

Partilha a autora com São Gregório de Nissa que os seres criados se vão formando ao longo dos tempos, mas apenas se realizarão plenamente na escatologia. Quer isto dizer que a realização plena do homem, de acordo com a sua criação à imagem e semelhança na intencionalidade divina, só se concretizará na realização escatológica. O homem não pré-existe na condição celestial ou angélica de um pleroma, como em Orígenes, mas sim na intencionalidade divina e, por isso, quando se der o fim da história e a consumação da nova Criação, dá-se a coincidência com o princípio que é na intencionalidade de Deus<sup>103</sup>. O pecado original e o paraíso terrestre têm um significado simbólico e remetem para a anterioridade espiritual na intencionalidade divina, onde a humanidade existe como imagem perfeita. Desta maneira, Maria Cândida Pacheco concebe o dinamismo soteriológico da criação, não de forma maniqueia, com a possibilidade da eternidade do mal, mas no sentido da apocatástase na beatitude eterna de São Gregório de Nissa: «A história da salvação é, assim, a invasão progressiva do bem, reduzindo o mal até o eliminar completamente»<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 215.

*Samuel Dimas*