



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FÁBIO JOSÉ SANTOS ALEXANDRE

Uma leitura teológica do cosmos
Adolphe Gesché e a teologia da criação

Dissertação final

Sob orientação de:

Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

Lisboa
2022

RESUMO

«Lamentamos um mundo sem Deus. Não será porque temos pensado demasiado Deus sem o mundo?». Esta afirmação de Gesché é particularmente esclarecedora da sua interpretação teológica do cosmos e de como este tem sido pensado de forma isolada da divindade que o criou. O cosmos é uma instância independente de Deus e do Homem, mas, simultaneamente, complementar. Desta complementaridade surgem as seguintes interrogações: Que lugar desempenha o cosmos no conhecimento de Deus e do próprio Homem? Que importância assumem a conservação e o cuidado na teologia da criação?

Diante do crescente cuidado humano pela natureza, na presente dissertação pretende-se aprofundar a leitura teológica do cosmos elaborada por Gesché e, a partir dela, retirar consequências para o sentido da preservação do cosmos confiado ao ser humano. Preservação que vai para além do simples adorno ou pensamento ambientalista, para assumir implicações na realização vocacional do ser humano, isto é, tornar-se semelhante a Deus.

PALAVRAS-CHAVE

Gesché; Deus; ser humano; cosmos; criação.

ABSTRACT

“We mourn a world without God. Could it be that we may have been thinking too much about God without the world?”. This sentence from Gesché is particularly enlightening of his theological interpretation of the cosmos and of how it has been thought of in an isolated way from the divinity that created it. The cosmos is an independent instance from God and Man, but simultaneously, complementary. From this complementarity the following questions rise: What place does the cosmos have in the knowledge of God and Man himself? What importance do conservation and care have in the theology of creation?

Faced with the need for a growing human care for nature, the present dissertation intends to deepen the theological reading of the cosmos formulated by Gesché and, from it, take consequences for the sense of preservation of the cosmos entrusted to Humankind. Preservation that goes beyond the simple environmentalist thought, to assume implications in the vocational fulfilment of the humankind, meaning, becoming similar to God.

KEYWORDS

Gesché; God; human being; cosmos; creation.

ÍNDICE

RESUMO	3
PALAVRAS-CHAVE	3
ABSTRACT	5
KEYWORDS	5
SIGLAS E ABREVIATURAS	10
Sagrada Escritura:	10
Outros:	10
INTRODUÇÃO	12
1 – DEUS, HOMEM E MUNDO – FOCOS DA REFLEXÃO FILOSÓFICA E TEOLÓGICA	15
1.1 COSMOLOGIA GREGA	16
1.1.1. O advento da escola jónica	16
1.1.2. A cosmologia segundo <i>Timeu</i>	18
1.1.4. O nascimento da metafísica aristotélica	21
1.2. O FLORESCIMENTO DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO	24
1.3. UM OLHAR NOVO SOBRE A TEOLOGIA DO COSMOS	28
1.3.1. O Homem fora do cosmos?	28
1.3.2. Novas perspetivas, novos métodos, novo diálogo	31
2 – VISLUMBRAR E REPENSAR O COSMOS	35
2.1. GESCHÉ, UM BREVE ITINERÁRIO TEOLÓGICO	35
2.2. O ‘EDIFÍCIO’ CONCEPTUAL DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO	37
2.2.1. Da geração à criação	37
2.2.2. Criação: o encontro de liberdades	40
2.2.3. Um momento de viragem	43
2.3. O SER HUMANO E A SUA RELAÇÃO COM O COSMOS	44
2.3.1. Contemplação: a urgência da <i>epoché</i> da conceptualização	44

2.3.2. Causalidade divina em crise	47
2.3.3. Novo olhar sobre a causalidade	50
2.4. COSMOS, MORADA DO <i>LÓGOS</i>	53
2.4.1. O <i>Lógos</i> Criador	53
2.4.3. Um novo movimento	59
2.4.4. A preservação do cosmos como consequência.....	60
2.4.5. Há, portanto, um segredo oculto no cosmos?	64
3 – NOVOS DESAFIOS	66
3.1. EM GESCHÉ.....	66
3.1.1. Uma racionalidade relacional	66
3.1.2. «Pelo assombro começa a compreensão das coisas».....	69
3.1.3.«Neste cosmos está em jogo o enraizamento da liberdade humana»	72
3.2. NA LAUDATO SI'	74
3.2.1. «Tudo está interligado»	75
3.2.2. «Admirar pelo seu esplendor»	77
3.2.3. «O homem não é apenas uma liberdade que se cria por si própria»	79
3.3. SÍNTESE CONCLUSIVA	81
CONCLUSÃO.....	83
BIBLIOGRAFIA	86
Obras de Adolphe Gesché	86
Documentos do Magistério.....	86
Outra bibliografia	86
WEBGRAFIA	89

SIGLAS E ABREVIATURAS

Sagrada Escritura:

1Cor – Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios

2Mac – Segundo Livro dos Macabeus

At – Atos dos Apóstolos

Fl – Carta de São Paulo aos Filipenses

Gn – Livro dos Génesis

Hb – Carta aos Hebreus

Jo – Evangelho segundo S. João

Mt – Evangelho segundo S. Mateus

Prov – Livro dos Provérbios

Sl – Livro dos Salmos

Outros:

a. – *Articulus*

a.C. – Antes de Cristo

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

B.A.C - Biblioteca autores cristianos

C.f. – Conferir

c.o. – *Respondeo.*

DZ – H. Denzinger, H. e P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum Definitiorum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, de

e.d. - Edição

GS – Concílio Vaticano II, *Constituição pastoral Gaudium et spes sobre a Igreja no mundo atual*

LS – Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'*

q. – *Quaestio.*

Trad. – Tradução

Vol. – Volume

INTRODUÇÃO

A presente dissertação insere-se na conclusão do Mestrado Integrado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa e visa apresentar a perspetiva teológica de Adolphe Gesché a respeito do cosmos e da sua preservação. Atendendo aos contemporâneos reptos em torno da conservação ambiental, parece-nos pertinente explorar a visão teológica subsequente a esse cuidado, a fim de não ser uma atividade desprovida de sentido, mas com uma finalidade concreta e que adiante se explanará.

Na verdade, o interesse pelo cosmos e por compreender as suas dinâmicas internas não é de uma novidade contemporânea, mas uma interrogação que vem desde que a humanidade tem consciência de si e de toda realidade envolvente. Assim aconteceu na Antiguidade Clássica e assim permanece até aos dias de hoje, ainda que assumindo uma roupagem ou tónica distinta. As preocupações ecológica e sanitária – esta última agudizada pela atual pandemia – são, atualmente, mais transversais ao ser humano, seja ele crente ou não-crente, e que o interrogam acerca das futuras gerações. Não se restringe a uma preocupação pela resolução de problemas sentidos no imediato, mas da prevenção e minimização das consequências sentidas num futuro próximo.

Este cuidado, por seu turno, não se resume ao aspeto meramente ambientalista, mas abre-se a uma verdadeira concretização do princípio fundamental do bem comum. Cuidar do cosmos que as futuras gerações encontrarão é a concretização tangível do referido princípio da doutrina social da Igreja. No âmbito do cuidado pelo cosmos, o Papa Francisco lança um verdadeiro apelo profético dirigido a toda a humanidade, pois esta preservação não é uma responsabilidade exclusivamente católica, mas humana e social (cf. *LS 7*). A preservação e o cuidado do mundo são responsabilidade de todos e de cada um, tendo a sua concretização nas decisões pequenas e quotidianas que, mesmo parecendo insignificantes, permitirão uma conversão ecológica verdadeira e cristã.

Apesar da proliferação de algumas ideologias partidárias, políticas e ambientais por detrás da preocupação ecológica, a Igreja é chamada a conservar e testemunhar a preservação do mundo, antes de tudo o mais, como mandato divino. A visão cristã da preservação cósmica nasce, primeiramente, do reconhecimento do cosmos como uma dádiva divina. Não se trata de um simples ambientalismo ou cuidado vazio de sentido, mas do testemunho de que no cosmos se encontra inscrita uma história de aliança e salvação selada entre Deus e o Homem. A criação é, na visão cristã, o primeiro lugar onde Deus se revela ao Homem, pelo que o cuidado da casa comum não constitui algo marginal ou supérfluo. Em última instância, este cuidado tem a

finalidade de mostrar ao ser humano o sentido da sua existência e a finalidade de toda a realidade criada. Reconhecendo a presença de Deus na criação e conservando-a, enquanto mediação entre Deus e o Homem, perceber-se-á, na sua plenitude, a interrogação do salmista: «Que é o homem para te lembrares dele, o filho do homem para com ele te preocupares?» (Sl 8, 5). Não se poderia encontrar melhor síntese e melhor motivação para proceder a este estudo. No salmo se encontra a verdadeira convicção de que Deus, Senhor da humanidade, tudo criou para o Homem, a fim de que este tudo contemplasse e da sua boca saíssem cânticos de louvor: «Ó Senhor, nosso Deus, como é admirável o teu nome em toda a terra!» (Sl 8, 10).

O objetivo desta dissertação é o de explorar, portanto, a real importância do cosmos na reflexão teológica da criação. Diante da crescente mediatização do cuidado ambiental, parece-nos crucial aprofundar aquele que é o discurso teológico sobre este cuidado, para que esse não fique reduzido a uma ecologia despojada de sentido ou finalidade. Para tal, socorremo-nos do contributo de Adolphe Gesché. Não apenas se aprofundará o conteúdo teológico que, na perspectiva do autor, deve ser revisto, mas também o modo como se deve efetivar a referida renovação teológica sobre a criação, nomeadamente no que concerne ao entendimento teológico do cosmos.

Assim, dividindo o nosso estudo em três partes, pretendemos, num primeiro capítulo, demonstrar como o questionamento do cosmos foi estando patente na investigação humana e como esta nasceu de um primeiro espanto face ao movimento e à mudança. Desde a Antiguidade Clássica até à atualidade, os ciclos naturais foram surpreendendo o ser humano e despertando nele a curiosidade de perceber a lei inscrita no interior do mundo. Partindo da Escola Jónica, passando pelos grandes colossos da filosofia Antiga – Platão e Aristóteles –, chegaremos àquela que é a atual reflexão teológica sobre a criação do cosmos. A visão de um Deus criador surge, inevitavelmente, do permanente questionamento humano sobre as leis inscritas no mundo natural. Poderíamos aflorar muitos outros filósofos antigos, contudo, achamos pertinente centralizar a nossa atenção nos suprarreferidos, dado o seu protagonismo em muitas filosofias cosmológicas que foram surgindo ao longo dos séculos seguintes e que hoje ainda permanecem.

Num segundo capítulo, após a contextualização da questão cosmológica ao longo da reflexão humana, tencionamos focar a atenção em Gesché e no que o teólogo belga julga ser mais pertinente e urgente considerar na teologia da criação. Não esquecendo toda a herança greco-romana, Gesché apresenta a novidade cristã face a essas perspectivas, desde logo, pela afirmação de um Deus pessoal e relacional. Não só sublinha o que difere da tradição judaico-cristã das greco-romanas, como alerta para a necessidade de repensar o método que preside à

teologia cosmológica, de modo a considerar as diversas novidades e questionamentos que o conhecimento técnico-científico vai permitindo – questões que não devem ser consideradas como ameaças à reflexão teológica, mas auxiliares.

No terceiro e último capítulo da nossa dissertação, temos a intenção de apresentar a preocupação de Gesché em diálogo com a encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, sublinhando três ideias axiais para o teólogo belga. Ao enunciá-las não pretendemos ser exaustivos, mas perceber como elas se encontram ou não no referido documento papal.

1 – DEUS, HOMEM E MUNDO – FOCOS DA REFLEXÃO FILOSÓFICA E TEOLÓGICA

«Que é o homem para te lembrares dele, o filho do homem para com ele te ocupares» (Sl 8, 5) – é esta a inquietação presente no interior de cada homem e de cada mulher que procura o sentido da sua existência, da sua e da de tudo quanto o rodeia. É desta perplexidade e do carácter enigmático do Homem que nasce toda a reflexão filosófica e teológica a que, atualmente, podemos aceder. A questão sobre quem é o Homem foi e continua a ser uma interpelação premente na humanidade, uma questão que jamais o género humano deixou de colocar, qualquer que fosse o tempo ou local em que se inserisse. Neste sentido, diz o Papa João Paulo II:

«Impelido pelo desejo de descobrir a verdade última da existência, o homem procurar adquirir aqueles conhecimentos universais que lhe permitam uma melhor compreensão de si mesmo e progredir na sua realização. Os conhecimentos fundamentais nascem da *maravilha* que nele suscita a contemplação da criação»¹.

Na verdade, o Homem encontra-se em permanente busca do sentido de si e de tudo quanto contempla em seu redor, como é afirmado no excerto supracitado. O Homem permanece um enigma indecifrável no que toca à sua origem e ao seu fim. As questões de sentido – «De onde venho?», «Para onde vou?» – não se tratam, apenas, de meras perguntas espaço-temporais, mas de perguntas que fazem olhar para a própria identidade humana, isto é, para a questão fundamental: «Que é o Homem?». Do mesmo modo, podemos afirmar que não se resumem a simples perguntas académicas, mas, antes, existenciais² e identitárias do Homem. Tratam-se de perguntas complexas, às quais não se apresentam respostas fáceis e imediatas. Muito pelo contrário, elas despoletam novas questões que nunca antes havíamos pensado, permanecendo o carácter enigmático do Homem.

Este enigma no qual o Homem permanece, que é ele próprio, «atravessa também a sua relação com o mundo e com Deus»³, pois a origem do Homem enquadra-se em ambos os campos: o divino e o cosmológico. O Homem compreende-se como um ser social, um ser de

¹ João Paulo II, *Fé e Razão* (Braga: Apostolado da Oração, 1998), 8.: AAS 91 (1999), 7.

² Cf. Adolphe Gesché, *El Hombre*, trad. Mario Sala, 2ª (Salamanca: Sígueme, 2010), 17.

³ Paulo Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché* (Salamanca: Universidade Pontifícia de Salamanca, 2012), 89.

relação com os seus semelhantes, com todos os seres que o rodeiam e com o Ser sumamente poderoso capaz de criar tudo quanto existe.

É deste modo que se nos apresentam os três grandes temas de reflexão filosófica e teológica, a saber, Deus, o Homem e o Mundo⁴. Estes três temas podem parecer realidades independentes, mas não o são, pois, apesar de se tratarem de realidades autónomas, elas estabelecem relações entre si que jamais devem ser esquecidas ou desvalorizadas. Seria ingênuo, da nossa parte, considerar que os três temas tiveram a mesma relevância no decorrer dos séculos. Sumariamente, poder-se-á afirmar que «a Antiguidade se teria caracterizado por um pensar “cosmocêntrico”, a Idade Média teria sido “teocêntrica” e a Modernidade “antropocêntrica”»⁵. Esta divisão tem, apenas, uma finalidade auxiliadora no tratamento dos dados e não potenciadora de separações entre os três temas, pois, na verdade, devem ser entendidos como realidades em relação. Ainda que possamos afirmar que, em determinada época, possa ter havido um determinado tema polarizador da reflexão humana, isso não significa que seja legítimo pensá-los de forma independente. Ao mesmo tempo, é de levar em conta que, apesar de se tratarem de temas centrais na reflexão filosófico-teológica, isso não anula que coexistam infinitos problemas mais particularizados, nomeadamente: ontológicos, cosmológicos, religiosos e muito outros⁶.

1.1 COSMOLOGIA GREGA

1.1.1. O advento da escola jónica

É da capacidade de contemplação e de espanto que nasce o questionamento humano sobre o cosmos, sobre a realidade objetiva e, com ele, a filosofia. Como o aponta a própria etimologia da palavra, a *filosofia* nasce do espanto humano perante o mundo que lhe é oferecido, seja ele o exterior ou interior. Trata-se de algo «inapagável e irrenunciável, precisamente porque não se pode extinguir a admiração diante do ser nem se pode renunciar à necessidade de satisfazê-la»⁷.

⁴ Cf. José Jacinto Farias, «O cosmos “divinizado”. Elementos para uma teologia sacramental do mundo», *Communio* IX, nº 5 (1992): 402.

⁵ José Jacinto Farias, 402.

⁶ Guillermo Fraile o.p., *Historia de la filosofía*, (Madrid: B.A.C., 1956), 41.

⁷ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, 4ª, vol. I (São Paulo: Paulus, 1990), 23–24.

Uma das primeiras e mais florescentes escolas filosóficas teve origem na Grécia Antiga, como maior exatidão, na Ásia Menor. Por diversos fatores, entre eles políticos, económicos e culturais, potenciou-se a reflexão filosófica e, simultaneamente, deu-se o surgimento de um «primitivo estado religioso»⁸, através do qual a maioria dos Homens primitivos interpretaram «os fenómenos mais impressionantes da natureza como ações de seres sobre-humanos, parecidos com os homens»⁹. É a partir deste estado que começam a surgir inúmeras teogonias e cosmogonias, a fim de explicar a origem de toda a realidade material. Dão-se, desta forma, os primeiros passos na filosofia grega. Não podemos, contudo, desconsiderar que a noção de filosofia grega é demasiado lata, pois dentro desta encontramos os naturalistas (os primeiros filósofos que têm o cosmos como questão fundamental), os sofistas (que se voltam para o Homem e para a problemática da moral) e, mais tarde, surgem as grandes construções sistemáticas de Platão e Aristóteles¹⁰.

No âmago de todo este florescimento surgiu e cresceu a conhecida escola jónica ou «filosofia naturalista» que, apercebendo-se de toda a realidade envolvente e as suas visíveis mutações, se questiona sobre a origem e finalidade do cosmos. Perante o movimento, a mudança e os ciclos da natureza, os naturalistas interrogam-se e procuram encontrar a ordem e a beleza existentes em todo o cosmos. Não se trata, para já, de colocar a questão metafísica, mas é inegável que este questionamento se trata da ignição de todo o pensamento filosófico desenvolvido a partir do século IV a.C. com Platão e Aristóteles¹¹.

O cosmos, mais do que as coisas particulares¹², passa a ser o tema central de toda a reflexão filosófica. Perante o espanto da mudança, da ordem e dos ciclos, surge o convicto desejo de compreender a realidade natural, desejo que não se resume a um mero espanto humano, mas que se alarga e vê, no mundo, uma gramática que permitirá compreender melhor o Homem, também ele um ser em mudança¹³. A mudança, neste caso, não se restringe a um mero aspeto exterior de envelhecimento, mas invoca-nos o sentido ontológico, isto é, remete-nos para a primeira e originária razão de tudo ser. Surge, assim, a questão em torno da «substância primordial»¹⁴, da substância que seria origem de tudo quanto existe e que permanece inalterável na sucessão dos tempos. A convicta certeza de que «do nada, nada podia surgir», faz com que o pensamento grego formule a necessidade da referida «substância

⁸ August Messer, *História da Filosofia*, 7ª (Lisboa: Editorial Inquérito, 1946), 14.

⁹ Messer, *História da Filosofia*, 14.

¹⁰ Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Media*, I:24.

¹¹ Cf. Fraile, *Historia de la filosofia*, 137.

¹² Cf. Fraile, 138.

¹³ Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Media*, I:23.

¹⁴ Messer, *História da Filosofia*, 16.

primordial». A existência de um princípio vital é, assim, noção fulcral que funda e acompanha toda a evolução da filosofia grega. Para os naturalistas, a «substância primordial» não se tratava de um mero conceito em si, mas antes um princípio de ação, de inteligibilidade e de devir. Tratava-se, então, da *phýsis*¹⁵.

Assistimos, portanto, ao grande contributo dos filósofos pré-socráticos, o de realizarem, pela primeira vez, «aquela *redução da natureza à objetividade*, que é a primeira condição de toda a consideração científica da natureza; e esta redução é exatamente o oposto da confusão entre a natureza e o homem, própria do misticismo antigo»¹⁶.

1.1.2. A cosmologia segundo *Timeu*

A problemática das origens do universo foi estando presente em toda a reflexão filosófica e, é no desenrolar da cosmologia grega, que surge *Timeu*, obra memorável de Platão, que procura ser uma resposta ao problema cosmológico. Apresenta-se como resposta e proposta substitutiva daquelas que tinham sido as abordagens naturalistas, dominantes até ao momento¹⁷, abordagens que afirmavam que tudo o que existe e que viria a existir se devia à *necessidade* e ao *azar*, salvaguardando a possibilidade de toda a realidade existente poder vir a ser intervencionada, numa fase posterior, pela *arte*. Tratam-se de abordagens com as quais Platão não concorda na íntegra e, desde logo, se desmarca delas¹⁸.

Não se resumindo a um simples mito de fabricação do mundo sensível, *Timeu* apresenta-se como um relato da realidade proto-histórica de Atenas. Dado tratar-se de uma das últimas obras de Platão, nela encontramos traços de uma grande maturidade reflexiva¹⁹, ao ponto de alguns autores considerarem este diálogo «uma espécie de enciclopédia de ciências naturais que resumia o saber da Academia neste campo»²⁰. Não é um simples tratado «físicista» e/ou naturalista do mundo sensível, mas antes uma justa e importante elaboração e distinção entre aquilo que é (mundo inteligível) e o que está sujeito à mudança, ao devir (mundo sensível). Esta distinção entre o mundo sensível e o inteligível observa-se, desde logo, pelo facto de o primeiro

¹⁵ Cf. Celestino Pires, «Natureza», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 1999), 1074.

¹⁶ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. 1 (Lisboa: Presença, 1969), 38.

¹⁷ Rodolfo Lopes, *Introdução* in Platão, *Timeu-Crítias* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013), 24.

¹⁸ Cf. Gesché, *El Hombre*, 64-66.

¹⁹ Cf. Walter Michael Ebejer, *A teoria platónica das Formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu* (Paraná: UNIUV, 2010), 252.

²⁰ P.A.T. Silva Pereira, «Timeu de Locros», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 2001), 158-159.

se tratar de uma realidade visível, tangível, possuidora de um corpo e sujeita ao devir. Para Platão é clara a noção de que, se no mundo há mudança, então há que existir uma causa pela qual o mundo é gerado e essa causa, por sua natureza, tem de ser eterna e imutável. Ora, chegamos à conclusão da existência de um deus Demiurgo.

Olhando atentamente para a linguagem de Platão, particularmente, para o diálogo de *Timeu*, percebemos que não existe uma referência explícita a «criação», muitos menos à criação *ex nihilo*.

Em primeiro lugar, não existe a noção de *creatio ex nihilo*, visto para os gregos ser impensável existir um nada absoluto. É verdade que a Academia chegou «a pensar “no que não existe”, no que está em potência para receber a forma. Mas o nada absoluto, como o vazio total de ser, era para eles impensável»²¹. Deste modo, afirma Platão ter havido uma realidade primordial, a qual denomina por *chôra*²², que a tudo deu origem. Não se tratando de uma realidade de fácil tradução, é unânime que se trata de uma realidade que quer invocar espacialidade. Fica, aparentemente, resolvida a problemática espacial (*de onde*), contudo, colocar-se-á em questão o *de que modo*. É a partir desta nova interrogação que surge a noção de Demiurgo, que aprofundaremos de seguida.

Neste diálogo, encontra-se bem vincada a presença de um deus Demiurgo, isto é, um «benévolo Criador»²³, um ordenador de toda a matéria pré-existente, que a organiza, a fim de tornar a realidade *caótica* numa realidade harmónica e bela. A realidade que fora, outrora, informe e desorganizada, é ordenada pelo Demiurgo segundo os critérios de beleza e harmonia que tem do mundo inteligível. Ocorre, portanto, um processo de imitação do esquema inteligível e pré-existente à realidade material. Assim sendo, é lícito afirmar que a ação do deus Demiurgo, para Platão, trata-se, essencialmente, de uma ação ordenadora da realidade agitada e desorganizada que pré-existia. Por outro lado, o Demiurgo é a personificação da causa eficiente²⁴ de tudo quanto existe²⁵. Assim, Platão afirma:

«O deus, com efeito, querendo que tudo fosse bom, e que nada fosse mau, tanto quanto isso era possível, tomou toda a massa das cousas visíveis, que não estavam em repouso, movendo-se

²¹ António Freire, *O pensamento teológico de Platão*, 2ª (Braga: APPACDM distrital de Braga, 1996), 259.

²² Platão, *Timeu*, 52-A

²³ Ebejer, *A teoria platónica das Formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu*, 254.

²⁴ Podemos afirmar o deus Demiurgo como causa eficiente, pois por meio dele e «pela sua ação faz existir o que por si é incapaz de existir. A causa eficiente influi no ser do efeito enquanto determina a passagem do não-ser ao ser» (Celestino Pires, «Causa», em *Logos – Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia*, vol.1 (Lisboa: Verbo,1997), 909).

²⁵ Cf. Ebejer, *A teoria platónica das Formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu*, 238.

sem regra e sem ordem e, fê-las passar da desordem à ordem, considerando que a ordem era preferível à desordem, sob todos os pontos de vista. Ora não era nem é possível, ao melhor, fazer uma cousa que não seja a mais bela»²⁶.

Conjuntamente, há que sublinhar a dimensão volitiva do próprio Demiurgo, pois, como vemos no excerto acima apresentado, deus quis esta ordem, desejou a ordenação do *caos* primordial e fê-lo segundo o modelo do mundo inteligível, o modelo do bem e do belo. É, ainda, de realçar que toda a realidade sensível existe enquanto cópia e imitação da realidade inteligível. A primeira resulta de um nascimento e de uma geração, ao passo que a segunda é uma realidade eterna, como eterno é o Demiurgo que deu forma ao mundo sensível.

Neste processo cosmológico, Platão vai ainda mais longe e apresenta a inteligência/intelecto e a necessidade como elementos imprescindíveis para o desenrolar deste processo.

A primeira identifica-se, em grande medida, com o Demiurgo, pois ao se afirmar que ele é a causa que originou o mundo sensível como o conhecemos, então, a identificação do Demiurgo com o intelecto parece ser mais que óbvia²⁷. Todavia, essa identificação não é assim tão clara, tanto que se poderá colocar a hipótese deste intelecto se identificar com a *alma do mundo*. Apesar de todas as divergências levantadas, há que manter claro que o Intelecto «corresponde a um princípio de racionalidade teleológica, pois visa, acima de tudo, “orientar tudo para o melhor”; no fundo, a vertente inteligente da criação»²⁸.

Por outro lado, também se nos apresenta a necessidade como *causa errante*, isto é, sem finalidade (não teleológica), deixando-se persuadir pela sabedoria²⁹, ainda que só de forma parcial. É essa mesma parcialidade que levará Platão a afirmar um dualismo entre corpo e alma, pois essa parte irracional da matéria traduzir-se-á «em partes mortais da alma, no caso do Homem; no próprio Homem, no caso do mundo»³⁰. Como consequência, temos aqui a explicação platónica para a origem do mal³¹, problemática que não aprofundaremos no presente estudo.

A questão que, neste momento, poderá emergir é a da finalidade, isto é, a razão pela qual o Demiurgo quis gerar o mundo sensível. Platão afirma, assertivamente, que o mundo

²⁶ Platão, *Timeu*, 30-A

²⁷ Cf. Rodolfo Lopes, *Introdução in Timeu-Crítias*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013), 35.

²⁸ Rodolfo Lopes, 36.

²⁹ Cf. Platão, *Timeu*, 48-A

³⁰ Rodolfo Lopes, *Introdução in Platão, Timeu-Crítias*, 37.

³¹ Ebejer, *A teoria platónica das Formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu*, 345–46.

sensível surgiu como fruto da bondade e por amor ao bem³². É desta harmonia, beleza e bondade que o mundo ganha pleno sentido de *cosmos*, pois assinala-se «o triunfo do inteligível sobre a necessidade cega da matéria, por obra da inteligência do Demiurgo»³³.

Percebemos como a noção de Demiurgo é, assim, central na explicação platónica da origem do mundo sensível. Todavia, não se confunda esta noção platónica com a do Deus criador, própria da tradição judaico-cristã. Apesar de o Demiurgo, aparentemente, ser livre para ordenar a realidade material, isso não significa que se trate de um criador, mas antes de um modelador. Ou seja, a referida liberdade está, à partida, condicionada pela matéria pré-existente. No caso do Deus judaico-cristão a realidade é bem diferente, visto que a matéria não Lhe pré-existe. Ele não é condicionado no ato de criar, pois cria a partir do nada; cria e nesse ato manifesta a liberdade intrínseca a esse Seu ato.

Ora, o Demiurgo trata-se, portanto, de um artífice ordenador da matéria informe existente. Onde havia *caos*, o Demiurgo, segundo o modelo inteligível, modela e ordena a realidade visível, originando-se uma imitação de um modelo inteligível, ordenado e pré-existente, mas nunca se dando propriamente uma criação. Se é verdade que Platão não afirmou, explicitamente, a existência de Deus, também é verdade que é inegável ter sido ele o grande impulsionador da teologia ocidental. Foi ele que introduziu a noção de suprassensível e, com ela, a de «categoria imaterial, à luz da qual o divino é pensável»³⁴.

1.1.4. O nascimento da metafísica aristotélica

Não se tratando Platão do precursor da Metafísica ocidental, apercebemo-nos, ainda assim, que ele assume um papel preponderante ao preparar o caminho para Aristóteles, seu discípulo. É com este último que surge a *metafísica*, primeiramente designada *filosofia primeira*, que se ocupa de todas as realidades que estão para além das realidades físicas. Aristóteles ousa ir além do que afirmara Platão e debruça-se em torno da causa primeira de tudo quanto existe, uma causa que seja una, como o afirmara a escola eleática, e que, ao mesmo tempo, seja origem da multiplicidade observada no mundo sensível.

Todo o esforço de indagação assumido por Aristóteles não se resume a um esforço harmónico de compilar a herança que Lhe foi deixada, mas antes de compreender, de facto, a

³² Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Media*, I:143.

³³ Reale e Antiseri, I:144.

³⁴ Reale e Antiseri, I:144.

perfeita unidade de tudo o que existe. Com a metafísica entramos no campo da ontologia e, com ela, no do *Ser* e dos *seres*. Este é o passo inicial para o florescimento da teologia que a tradição judaico-cristã permitirá. Afirmarmos a existência de uma causa primeira poder-nos-á levar, mais adiante, a equacionar Deus como essa causa pessoal e livre da criação.

Por conseguinte, jamais podemos esquecer que a problemática da cosmologia e da metafísica encontra na substância um ponto fulcral. Esta centralidade, tanto no aristotelismo como nas filosofias precedentes, surge da observação do movimento e das inúmeras e incontrolláveis mutações das coisas sensíveis. De facto, observamos que a realidade sofre diversas mutações sem que seja necessária a intervenção humana e, legitimamente, poder-nos-á assaltar a seguinte interrogação: «De onde provém a força motriz para este movimento, para esta mutação?». Tomemos, como exemplo, a água e os seus diferentes estados:

«A água aquece, arrefece, se evapora, se solidifica, permanecendo sempre a mesma água. Os pré-socráticos tratam de buscar por debaixo de todas as mutações um *sujeito imutável*, que era a “Natureza” (*phýsis*), o princípio primordial de onde saíam todas coisas, permanecendo o mesmo imutável. Aristóteles apoia-se no mesmo feito do movimento e da mudança dos seres particulares, para afirmar a existência de um *sujeito* (*ypokeímenon*) que permanece através de todas as mutações acidentais [...]. Esse sujeito é a *substância* (*ousía*), que se contrapõe aos acidentes»³⁵.

A partir deste parágrafo, percebemos como, para Aristóteles, a *substância* consiste na própria existência, no ser; a substância existe por si mesma e em si mesma³⁶. A água permanece no seu *ser* água, apesar dos diferentes estados em que a podemos encontrar – a substância é a mesma, embora esteja sujeita a diferentes acidentes. Por outras palavras, podemos afirmar que a substância existe como substrato dos acidentes, observáveis no mundo sensível. É na sequência disto que Aristóteles introduz as noções de *potência* e *ato* e, concludentemente, a de *Motor Imóvel*. Assistimos, portanto, ao nascimento da metafísica ou onto-teologia³⁷.

³⁵ Fraile, *Historia de la filosofía*, 468.

³⁶ Cf. Fraile, 469.

³⁷ Como esclarece Jorge Coutinho, a onto-teologia é fruto da metafísica grega e medieval que, «partindo do cosmos ou mundo físico exterior ao homem», atribui a Deus diversos atributos. Este processo, por seu turno, apoia-se, principalmente, no princípio da causalidade eficiente e exemplar; propõem Deus como criador, pois, associa-se a Ele a causa eficiente e exemplar. Ou como poderíamos dizer em termos aristotélicos, ao *Motor Imóvel*: cf. Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus - sobre as razões de crer* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 190–91.

Como supradito, Aristóteles observa o devir do mundo sensível e tenta explicá-lo a partir do eterno câmbio entre ato e potência. Esta última trata-se da capacidade de algo assumir ou receber uma determinada forma, ao passo que a primeira é a concretização dessa capacidade. A materialidade é, então, um *misto de potência e ato*³⁸. Para melhor o podemos perceber, tomemos como exemplo uma semente: ela tem a potência de ser árvore (ato), mas, ao mesmo tempo, a árvore tem potência de gerar sementes (ato). É neste campo de movimentos sucessivos, de forma a alcançar a realização final³⁹, que Aristóteles estabelece uma hierarquia de potências e atos, levando à afirmação final da existência de uma substância suprema⁴⁰: a substância suprassensível. O movimento, portanto, é um aspeto essencial para compreender Aristóteles e a sua metafísica.

Declara Aristóteles que o movimento e o tempo são substâncias absolutamente incorruptíveis, pois «o tempo não foi gerado nem se corromperá: com efeito, antes da geração do tempo, deveria ter havido um “antes” e, depois da destruição do tempo, deveria haver um “depois”. Ora, “antes” e “depois” outra coisa não são do que tempo»⁴¹. Deste modo, conclui-se a eternidade do tempo e, conseqüentemente, do movimento, pois não pode existir movimento sem tempo. Assegurada a eternidade do tempo e do movimento, surge a necessidade de pensar a causa eterna e imóvel que lhe deu origem, a saber, a *substância suprassensível*.

Em Aristóteles existe a clara noção de *Motor Imóvel* que move tudo sem se mover. Em absoluto, poderemos afirmar que o aristotelismo defende a existência de um primeiro motor imóvel necessário, eterno e imaterial, que «opera como *causa final* pela atração do amor... Aristóteles chama-lhe também *Deus (Théos)*, ser supremo e *forma pura sem matéria*»⁴². Apesar de podermos associar esta substância suprassensível (*causa primeira*) a Deus, como fá-lo-á S. Tomás de Aquino⁴³, não nos é permitido afirmar que em Aristóteles exista a noção de um Deus pessoal e, muito menos, de que a criação seja fruto de um desejo pessoal e livre de Deus. Ao limite, apenas nos é lícito chamar ação criadora de Deus ao *Motor imóvel* em sentido puramente analógico⁴⁴.

³⁸ Cf. Reale e Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, I:185.

³⁹ Cf. Celestino Pires, «Enteléquia», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 1999), 94.

⁴⁰ Cf. Fraile, *Historia de la filosofía*, 507.

⁴¹ Reale e Antiseri, *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, I:186.

⁴² V. de Sousa Alves, «Motor Imóvel», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 1999), 1009.

⁴³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I.I, q. 2, a. 3, co.

⁴⁴ Cf. de Sousa Alves, «Motor Imóvel», 1010.

1.2. O FLORESCIMENTO DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO

O breve itinerário filosófico que fizemos até aqui, explica-se pelo facto de Gesché se servir de alguns conceitos gregos para demonstrar a novidade da mensagem judaico-cristã no que se refere à origem do mundo. Iniciamos, agora, uma abordagem mais centralizada na referida tradição judaico-cristã, bem como na noção de criação que a mesma introduz no pensamento cosmológico e teológico.

Sumariamente, percebemos que o ponto de partida desta tradição está no versículo primeiro do livro do Génesis (cf. Gn1,1), no seu todo e em cada palavra, isoladamente. Desde logo, ele remete para as origens da realidade criada, remete-nos para o *princípio*. Diferentemente do que vimos na filosofia antiga, não temos uma *chôra*, uma matéria informe ou *Motor Imóvel*, mas um *Deus sujeito*, um desejo, uma liberdade. Julgamos basilar a seguinte afirmação, na qual Gesché resume a novidade da tradição judaico-cristã face à cosmologia grega:

«A afirmação teologal aponta melhor para uma chave hermenêutica: ao dizer “Deus”, quer-se dizer que no ponto de partida de todas as coisas há uma intenção e uma vontade, não a necessidade e o azar»⁴⁵.

Perante tal novidade, parece-nos pertinente sumariar alguns elementos basilares da teologia cristã da criação, nomeadamente, o carácter criador e pessoal de Deus. O aprofundamento destes elementos tocará, necessariamente, em temas como a liberdade e a *tékhne*⁴⁶, amplamente mencionados por Gesché.

Em primeiro lugar, colocar Deus no início de toda a realidade criada é escapar, desse modo, a um anonimato, para se afirmar uma dimensão pessoal. Na verdade, o Deus criador não se trata, simplesmente, de uma entidade suprassensível, como o havia dito Platão, mas antes de

⁴⁵ Gesché, *El Hombre*, 67.

⁴⁶ Não se esqueça que este é um dos termos fundamentais nas cosmologias gregas e que na tradição judaico-cristã vai ganhar um novo valor, ou melhor, um novo sentido e local no processo criativo.

um Ser pessoal⁴⁷. Toda a realidade criada é fruto de um desejo livre de Deus⁴⁸, da sua livre vontade, pela qual podemos falar de criação. O Deus cristão supera as concepções platônica e aristotélica, pois Ele não se resume a um modelador de matéria informe (Demiurgo platônico) ou a uma causa eficiente (Primeiro Motor Imóvel). Deus não se resume a uma causa, visto ser um Deus sujeito.

Esta novidade judaico-cristã distingue-se por não se tratar de uma simples imitação de um mundo exemplar e de leis imanentes, singularidade que o próprio relato bíblico já nos testemunha ao aprofundar a dimensão de *invenção*, ou seja, *criação*⁴⁹.

Concomitantemente, jamais nos poderíamos esquecer da liberdade como pedra angular. Com efeito, urge observar que a realidade criada tem, na liberdade, a sua origem e já não na necessidade ou no azar⁵⁰. A liberdade está na origem do criado e este não é fruto de um necessário e violento processo⁵¹, como o era na concepção grega. Antígona é, de longe, a personagem grega que melhor permite uma compreensão do que seja a liberdade no mundo grego, pois nela, a liberdade é uma realidade conquistada violentamente e não um dom de Deus. Antígona é, apenas, expressão daquela que era a concepção grega da liberdade, ou seja, uma liberdade como realidade conquistada tardiamente, quando esta era conquistada, e não própria da estrutura do ser Homem. O seu desfecho expressa, claramente, a impossibilidade da liberdade no paradigma grego. Afirma Antígona no seguinte passo:

“Ó meu túmulo e meu tálamo nupcial, ó lar cavado na rocha que me guardarás prisioneira para sempre! Para aí avanço ao encontro dos meus, de que Perséfone recebeu já o maior número entre

⁴⁷ A afirmação de Deus, enquanto pessoa, é de uma das primeiras convicções do Cristianismo (cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, trad. Alberto Costa, 4ª (São Paulo: Paulus, 2008), 94), ainda que esta não se encontre, de forma explícita, na Sagrada Escritura. Apesar dessa ausência, formula-se o dogma da Santíssima Trindade, no qual se declara a unidade da Trindade na distinção das três pessoas divinas que a constituem. A pessoalidade na Trindade nasce, assim, da realidade da relação intradivina. Ora, se Deus é amor, como o afirma S. João (cf. 1Jo 4, 8), terá de ser, necessariamente, uma trindade constituída pelo amante (Deus Pai), pelo amado (Deus Filho) e, por fim, pelo próprio amor que os une (Deus Espírito Santo). É na experiência do amor que S. Agostinho encontra a perfeita analogia que lhe permite aprofundar o mistério da Trindade (cf. Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.). S. Agostinho torna-se, nesta ótica, decisivo ao aproximar o conceito de pessoa ao de relação. Porém, a afirmação da pessoalidade divina não se confunde, nem se aplica da mesma forma às demais criaturas (cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I.I, q. 29, a. 3, co). O termo pessoa surge, aqui, não em sentido unívoco, mas analógico [cf. Gerhard Ludwig Müller, *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*, trad. Marciano Villanueva (Barcelona: Herder, 1998), 457], assim como acontece com o de relação. Esta não se resume à simples relação que o ser humano estabelece ou pode estabelecer com as demais criaturas, mas refere-se a uma relação com densidade ontológica: relação subsistente (cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I.I, q. 29, a. 4, co). Compreende-se, desta feita, o Deus cristão como pessoal e, concludentemente, como criador, pois cria por ser relação e desejar estar em relação com o criado.

⁴⁸ Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, 6ª (Santander: Editorial Sal Terrae, 1998), 47.

⁴⁹ Cf. Gesché, *El Hombre*, 67.

⁵⁰ Cf. de la Peña, *Teología de la creación*, 51.

⁵¹ Cf. Gesché, *El Hombre*, 68.

os mortos; dentre eles restava eu, em muito a mais perversa; a caminha já vou, antes que se tivesse cumprido o destino da minha vida»⁵².

Se é verdade que, por um lado, a liberdade grega se afirma como fruto de uma violenta conquista, por outro, constatamos que na tradição judaico-cristã ela é realidade primeiríssima e se constitui como a malha que compõe todo o tecido cristão. A liberdade tem a primazia face à natureza, pois a liberdade não se trata de um simples acrescento, mas é inerente à criatura, fazendo parte da mais pura identidade humana. Gesché explica:

«Nos gregos não encontramos uma experiência *originária* e primordial de liberdade. O paradigma cristão da criação é totalmente distinto: nele, a liberdade preside à *constituição* das coisas e está inscrita no ser; se a considera não como o objeto (tardio) de um rapto, mas de um direito de um dom. No regime judaico-cristão, a criação e, por conseguinte, a liberdade e a invenção constituem toda a trama, o tecido mesmo da existência cristã. Já não é a fatalidade que rege o mundo».⁵³

A liberdade trata-se, portanto, de um elemento essencial quando pretendemos falar da criação como dom divino. Há que atender que esta liberdade não significa uma pura alienação da realidade, mas sim a afirmação de uma responsável, pessoal e cuidadosa resposta da criatura face ao criado. Ao afirmar a ação criadora de Deus, afirmamos, igualmente, a responsabilidade humana de ser cocriador, participando, deste modo, da obra criadora de Deus. A liberdade não se trata, exclusivamente, de uma dimensão estática e constitutiva do Homem, mas chama-o a realizar a sua vocação: a de atuar segundo a imagem de Deus, a fim de se tornar, cada vez mais, Sua semelhança.⁵⁴

Como dito supra, declarar Deus como origem de toda a realidade criada é afirmar, antes demais, a existência, não de uma causa incausada, mas de um ser, de um *outro* que transcende a realidade humana e que é responsável pela existência do mundo sensível. Colocar Deus na origem é afirmar a alteridade e, com ela, a transcendência e a responsabilidade individuais, estando esta última intimamente relacionada com a problemática da liberdade. A liberdade não se resume à capacidade de escolher e muito menos se trata de uma capacidade psicológica ou moral; ela é, antes, a «capacidade metafísica, esse direito ontológico de assumir pessoalmente

⁵² Sófocles, *Antígona*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira (Coimbra: Atlântida, 1968), 53.

⁵³ Gesché, *El Hombre*, 70.

⁵⁴ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 112–13.

o próprio destino de forma responsável»⁵⁵. A liberdade humana, assim, é chamada a ser uma liberdade responsável ou, como diz Gesché, uma *liberdade de consentimento*. Esta trata-se de uma liberdade inventiva⁵⁶ e interventiva na realidade material, razão pela qual Deus fez do Homem cocriador e corresponsável pela criação. A *liberdade de consentimento* não se trata de uma alienação da realidade, mas antes de uma liberdade bem incarnada, de uma liberdade que é querida e autorizada pelo Criador. A novidade judaico-cristã da liberdade prende-se, precisamente, com o facto de a liberdade ser uma realidade intrínseca ao ser. Gesché reforça explicitamente esta mesma ideia:

«Digamo-lo de uma vez: o inconveniente de uma liberdade concebida como algo que se arranca consiste no risco de gastar o tempo na conquista da liberdade. Pelo contrário, a conceção de uma liberdade *dada pelo nascimento*, plena e inteira, permite adquirir outros bens, que à sua vez são o fruto de uma liberdade já assegurada»⁵⁷.

Liberdade e criação tratam-se, deste modo, de duas noções indissociáveis para o contexto judaico-cristão, pelo que, há que se tirar todas as consequências que advêm desta estreita relação. O Homem é, na verdade, criado à imagem e semelhança de Deus e, como tal, recebe a liberdade como elemento constitutivo do seu ser⁵⁸. Não se trata de um mero acrescento, mas de um verdadeiro dom ontológico. Falar do binómio liberdade-criação, nesta fase, não visa, apenas, afirmar o desejo livre de Deus em criar a realidade sensível, mas antes mostrar que a realização plena do Homem se dá pela vivência ordenada da liberdade. O Homem é chamado a realizar-se enquanto criatura, de modo ativo e responsável, pelo mundo que o Criador lhe confiou (cf. Gn 1,22).

Em terceiro e último lugar, voltemos o nosso olhar para a *tékhnē* (arte) e para a novidade que constitui colocar Deus no começo de tudo o que existe. Se é verdade que para a filosofia grega a natureza precede a *tékhnē*, também é verdade que a tradição judaico-cristã inverte a ordem, sendo a arte a preceder a natureza. Ou seja, «é a *tékhnē* (a criação) que define o que será a natureza [...] e não já a natureza que define o que será a arte»⁵⁹. Assistimos, mais uma vez, à novidade abissal existente entre as cosmovisões grega e judaico-cristã, de tal modo que as consequências antropológicas são mais que muitas, como de seguida exporemos.

⁵⁵ Gesché, *El Hombre*, 72.

⁵⁶ Cf. Gesché, 73–74.

⁵⁷ Gesché, 74.

⁵⁸ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teológica de Adolphe Gesché*, 112.

⁵⁹ Gesché, *El Hombre*, 67–68.

O Homem grego, dominado pela *phýsis*, estará, em grande medida, condenado à imitação⁶⁰ de leis naturais, ao passo que, o Homem judaico-cristão se encontra no domínio da liberdade. Este último vive no domínio da liberdade, pois a sua origem, a origem do seu ser é a liberdade essencial que não resulta de uma conquista dolorosa, mas provém, naturalmente, do Ser.

Em suma, parece-nos essencial sublinhar a centralidade da noção de liberdade quando nos queremos referir à criação. Toda a criação radica na liberdade de Deus e, conseqüentemente, na Sua transcendência⁶¹ em nos criar e nos tornar livres na Sua liberdade. De facto, toda a compreensão do que somos e de quem somos, de onde viemos e para onde vamos radica nesta liberdade essencial do Criador e da criatura.

1.3. UM OLHAR NOVO SOBRE A TEOLOGIA DO COSMOS

1.3.1. O Homem fora do cosmos?

Perante tal interrogação, aparentemente aleatória, importa investir tempo, refletir e formular uma síntese pessoal que procure ver o lugar do ser humano na realidade.

Parece-nos uma pergunta pertinente, quando pretendemos pensar a urgência de uma teologia dos cosmos, pois, de facto, o Homem entende-se num tempo e num espaço, isto é, no cosmos. É verdade que a segunda metade do século XX foi marcada por uma teologia especulativa que centrou o discurso sobre Deus no Homem⁶². No entanto, há que renovar esse olhar e contemplar de modo novo o mistério da Encarnação, pois ele nos testemunha que Deus, sendo eterno e onnipotente, assumiu a condição humana em Cristo Jesus e fez-se um como nós, exceto no pecado, (cf. Heb 4, 15; Fl 2, 6-7;). Podemos afirmar, seguramente, que «este [Homem] tem a necessidade infinita do cosmos para ser homem. É uma questão de civilização de primeira importância»⁶³, a fim de se reconhecer como criatura amada por Deus. O cosmos não se trata de um adorno e, repetidamente, o iremos afirmar, pois julgamos que esta evidência é crucial para compreender Gesché e aquilo que, de novo, ele nos quer mostrar. É, sem dúvida,

⁶⁰ Há que atender que a arte, na ótica grega, seja ela mais platónica ou aristotélica, entende-a como *imitação* ou *mimesis* de uma realidade ideal. Isto será mais facilmente perceptível na perspetiva platónica, pois toda a realidade sensível é produto da matéria pré-existente modelada consoante modelos inteligíveis. Vimos aqui, claramente, que no esquema grego, existe uma precedência da natureza (matéria informe) face à arte (intervenção do Demiurgo). Cf. M. Antunes, «Arte», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 1989), 472.

⁶¹ Cf. de la Peña, *Teología de la creación*, 134.

⁶² Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropología Teológica de Adolphe Gesché*, 98.

⁶³ Gesché, *El Cosmos*, 29.

importante sabê-lo. No entanto, a pedra de toque está em vivê-lo, no fazer uma teologia renovada, em que o cosmos assume um lugar basilar para se compreender Deus, o Homem e a relação que os une. De facto, «o conceito de ‘criação’ implica uma referência necessária a Deus, ao Homem, ao mundo e à sua relação mútua»⁶⁴, pelo que, há que produzir um discurso teológico uno e unificador entre estas instâncias, um discurso que não distorça nem perca nenhuma delas, pois todas elas são essenciais.

Para Gesché, reconhecer a realidade criada como dom de Deus e devolver o cosmos ao Homem no seu sentido de um universo teologal é, atualmente, a mais urgente tarefa da teologia da criação⁶⁵. Não se trata de dar ao cosmos e à natureza um lugar de prestígio, mas perceber qual o seu papel na urgente renovação antropológica que nos nossos dias se impõe. Se é verdade que, no começo da filosofia e teologia, o cosmos tinha um papel preponderante, na Modernidade essa centralidade desvaneceu-se e a teologia foi se tornando, progressivamente, mais «acósmica» e antropocêntrica⁶⁶. Os fatores que desencadearam este processo são dos mais variados – *fatores teóricos internos, externos e práticos*⁶⁷ – e todos eles, aos poucos, fizeram com que as mais variadas preocupações humanas se centrassem, quase exclusivamente, no próprio Homem. É neste enredo que surge o alerta de Gesché, que surge o claro alerta para a «lacuna cosmológica na teologia»⁶⁸, não se tratando, apenas, de uma simples manifestação académica. Quando falamos de Deus, jamais podemos ter a pretensão de querer resumi-l’O às conceptualizações humanas, por mais legítimas que elas possam ser. Se é verdade que Deus tem uma clara predileção pelo género humano, visto ser a única criatura criada à Sua imagem e semelhança, isso não significa que Deus seja, somente, o Deus do Homem. De facto, Deus é criador e é-o de todo o universo. Embora a sua maior preocupação recaia sobre o Homem, isso não legitima uma teologia da criação antropocêntrica ou uma redução de Deus às nossas necessidades. Gesché esclarece:

«Ao não considerá-l’O [Deus] mais que como Deus do homem, arriscamo-nos nada menos que a reduzir Deus às nossas medidas, às nossas necessidades. Uma teologia demasiado centrada no homem corre o perigo de apresentar, insensivelmente, Deus à nossa imagem e semelhança. [...]

⁶⁴ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 99.

⁶⁵ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 28.

⁶⁶ Cf. Gesché, 23.

⁶⁷ A década de 70 do século passado é, na opinião do autor, um marco importante e a considerar, pois dá-se uma grande mudança na teologia especulativa. Por influência de uma sociedade cada vez mais centrada no Homem, os mais variados ramos do saber começam a voltar-se para o Homem e para a satisfação das questões que este tinha sobre si e sobre o que o rodeava. Neste contexto, começam a surgir diversas manifestações de uma teologia mais antropocêntrica (teologia da secularização, da liberdade, da palavra). Cf. Adolphe Gesché, *El Cosmos*, trad. José María Aguirre Oraá (Salamanca: Sígueme, 2010), 24-25.

⁶⁸ Gesché, *El Cosmos*, 25.

Uma teologia da criação, e de maneira deliberada uma teologia do cosmos, deveria, se se pode falar assim, devolver mais alento e espaço a um Deus menos centrado no homem»⁶⁹.

Uma teologia excessivamente antropocêntrica tende a definhar e a centrar-se muito no Homem, esquecendo-se de Deus e estrangulando o próprio Homem que julgava defender⁷⁰. Como supramencionado, uma das grandes novidades da teologia cristã sobre a criação é a afirmação da alteridade, inclusivamente, constatamos essa realidade no relato de Génesis (Cf. Gn 2,18). A realidade da alteridade é, verdadeiramente, fundante e estruturante na humanidade. O Outro e os outros que nos rodeiam não se tratam de simples suplementos, muito pelo contrário, eles são a real possibilidade de o Homem não cair no auto referenciamento e se puder realizar enquanto Homem.

É na sequência deste pensamento que Gesché afirmará a urgência de «devolver ao homem o cosmos»⁷¹. Na verdade, o Homem entende-se num tempo e num espaço, tendo o cosmos uma importância vital, que jamais pode ser esquecida ou menosprezada. Por outras palavras, tornar o Homem um ser «acósmico» é torna-lo um ser perdido de si e do que é chamado a ser. Há, portanto, a necessidade de redescobrir uma teologia do cosmos.

A necessidade de uma verdadeira redescoberta tem implicações, no entender de Gesché, nos mais variados campos do conhecimento humano, como sejam o conhecimento científico e filosófico. Se, por um lado, a teologia não deve fazer com que a evolução e a origem das espécies ocupem o primeiro plano da sua reflexão (quando se fala numa perspectiva mais científica), por outro, a causalidade não pode ser a central nem primeira categoria onde repousa o nosso olhar de teólogos (isto quando nos referimos a uma perspectiva filosófica). A causalidade é, sem dúvida, uma categoria importante, mas ela não deve resumir a visão cristã da criação, pois essa supremacia da causalidade perante o restante faz com que a dimensão relacional entre Deus e o mundo se desvaneça. Ou seja, «aceitando a legitimidade da noção de causalidade, a teologia não pode ver nela mais que uma redução, ou um aspeto totalmente parcial, de uma realidade infinitamente mais ampla e rica»⁷².

Se é verdade que estes problemas foram surgindo, atualmente, sobressai a problemática da ecologia que demonstra uma necessidade elementar do Homem e que a teologia não deve desvalorizar. Não o deve fazer, pois é sinal que o Homem sente como urgente uma reflexão

⁶⁹ Gesché, *El Cosmos*, 26–27.

⁷⁰ Cf. Gesché, 27.

⁷¹ Gesché, 28.

⁷² Gesché, 33.

refrescada sobre a temática do cosmos, de tal modo que a teologia é chamada a redescobrir o verdadeiro sentido de muitas das palavras que herdou: graça, salvação, dom, superabundância, entre outras.

1.3.2. Novas perspectivas, novos métodos, novo diálogo

Se é verdade que se impõe um discurso renovado, então, há que notar que, ao falarmos de criação, não nos restringimos a uma visão unilateral, isto é, falar de criação não se resume a falar de Deus, mas também do Homem e do cosmos que o rodeia. Ambos os discursos, em torno de Deus e do Homem, são indissociáveis, de tal modo que ao falarmos do Homem não nos é permitido fazer uma total abstração de Deus, e vice-versa. De forma sucinta podemos afirmar, como o faz Gesché, que «a teologia da criação é um único e mesmo discurso sobre Deus e sobre o Homem (sobre o cosmos, tema que nos ocupa)»⁷³. Por conseguinte, poderemos formular duas questões basilares para uma nova reflexão acerca da criação: «O que nos diz a criação do cosmos sobre Deus? O que nos diz a criação, como obra de Deus, sobre o cosmos?»

Detenhamo-nos, em primeiro lugar, em Deus enquanto criador. É inegável que a conceção cristã é fruto de uma herança, não só da filosofia antiga, mas, com maior grau de razão, da teologia escolástica, nomeadamente, do tomismo. É claro e evidente que afirmar um Deus criador não é o mesmo que um Deus não-criador, no entanto, a escola tomista apresenta um olhar peculiar diante desta problemática. Ou seja, defende que não haveria grande diferença entre Deus ser ou não ser criador, pois a criação nada acrescenta de constitutivo a Deus.⁷⁴ A criação nada acrescenta a Deus, pois Ele é em si mesmo. A criação, apesar de não O definir, qualifica-O enquanto criador, pelo que, em absoluto, a criação não é tão irrelevante quanto se poderia crer.

Conforme o supradito, a criação nada acrescenta a Deus, isto é, não lhe acrescenta nada de ontológico ou constitutivo, pois Ele é e tem, em si mesmo, a sua razão de ser. Em última análise, verifica-se que a relação de criação é mais constitutiva para o Homem do que para Deus. Com efeito, ao afirmarmos que a criação nada acrescenta a Deus, reafirmamos a Sua transcendência e que Deus não tem necessidade da criação para ser Deus, pois, sendo Deus, «é perfeito na ordem do ser, do conhecimento, do amor e da ação»⁷⁵. Revisitando a linguagem aristotélica, Deus é ato puro que se encontra realizado e desprovido de qualquer necessidade.

⁷³ Gesché, *El Cosmos*, 36.

⁷⁴ Cf. Gesché, 36-37.

⁷⁵ Gesché, 37.

Deste modo, a criação aparece de forma gratuita e como manifestação do amor superabundante de Deus, não como obrigação ou necessidade, mas puro dom.

Todavia, há que não esquecer que nomearmos Deus como criador não altera, em nada, aquilo que predicamos sobre Deus em si, pois Ele sempre foi, é e será onipotente, bom e trinitário; afirmar um Deus criador não é afirmar um Deus diferente do que predicámos antes, mas o mesmo e um só Deus. Se é verdade que Deus é Deus e não pode não o ser, também é verdade que o seu ser *criador* não define Deus em sentido ontológico, mas sim em sentido gramatical e lógico. Na verdade, ontologicamente, só nos é permitido afirmar que Deus é Pai⁷⁶, ao passo que, predicar que Deus é criador qualifica-O, mas não O define. A este propósito, vejamos o que diz Gesché:

«Deus “é” criador no sentido gramatical e lógico do verbo ser, pois, efetivamente, Deus criou; no entanto, Ele não *é* criador, no sentido ontológico do verbo “ser”, de onde o termo criador diria somente a sua definição, a sua natureza, o seu ser. A criação é um ato (livre) de Deus, não o constitui, pelo que, ser criador qualifica-O, mas não O define de maneira nenhuma».⁷⁷

Posto isto, estará, então, Gesché a afirmar que a realidade criada afeta Deus de alguma maneira? O próprio afirma que sim, sem que isso signifique «beliscar» a transcendência divina. De facto, se a criação não é mais que uma qualificação de Deus, então, em nada é «beliscada» a transcendência de Deus; Deus não sofre qualquer alteração em si. Com efeito, Deus passa a designar-se criador a partir do momento em que existem criaturas, a partir do momento em que existe esta relação específica. O mesmo acontece com um homem que se torna pai, uma vez que este só passa a ser pai a partir do momento em que tem um filho, em que existe esta relação paternal. Todavia, o nascimento de um filho não altera, em nada, o ser em si do homem que passou a ser pai. Deste modo, ser-nos-á mais perceptível o que Gesché pretende dizer, quando afirma que o ser criador de Deus não se trata de uma atribuição ontológica, mas qualificativa.

A criação é, desta forma, o primeiro lugar onde podemos descobrir quem é Deus. Deus revela-se ao Homem através do mundo que criou e se é verdade que o cosmos é importante para Deus, pois através dele se nos diz, tanto mais terá de o ser para nós mesmos que, por ele, conhecemos melhor a Deus. Jamais esqueçamos que a criação é manifestação, *ad extra*, da vida trinitária.

⁷⁶ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 38.

⁷⁷ Gesché, 38.

Porém, o ato criador de Deus não se resume ao fazer, nem se destina a mostrar a infinita bondade de Deus. Deus cria e nesse ato suscita, livre e gratuitamente, cocriadores capazes de se oferecerem a si mesmos. O ato criador não se resume a demonstrar a bondade divina, mas a realçar a dimensão de responsabilidade a que todo o Homem é chamado. O Homem insere-se num mundo, sendo responsável por ele e pelo seu cuidado. Ora, Deus constitui o mundo não como um momento de divindade, mas como uma realidade em si e para si. Daqui poderemos formular três importantes considerações.

Em primeiro lugar, há que ver que o Homem tem a necessidade de um lugar, pois ele identifica-se e constrói-se num determinado espaço. Portanto, o cosmos é o lugar próprio do Homem (cf. Sl 113, 24), visto nele se deparar com a alteridade, não só a divina, mas também a humana, purificando-se e encaminhando-se para a Glória a que é chamado. Efetivamente, «a teologia da criação aparece aqui, literalmente, como uma teologia económica (*oiko-nomia*), anterior e indispensável, no fundo, à soteriologia»⁷⁸. Se pensarmos bem, os próprios sacramentos tomam forma na *res* do cosmos (pão, vinho, água, azeite), pelo que:

«a transubstanciação eucarística dos dons, como fruto da cultura e do trabalho humanizador do mundo e na sua materialidade, aparece como garantia do sentido último para o qual o universo se encaminha: o mistério de Jesus Cristo, como alfa e ómega de toda a criação»⁷⁹.

Quer isto dizer que, a importância do cosmos vai muito para além da espacialidade em que o Homem vive e no qual habita com outros semelhantes a si. O cosmos é a plena concretização do Homem⁸⁰, onde o Homem pode ser Homem e humanizar-se no contacto com o Outro e os outros.

Nesta sequência, depreendemos um segundo ponto, a saber, «o carácter ético» da teologia do cosmos. Na verdade, a terra foi criada por Deus e oferecida ao Homem para este se realizar como Homem, ou seja, a terra não se trata de um mero adorno, mas de um direito imprescindível do Homem. Tirar o cosmos da teologia é tirar uma parte essencial e vital ao Homem, dado que ele se compreende a si e a Deus num específico ambiente e local. O cosmos assume, portanto, um verdadeiro carácter ético. Não só assume um carácter ético, como é no próprio cosmos que se realizam os atos éticos, por exemplo, o próprio Jesus nos diz que

⁷⁸ Gesché, *El Cosmos*, 42.

⁷⁹ José Jacinto Farias, «O cosmos “divinizado”. Elementos para uma teologia sacramental do mundo», 409.

⁸⁰ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 98.

devemos dar pão a quem tem fome (cf. Mt 25, 35) e não será isso dar um pouco de cosmos ao outro que faz parte do meu cosmos?

Ora, o cosmos, pelo que nos é dado perceber, não se resume à constatação da realidade criada, mas também ao bom uso da mesma e quando se fala de bom uso, fala-se de um uso responsável, livre e consciente por parte do Homem. Este uso consciente e responsável não tem como único fim o da preservação do cosmos, mas antes a viva consciência de que Deus se nos diz por meio dele. A urgência de repensar a teologia do cosmos não se detém nas inúmeras alterações climáticas a que assistimos, mas há viva convicção de que é necessário falar com as ciências, ramo que teve um grande desenvolvimento no século passado. A fé e razão devem andar de braços dados, devem ser remos de um mesmo barco que tem, como horizonte, a busca da verdade sobre o Homem, Deus e toda a realidade que o envolve, seja esta mais material ou espiritual. Repensar a teologia dos cosmos é, antes demais, repensar a teologia do Homem e da ética⁸¹, como supradito; repensar o cuidado que temos pelo cosmos é, simultaneamente, repensar a atenção aos outros que nos envolvem e que, como nós, buscam alcançar a verdade sobre si, sobre Deus e sobre o mundo.

Ao mesmo tempo que brada esta urgência, há que nunca esquecer todo o caminho eclesial já feito, toda a reflexão que, ao longo dos séculos, a Igreja foi fazendo e guarda como tesouro. Rever e renovar a teologia dos cosmos, como propõe Gesché, não se trata de abandonar todo o processo teológico feito até agora, mas antes pegar no caminho já feito, olhar para os sinais dos tempos e proceder a uma atualização do mesmo, a uma nova síntese. Síntese que visa, em primeiro lugar, perceber que na proteção e responsabilidade pela natureza o Homem se humaniza a si próprio; por meio dessa responsabilidade o Homem realiza-se como cocriador e torna-se, deste modo, mais conforme a Deus. Proteger e cuidar o cosmos também faz parte do processo de humanização, conversão e divinização do Homem⁸², pois na medida em que nos sentimos mais responsáveis por tudo aquilo que Deus nos deu, mais fiéis Lhe seremos e de forma mais plena realizaremos a nossa vocação⁸³.

No término deste capítulo, julgamos importante sublinhar uma questão que Gesché deixa na sua obra e nos deixará a nós a pensar, tendo em vista o próximo capítulo: «Lamentamos um mundo sem Deus. Não será porque temos pensado demasiado Deus sem o mundo»⁸⁴?

⁸¹ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 45.

⁸² Cf. José Jacinto Farias, «O cosmos “divinizado”. Elementos para uma teologia sacramental do mundo», 406.

⁸³ Cf. *GS 22*

⁸⁴ Gesché, *El Cosmos*, 45.

2 – VISLUMBRAR E REPENSAR O COSMOS

Previamente à apresentação do pensamento do autor referente à cosmologia, parece oportuno explicar a teologia levada a cabo por Gesché.

2.1. GESCHÉ, UM BREVE ITINERÁRIO TEOLÓGICO

Oriundo da Bélgica, Gesché tenta, enquanto docente, dialogar com os outros ramos do saber e fazer da teologia um verdadeiro exercício de caridade; tenta potenciar a reflexão humana sobre Deus e o seu sentido. Gesché percebe, rapidamente, que a teologia não se trata de um conhecimento exclusivo do mundo eclesial, mas antes aberto às demais áreas do saber com as quais a teologia deve dialogar⁸⁵. Não se limita a uma mera formalidade, mas deve transparecer a verdadeira consciência de que todos buscamos a plena verdade. A autêntica teologia não se elabora apenas a partir de si mesma, mas em concomitância com as demais áreas do conhecimento, isto é, estas não são suas adversárias, mas auxiliadoras e iluminadoras. A teologia apresenta-se recetiva a estes variados contributos, pois só essa abertura permite um alargamento para «pensar Deus, o Homem e o mundo»⁸⁶. Por outras palavras, o professor de Lovaina ambiciona colocar em prática o que o II concílio do Vaticano havia afirmado no ponto 62 da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, a saber:

«Efetivamente, as recentes investigações e descobertas das ciências, da história e da filosofia, levantam novos problemas, que implicam consequências também para a vida e exigem dos teólogos novos estudos. Além disso, os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam sempre, porém, com o mesmo sentido e significado»⁸⁷.

⁸⁵ Cf. Autores Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, ed. Benoît Bourguine, Paulo Rodrigues, e Paul Scolas (Paris: Cerf, 2013), 64.

⁸⁶ Vários, 64.

⁸⁷ GS 62

Inquieto, Gesché procura transformar a Teologia Fundamental⁸⁸, de modo a que esta dialogue mais com as demais áreas e problematize as questões que as mesmas levantam. O primeiro esforço passa por não se refugiar nas formulações clássicas e dogmáticas da fé, isto é, ele conclui que estas carecem de interpretação por parte do leitor. Existe uma grande paixão de Gesché pela literatura e essa paixão transcorre, inevitavelmente, para a sua compreensão da Igreja e dos dogmas que a mesma defende e guarda. O autor não anula a validade dos diferentes dogmas, bem como dos seus fundamentos, no entanto, também conclui que é necessário, em absoluto, redescobrir o sentido pleno das mesmas expressões tidas como verdade. Afirma-o, claramente, Paulo Rodrigues no seguinte passo:

«Muito pronto passa de uma tradição de exposição clássica dos temas teológicos e de uma apologética tradicional para uma teologia mais especulativa em confronto com os teólogos da morte de Deus, fazendo uma aproximação às questões teológicas mais prementes da época pós-conciliar em diálogo com o mundo secular, com um espírito livre e despojado de pré-juízos»⁸⁹.

Na interpretação e na especulação sobre o que se tem por verdadeiro, Gesché revela o verdadeiro peso das palavras atribuindo-lhe uma verdadeira dimensão metafísica. As palavras não se resumem a um simples veículo de comunicação ou à simples denominação das diversas coisas, elas podem ser, em última instância, salvação ou condenação⁹⁰. De facto, as palavras foram a grande paixão de Gesché, contudo, existe uma palavra que superou as demais: ‘Deus’⁹¹. A palavra ‘Deus’ esteve sempre presente no coração da sua reflexão teológica, de tal modo que a sua vida se resumiu à compreensão e busca do seu significado. Se esta palavra existe é porque, em alguma circunstância, ela fez sentido e tem o seu significado⁹². Tomando isto como verdade, Gesché faz dela o catalisador e bússola de toda a sua investigação teológica.

⁸⁸ Cf. Santiago García Mourelo, «La monstratio theologica de Adolphe Gesché. Inspiración teológico-fundamental de su obra», *Estudios Eclesiásticos*, n. 92 (2017): 10.

⁸⁹ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropología Teológica de Adolphe Gesché*, 25.

⁹⁰ Cf. Rodrigues, Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropología Teológica de Adolphe Gesché*, 29.

⁹¹ A. Haquin, «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80/1 (2004), 216.

⁹² Cf. Adolphe Gesché, *Les morts et les livres* (Paris: Cerf, 2004), 9.

2.2. O ‘EDIFÍCIO’ CONCEPTUAL DA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO

2.2.1. Da geração à criação

Retomando o explanado no capítulo anterior, constatámos que a origem de tudo o que existe foi e continua a ser uma questão premente na reflexão humana. O Homem sempre se perguntou pela origem de si, de tudo o que o envolve e pelo sentido desta existência. A questão de sentido permanecerá central na reflexão humana e constituirá «a espinha dorsal que sustém a existência humana»⁹³. Diante do espanto permanente e do questionamento humano, parece-nos importante recuperar o conceito de ‘criação’ – a evolução da sua definição ao longo do pensamento filosófico-teológico –, bem como os conceitos de geração e fabricação que podem ser associados, indevidamente, à modalidade de criação⁹⁴.

A geração, em primeiro lugar, «dá-se quando algo ou alguém produz algo a partir de si mesmo por transformação ou metamorfose de si mesmo»⁹⁵. Esta é, de alguma forma, o motor de muitos panteísmos que, ainda hoje, afirmam a origem do mundo como metamorfose de Deus, isto é, um Deus decaído. Recuando aos inícios da história da Igreja, constata-se que esta distinção esteve em debate, aquando a crise ariana do século IV. Claro que, à época, a questão assumiu outros contornos, dado se pretender afirmar a verdadeira divindade de Jesus enquanto filho de Deus. Na verdade, sendo Jesus verdadeiro Deus, Ele não poderia ser uma criatura, mas o próprio Deus que dava a razão de ser das demais criaturas. Deste modo, o concílio de Niceia declara, taxativamente, que Jesus é gerado, mas não criado (cf. DZ 125). Embora não se trate de um pronunciamento direto relativo à teologia da criação, clarifica-a e permite arrumar os diferentes conceitos nas suas verdadeiras aceções.

Em segundo lugar, a fabricação «dá-se quando algo ou alguém produz algo a partir de uma substância distinta de si, por transformação desta»⁹⁶, pensamento que se aproxima daquilo que havia apresentado Platão como ação do deus Demiurgo. Na verdade, a fabricação pressupõe uma matéria pré-existente sobre a qual é exercida uma ação externa: a de um modelador ou transformador.

Contudo, na tradição judaico-cristã, a origem do mundo não se dá por qualquer tipo de geração ou fabricação, mas antes por criação que, muito sumariamente, se trata de uma «pura

⁹³ Adolphe Gesché, *El sentido*, trad. Xabier Pikaza, 2ª (Salamanca: Sígueme, 2016), 82.

⁹⁴ Cf. Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus - sobre as razões de crer* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 210.

⁹⁵ Coutinho, 210.

⁹⁶ Coutinho, 211.

dádiva de ser, absolutamente desinteressada ou gratuita»⁹⁷. A ideia de criação trata-se, portanto, de uma verdadeira riqueza e novidade na forma de entender as relações entre Deus, o Homem e o mundo⁹⁸. Na apropriação e esmiuçamento das palavras, que sempre encantou Gesché, há que recuperar e colocar o termo ‘criação’ no seu sentido original e no campo académico que lhe pertence, isto é, no teológico. Para Gesché é claro:

«Hoje sabe-se bem que, propriamente dito, o termo *criação* é teológico (não filosófico nem científico). Este conceito comporta uma epistemologia completamente específica da realidade, não redutível a nenhuma outra. Neste caso, impõe-se recuperar a compreensão da sua originalidade»⁹⁹.

Todavia, com o avançar do tempo e com a progressiva descristianização da sociedade, a noção de ‘criação’ começa a ser esquecida ou, até mesmo, ignorada na reflexão filosófica. Cresce, portanto, a urgência de recuperar este conceito. O apogeu deste esquecimento ocorre na Modernidade com o homem a sentir-se dono e dominador de quanto o envolve, potenciando um uso irresponsável e desregrado do cosmos¹⁰⁰. A Modernidade é, assim, um voltar de face perante o esquema copernicano vigente até à época, visto «colocar o Homem no centro da sua reflexão, fazendo que tudo se compreenda e se oriente *ab homine*»¹⁰¹.

Esta progressiva perversão do termo ‘criação’ levou a que na linguagem corrente começasse a surgir uma nova aceção, nomeadamente, no mundo artístico. É verdade que não deixa de ter uma certa razão de ser, pois um músico, ao idealizar uma peça musical, pensa numa sequência de notas que nunca antes havia sido pensada e executada; ele ‘cria’ uma música. Porém, socorre-se das sete notas musicais já conhecidas; utiliza algo pré-existente e produz a sua peça de arte. Desta feita, poder-se-á afirmar que se trata, antes, de uma produção ou fabricação humana, mas não criação.

De que se trata, então, a criação judaico-cristã? Esta é, na verdade, a questão que se impõe à reflexão teológica e que Gesché sublinha na sua obra. A redescoberta do conceito ‘criação’ advém, antes demais, do afunilamento antropológico que a teologia da criação sofreu ao longo do século XX, de tal modo que, «para ele, se faz necessária uma teologia da criação

⁹⁷ Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus - sobre as razões de crer*, 210.

⁹⁸ Cf. Gesché, *El Hombre*, 63.

⁹⁹ Gesché, 63.

¹⁰⁰ Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus - sobre as razões de crer*, 208.

¹⁰¹ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 98.

que, falando do cosmos, constitua uma palavra pertinente na hora de repensar a relação do Homem com a natureza»¹⁰².

Ora, na reflexão teológica sobre a criação, existem três questões fundamentais a considerar: a coisa em si, o modo como foi criada e a sua finalidade. Apesar de responder a estes três filões, a doutrina da criação não pretende nem deverá pretender ser a eventual solução de um problema filosófico e/ou científico sobre as origens do universo. Procura, isso sim, esclarecer o real sentido do mundo enquanto criado por Deus. É inegável que se trata de uma resposta às concepções maniqueia e panteísta coexistentes na Antiguidade, pelo que, declarando a criação dependente de Deus, se afirma que toda a realidade criada não se resume a um produto do azar ou da necessidade, mas do cuidado de um Sujeito¹⁰³. Adensa-se, desta forma, a novidade da dimensão relacional entre criatura e Criador, relação que já não se resume a uma tautologia, mas que se apresenta como algo inovador e único entre o Criador e aquela concreta criatura. De facto, trata-se de uma nova lógica, uma lógica que não se funda na necessidade, no azar ou na imitação, mas que vinca a absoluta novidade da relação existente entre o Ser e os seres, entre Deus e as criaturas. Portanto, em tempo algum nos poderemos esquecer que o «conceito de ‘criação’ implica uma necessária referência a Deus, ao Homem, ao mundo e à sua relação mútua»¹⁰⁴. Há que ter bem presente que a doutrina da criação não se trata de um discurso demonstrativo ou descritivo, mas revelador e sistemático que pretende responder à questão do ser¹⁰⁵.

Na realidade, a questão em torno da criação e da existência não se trata de algo exclusivo da teologia cristã, mas antes de toda a filosofia, como o tratámos anteriormente. É de tal forma verdade, que nos apercebemos que no cristianismo o termo ‘criação’ surge como termo médio entre duas concepções filosóficas: uma dualista e outra panteísta. Desta feita, ao declarar que tudo procede de Deus, afirma, conseqüentemente, a bondade de toda a realidade criada, pois a sua origem é o Sumo Bem. Contrapõe-se, portanto, a uma visão dualista e maniqueia. Simultaneamente, afirma a transcendência de Deus Criador face ao mundo, sua criatura. Ao afirmar esta distinção ontológica defende a transcendência divina face à realidade criada e opõe-se, assim, a uma visão panteísta que afirma que tudo é Deus¹⁰⁶.

A novidade testemunhada pela concepção judaico-cristã é de que Deus se trata da razão de ser de tudo quanto existe; a criatura não existe por sua livre iniciativa, mas existe dependente

¹⁰² Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 99.

¹⁰³ Cf. Adolphe Gesché, *Dios*, trad. Mario Sala (Salamanca: Sígueme, 2010), 89.

¹⁰⁴ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 99.

¹⁰⁵ de la Peña, *Teología de la creación*, 122.

¹⁰⁶ Cf. de la Peña, 116.

do Absoluto Ser que tudo cria livremente. «Ao colocar Deus na origem, escapamos, inicialmente, do regime da necessidade para entrar no da liberdade»¹⁰⁷. A realidade é fruto da liberdade divina e é essa mesma que torna todas as criaturas livres. Ainda que Deus não necessite da criatura para ser, a criatura necessita da existência do Absoluto Ser para ser e sê-lo livremente.

2.2.2. Criação: o encontro de liberdades

Falar de criação é, irremediavelmente, falar de liberdade, tanto do Criador como da criatura. Deus cria livremente, não cria por qualquer necessidade, mas porque o deseja, tratando-se a realidade criada de uma manifestação do amor onipotente de Deus¹⁰⁸.

A liberdade, bem como toda a reflexão em torno dela, teve o seu início na filosofia grega¹⁰⁹. Todavia, a reflexão que na Grécia Antiga se foi desenvolvendo pouco se assemelha com a novidade da liberdade cristã, visto aquela entender a liberdade como fruto de uma conquista e esta como dom e graça divina. No entender de Gesché, a novidade cristã face à grega não se esgota na afirmação da liberdade humana como originária, apresentando, antes, outras implicações¹¹⁰ que se enunciarão seguidamente. A primeira delas é a de responder à vocação humana, concretamente, a de ser imagem de Deus e de se tornar, progressivamente, à Sua semelhança. Em segundo lugar, a de se tratar de um dom divino que interpela o Homem a ser cocriador, inserindo-o na dinâmica de invenção do seu próprio ser.

Ora, estas implicações apontadas por Gesché decorrem de fundamentos existentes na Sagrada Escritura, razão pela qual, parece pertinente aprofundá-los. Ao estudar a Sagrada Escritura, os exegetas apercebem-se como a criação se encontra num contexto de relação pessoal em que existe livre doação. Desde logo, pelo emprego dos termos *thélô*, *boúlomai* e outros seus derivados que demonstram a «atitude de Deus diante do seu atuar no mundo, expressam uma vontade absoluta e, em certo sentido, arbitrária, que procede não por um impulso cego, mas que tem algo em comum com essa atitude humana pela qual a pessoa toma, livremente, uma resolução firme como consequência de uma reflexão»¹¹¹. Não se encontra

¹⁰⁷ Gesché, *El Hombre*, 67.

¹⁰⁸ Cf. Luis F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011), 50.

¹⁰⁹ Cf. Gesché, *El sentido*, 19.

¹¹⁰ Cf. Gesché, 21–24.

¹¹¹ M. Flick e Z. Alszeghy, *Antropología Teológica*, trad. Alfonso Ortiz, 2ª (Salamanca: Sígueme, 1971), 75.

melhor expressão desta liberdade, senão a de que Deus cria por meio da palavra: Deus diz e tudo é criado.

Esta ordem divina não mostra, exclusivamente, a onipotência divina e a Sua liberdade, mas revela-nos que Deus desejou, a Sua palavra irrompeu o silêncio e tudo foi criado. Deus cria e é libérrimo¹¹² em fazê-lo. Efetivamente, o relato do Génesis (cf. Gn 1, 1-31) distingue-se dos demais mitos difundidos no mundo semita, visto sublinhar esse absoluto desejo de Deus em criar. A palavra proferida por Deus demonstra que se trata de um Deus-sujeito, um Deus que quer entrar em relação com as criaturas, sendo livre para o fazer. De igual modo, constata-se que a criação é um ato de fé do próprio Deus: Ele cria e «*confia* a criação, cria *confiando*»¹¹³. E a quem a confia? Confia-a ao Seu Filho, a Ele entrega e submete toda a criação (cf. Heb 2, 6-10), fazendo de todo o género humano corresponsável com Ele. Existe uma marca clara da filiação na criação, da *kenósis* confiante de Deus e do fundamento da liberdade e invenção¹¹⁴ criatural.

A liberdade da criação redescobre-se na liberdade da salvação em Cristo, isto é, a doação de Cristo na cruz é epifania da doação que Deus faz no ato primordial de criar: «a liberdade de Deus ao criar é uma verdade básica da nossa fé»¹¹⁵. Negar a liberdade de Deus seria, conseqüentemente, negar a sua transcendência, mostrando-se como necessitado do mundo. Cair-se-ia, deste modo, num panteísmo, pois se não se pode cogitar Deus sem o mundo, então significa que o mundo seria uma parte de Deus. Volta-se, inevitavelmente, ao conceito de *creatio ex nihilo*¹¹⁶, pois se «nada pré-existe à ação criadora, nada externo obriga Deus a criar»¹¹⁷. A criação deve ser olhada sempre na ótica de pura graça, puro dom divino que desejou criar o mundo observado, mas poderia ter desejado um outro diferente. Parece importante sublinhar que em Deus não existe qualquer tipo de necessidade interna, pelo que a criação surge como manifestação do *agápe* primordial. A teologia da criação torna-se, assim, indissociável

¹¹² Cf. DZ 3002.

¹¹³ Gesché, *El Cosmos*, 150.

¹¹⁴ Cf. Gesché, 151–52.

¹¹⁵ Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 51.

¹¹⁶ O conceito *creatio ex nihilo*, apesar de ser fortemente associado a S. Agostinho e à sua querela com os maniqueus, já se encontrava presente no relato bíblico de 2 Mac 7, 28. Esta enunciação no relato bíblico significou, pela primeira vez na história da cosmologia, uma rutura com as pagãs cosmogonias da Antiguidade Clássica. Já não se concebe um deus-demiurgo, à boa maneira platónica, ou um motor imóvel como Aristóteles, mas um Deus Criador e não modelador. Dá-se, portanto, uma plena rutura com o paradigma anterior.

O emprego deste conceito, contudo, pode ter uma dupla função, isto é, uma negativa e outra positiva. Por um lado, serve para dirimir qualquer resquício de uma visão dualista sobre a realidade cósmica. Por outro, realça que nada existe à margem da ação criadora de Deus e, portanto, tudo o que existe encontra-se abarcado na ação salvadora de Deus [cf. de la Peña, *Teología de la creación*, 123]. Para S. Agostinho, a insistência centraliza-se na criação divina de toda a realidade, de forma a que tudo o que existe participe da bondade divina, da qual todas as criaturas procedem [cf. Bernard Sesboüé, ed., *O Homem e sua salvação*, trad. Orlando Soares Moreira, vol. 2 (São Paulo: Edições Loyola, 2003), 55].

¹¹⁷ de la Peña, *Teología de la creación*, 135.

da teologia trinitária, pois se Deus é amor não o pode ser solitariamente, ou seja, é necessário que Deus seja um em três pessoas, que seja um Deus relacional. Ora, isto faz com que a criação não seja fruto de uma necessidade interna de Deus¹¹⁸. Deus não necessita da criação para ser Amor ou concretizar o amor, pois Ele já o realiza em si mesmo, no amor que Deus Pai nutre pelo seu Filho, Jesus (cf. Mt 3, 17). Deus tudo cria por amor e torna-o, por conseguinte, amável¹¹⁹ pelas outras criaturas.

A liberdade e a autonomia que Deus oferece ao ser humano, jamais pode ser confundível com uma qualquer conceção indiferentista de Deus face a este. A autonomia da qual é dotado o ser humano não legitima qualquer tese que assemelhe Deus a um simples relojoeiro que, terminada a criação do mundo, se ausentou, deixando o mundo entregue à “lei natural” inscrita em cada ser. O Deus cristão não se assemelha a um relojoeiro, «mas a um alguém “que confia no ser”»¹²⁰.

Afirma Gesché que a liberdade é originária na constituição do ser humano¹²¹, testemunhando-o a Sagrada Escritura e o seu carácter inacabado¹²², quer intelectual, quer biológica e quer sacramentalmente falando. O ser humano, ao nascer, depende totalmente de outros e é com o passar do tempo que se vai formando e constituindo autónomo. Todo este processo de formação e crescimento é o mais claro testemunho da liberdade oferecida ao Homem da parte de Deus; Deus não o cria acabado, mas permite-lhe esta modelação ao longo da vida. Atendendo à realidade sacramental do batismo, conclui-se que a celebração deste sacramento torna todas as criaturas humanas em filhos adotivos de Deus e são-no por graça divina. Se, porventura, o género humano fosse resultado de um ditado divino, o ser humano estaria terminado e encerrado em si, de tal modo que seria impossível tornar-se filho de Deus¹²³; mudança que implica, necessariamente, uma mudança ontológica. O cosmos, por seu turno, intervém neste processo de maturação e crescimento humano, na medida em que lhe possibilita o devir num determinado espaço e tempo. É no tempo e no espaço que o ser humano exercita a sua liberdade, a fim de se tornar filho adotivo mais semelhante ao Filho na resposta ao Pai¹²⁴. É neste seguimento que Gesché afirma que a liberdade responde à vocação humana, já enunciada no relato dos Génesis (cf. Gn 1, 26), e que a teologia patrística tão bem sintetizou.

¹¹⁸ Cf. Sesboüe, *O Homem e sua salvação*, 2:46.

¹¹⁹ Cf. de la Peña, *Teología de la creación*, 138.

¹²⁰ Gesché, *El Cosmos*, 152.

¹²¹ Cf. Gesché, *El sentido*, 21.

¹²² Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 103.

¹²³ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 153.

¹²⁴ Cf. Sesboüe, *O Homem e sua salvação*, 2:85.

«A Teologia Patrística entende, geralmente, esta passagem do seguinte modo: o Homem terá recebido o seu ser de Deus (é sua imagem), mas depois deve atuar sempre conforme a essa imagem (fazendo-se semelhante a Deus). Ocorre, portanto, no Homem, ao mesmo tempo, algo que ele terá recebido e algo que deve adquirir, de maneira que frutifique. Esta é toda a tarefa da liberdade. O Homem terá nascido como imagem (isto é o ato de Deus) e deve tornar-se semelhante (esta é a ação do Homem)»¹²⁵.

Em suma, a liberdade judaico-cristã não se fundamenta numa qualquer conquista, mas trata-se de um dom que Deus confere ao ser humano, como algo constitutivo do seu ser e que responde a uma vocação própria, como supramencionado. O facto de se tratar de um dom, não significa que seja uma realidade estática, mas abre, antes, o ser humano a uma dinâmica que implica «uma *invenção* do nosso ser»¹²⁶. O ser humano é chamado, desta forma, a uma resposta criativa que realize a sua vocação: a de se tornar semelhante a Deus. É nesta assemelhação que o ser humano realiza, plenamente, a sua vocação de implementar o Reino de Deus, como se pede na oração do ‘Pai-Nosso’, e a sua liberdade se descobre como «uma liberdade de transcendência que o insere num projeto divino»¹²⁷.

2.2.3. Um momento de viragem

É notório que a humanidade de hoje aspira a uma renovada relação com a natureza. Pretende-se uma relação que vá para além do domínio potenciado pelo antropocentrismo moderno. E se isto é verdade na agenda política e científica, muito mais verdade será no campo teológico. Efetivamente, urge um renovado olhar sobre o cosmos e de toda a reflexão que a teologia tem sobre este. A este propósito, Gesché ambiciona um pouco mais e vislumbra uma teologia que, repensando o cosmos, seja capaz de rever e propor novos conceitos transversais¹²⁸ e passíveis de serem discutidos por – e entre – crentes ou não crentes. Isto é, deseja uma teologia que obrigue crentes e não crentes a pensarem sobre Deus, o ser humano e o cosmos.

Ora, é lícito afirmar que a questão das origens sempre fascinou o ser humano. Efetivamente, a questão em torno das origens foi sempre um motivo de fascinação humana e de muita reflexão filosófica, teológica e científica. Assim foi e continua a ser. Contudo, «se é

¹²⁵ Gesché, *El sentido*, 21–22.

¹²⁶ Gesché, 22.

¹²⁷ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 114.

¹²⁸ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 9–10.

verdade que a pergunta é boa, a resposta ou a sua indagação podem não o ser»¹²⁹. Gesché não pretende colocar em causa toda a reflexão teológica tida até então. Ele deseja, antes, que o ser humano não se converta num mero espectador do mundo, que não o tenta compreender, mas somente explicá-lo. O ser humano, sem se dar conta, pode-se tornar refém de esquemas bem estruturados, cerebrais e que explicam o que se vê, mas que não abarcam toda a verdade da realidade observada. A ambição desregrada da humanidade em explicar o que observa sem o contemplar, na opinião do professor de Lovaina, é um erro. Um erro cometido de princípio que pode comprometer toda a reflexão e consciência humana sobre o cosmos.

Na hora de escolher um caminho por onde prosseguir, na perspectiva de Gesché, esse seria o da contemplação, para que o mundo se pudesse manifestar a si mesmo¹³⁰, tal como ele é, em si, e não como o ser humano julga ser. Só desta forma é que «poderemos ver no cosmos, não unicamente o lugar do Homem, mas também o lugar de Deus. Mais exatamente, o do seu *Lógos*, o do seu Verbo»¹³¹. É desta forma que se perceberá melhor o que Gesché propõe, na sua obra, ao afirmar a urgência de um renovado olhar sobre a teologia do cosmos.

2.3. O SER HUMANO E A SUA RELAÇÃO COM O COSMOS

2.3.1. Contemplação: a urgência da *epoché* da conceptualização

As diversas reflexões científico-teológicas em torno do cosmos, apesar de não se tratarem de um fenómeno contemporâneo, têm-se intensificado nestes últimos anos, particularmente, no que à gestão de recursos naturais diz respeito. Tornou-se, deste modo, urgente repensar o cosmos, o modo como o olhamos e nos relacionamos com ele.

Na realidade, jamais se poderá resumir o cosmos a um problema ambiental, visto nele se revelarem alguns outros problemas antropológicos, entre os quais: a forma como o Homem contemporâneo se entende a si mesmo e como encara a realidade. No entender do Papa Francisco, uma inevitável aceleração global dos ritmos de vida e de trabalho¹³² acarretou consequências na forma como se cuida ou descuida da casa comum, da Terra que foi confiada por Deus ao Homem (cf. Gn 1, 28-31). A urgência de voltar a olhar o mundo, demorada e agradecidamente, não se prende com a necessidade de ir mais fundo na reflexão da realidade,

¹²⁹ Gesché, *El Cosmos*, 47.

¹³⁰ Cf. Gesché, 48.

¹³¹ Gesché, 18.

¹³² Cf. Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si* (24 de maio de 2015), 18: AAS 107 (2015), 854.

mas, antes, do próprio ser humano reaprender a contemplar o que lhe é dado. Urge, então, a sã consciência de que é importante parar e contemplar, a fim de se maravilhar com o que lhe foi dado por Deus.

O Homem perdeu essa capacidade porque se ter centrado demasiado em si? Houve um eternizar o subjetivismo moderno? Será esta incapacidade uma consequência de um antropocentrismo que se centra, excessivamente, nos benefícios da técnica? Parecem ser questões legítimas e orientadoras na atual reflexão sobre o cosmos e a sua intervenção na construção da identidade humana.

Efetivamente, Gesché não hesita afirmar que, paulatinamente, a teologia se tornou antropocêntrica, focando-se na compreensão do enigma humano e na busca de respostas às suas questões de sentido. Este afunilamento teológico é, de certo modo, concomitante com o avanço tecnológico e científico que muito fez crescer o otimismo humano face à realidade. Isto é, o ser humano passou a confiar mais em si e na técnica, de tal ordem que começa a avaliar a sua vida segundo o prisma da produtividade e eficiência, remetendo Deus para um campo à parte¹³³. Desvanece-se uma certa cultura centrada na beleza e na perfeição geométrica, para se instaurar um novo paradigma focado na produtividade que, apesar de não menosprezar a harmonia e beleza, não tem nelas o seu principal foco. Todas estas mudanças sociais têm as suas implicações a nível antropológico e teológico, de tal modo que Gesché aponta para a necessidade de recuperar a humana capacidade do espanto, do maravilhamento pelo belo. Esta atitude deve ser, no seu entender, o ponto de partida de qualquer reflexão sobre a realidade, nomeadamente da teológica¹³⁴. Revisitando o relato do Génesis, apercebemo-nos que o espanto e a contemplação são as atitudes que lhe presidem (cf. Gn 1-2,4a): Deus cria, contempla e vê que tudo é bom. Neste excerto não se afirma, apenas, a bondade divina e a das suas criaturas; observa-se que Deus se demora, que deseja parar e contemplar a obra realizada.

É por esta razão que Gesché apela ao procedimento da «famosa *epoché* da fenomenologia e [a que] se olhe o mundo como se estivesse sem Deus»¹³⁵. Esta afirmação não significa a negação de Deus, pois o que Gesché pretende é que se pense a realidade, primeiramente, a partir do espanto. Defronte com a urgência de explicações para o modo como tudo surgiu – questão que, aliás, deve ser a ciência a responder – a teologia deve-se apresentar como a ciência que procura o sentido da realidade, que procura compreender a criação e só

¹³³ Cf. João Paulo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14 de setembro de 1998), 46: AAS 91 (1999), 41-42.

¹³⁴ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 49.

¹³⁵ Gesché, 49.

depois a tenta explicar. O foco principal da doutrina da criação não é o da explicação, mas da compreensão.

Se é inegável esta permanente atitude de questionamento do Homem face a si mesmo, igual é o seu espanto diante da novidade. Não o afirma apenas a teologia, mas também Sócrates pelo famoso convite ao *thaumázein*¹³⁶ (espanto, deslumbre). Ele demonstra-nos que essa é a atitude precedente a todo o conhecimento, a fim de que a realidade que vemos se manifeste por si própria tal e qual ela é. Este é, de longe, o primeiro combate que Gesché pretende travar na sua exposição, isto é, repensar os esquemas demasiado casuísticos que não deixam margem para contemplar o cosmos tal como ele é.

«Deveríamos, ao menos, para reequilibrar as coisas, nem que fosse por um instante, deixar de lado estes caminhos da explicação e da causalidade e tentar outros. [...] Se se começar por contemplar a criação em si mesma, pelo o que ela é, sem olhar a outro lado. Quiçá, então o mundo poderá anunciar-se por si e em si mesmo, na sua própria manifestação. E quando, seguidamente, empreendermos outros caminhos [...] estaremos mais capacitados para nos compreendermos dentro do universo e nos reencontrarmos no seu próprio encantamento»¹³⁷.

Impõe-se, portanto, a necessidade de um primeiro silêncio, para que depois possa surgir a admiração e, conseqüentemente, uma verdadeira teologia da criação. Querer, rapidamente, associar Deus a causa ou a origem «é deixar escapar o acontecimento»¹³⁸, centrando a nossa atenção na explicação. A conversão deste olhar leva a que, concludentemente, seja necessário repensar a causalidade divina. Não se trata de abolir a causalidade da doutrina da criação, mas colocá-la no seu devido tempo e espaço, pois, apesar desta ser importante no desenrolar da reflexão, o seu lugar não é o primeiro.

Deste ponto de vista, a urgência recai sobre a aprendizagem da contemplação e da escuta, de tal modo que a teologia não se torne uma ciência de «domínio, cálculo e conquista, mas de escuta, de auscultação e de aliança»¹³⁹. Uma visão excessivamente calculista da criação faz com que se absolutize a causa (universalismo), se menospreze a contingência e se enfatize uma visão, excessivamente, racionalista. Ou seja, a procura incessante de resumir Deus a uma causa primeira e originária pode ser sintoma da pueril necessidade de racionalizar toda a

¹³⁶ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 49.

¹³⁷ Gesché, 48.

¹³⁸ Gesché, 50.

¹³⁹ Gesché, 51.

criação, deixando de lado toda e qualquer possibilidade de admiração, espanto ou receção do dom que Deus quer dar por intermédio da criação. Em última instância, «a causa não tem que ser pensada, mas antes recebida»¹⁴⁰. É desta forma que chegamos ao âmago da criação, pois ela é a primeira manifestação da *kénosis* divina. A criação é, verdadeiramente, epifania de um Deus que vem ao encontro do Homem e que o busca (cf. Fl 2, 6-7), tendo a sua maior manifestação na Encarnação do *Lógos* divino.

Para além do espanto, importa cultivar a gratidão expressa, de forma muito viva, na receção do mundo e na contemplação e louvor do mesmo. Jamais se esqueça que toda a criação está ordenada para o *shabbat*, para o louvor. A criação «realiza o seu objetivo e assume o seu significado quando é vivida, de forma sempre nova, numa perspetiva de louvor»¹⁴¹. É a partir da consciência do cosmos como habitação humana e divina que se descobre e reconhece o Criador. Ele revela-se-nos através das criaturas; a criação é o primeiro lugar de revelação de Deus¹⁴².

A suspensão da conceptualização torna-se, assim, como a primeira proposta e resposta de Gesché face à excessiva antropomorfização da doutrina da criação¹⁴³. Esta atitude não afeta, apenas, a forma como se olha ou olhará o mundo, mas tem, simultaneamente, impacto na maneira como o ser humano se relaciona com Deus e com os outros. Não se encontra em jogo, exclusivamente, a visão que se possui sobre a realidade natural, mas, de igual forma, a que se tem de Deus. De facto, não se resume a uma questão ecológica ou ambientalista, mas profundamente teológica; está em jogo a conceção que se tem do próprio Deus¹⁴⁴. Impor-se-á, portanto, a necessidade de um reencantamento pelo cosmos que encaminhará a um olhar renovado sobre a realidade e sobre Deus.

2.3.2. Causalidade divina em crise

Para Gesché é notório um progressivo desencantamento da parte da teologia face ao mundo, motivo que desencadeou um certo antropocentrismo da doutrina da criação. O maior impulsionador deste desencantamento foi Kant através da sua interpretação do Iluminismo¹⁴⁵

¹⁴⁰ Gesché, *El Cosmos*, 53.

¹⁴¹ Joseph Ratzinger, *No princípio Deus criou o céu e a terra* (Cascais: Principia, 2009), 36.

¹⁴² René Latourelle, *Teologia da Revelação*, 3ª ed. (São Paulo: Edições Paulinas, 1981), 437.

¹⁴³ Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 341.

¹⁴⁴ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 63.

¹⁴⁵ Cf. Adolphe Gesché, *La Teología*, trad. Mercedes Huarte Luxán, (Salamanca: Sígueme, 2017), 48.

como «emancipação de uma minoridade que só aos homens se devia»¹⁴⁶. Acentuam-se, deste modo, a autonomia e capacidade humana de usar a plenitude do intelecto na formulação de juízos, sem que estes se encontrem reféns do «dogmatismo das instituições, que oprimem a liberdade individual»¹⁴⁷. Em virtude da mudança de paradigma, a experiência torna-se indissociável da razão. Ora, aqui se encontra o ponto de charneira para a progressiva desvalorização da metafísica, pois aquilo que não é experienciado e expresso numa lei universal resume-se a um problema insolúvel ou fictício.

No que ao campo da ciência moderna (inaugurada por Descartes e Newton¹⁴⁸) diz respeito, assistiu-se ao forte desejo de mostrar um universo uno e racional, de tal modo que Newton¹⁴⁹ busca uma lei única que exprima toda a realidade material existente. Reduz-se, por conseguinte, o universo a uma lei única e perde-se, paulatinamente, o encantamento pela surpresa que o mundo pode despertar. Com o físico inglês não nos deparamos, apenas, com um desencantamento pelo cosmos, mas com uma forte legitimação da noção de Deus-relojoeiro. Ainda que herdada de Cícero, «é a espiritualidade de Newton que lhe dá um novo prestígio»¹⁵⁰. Perante tal desencantamento, torna-se fulcral a suspensão do juízo proposta por Gesché, a fim de se reaprender a sempre primeira e necessária contemplação do mundo naquilo que ele é e se apresenta ao olhar humano.

Esta reaprendizagem, por seu turno, não se restringe ao mundo científico, mas alarga-se ao estudo teológico e no que à causalidade se refere. Trata-se de uma reaprendizagem impulsionada pelas gerações mais jovens e, ao mesmo tempo, pelos avanços científico-tecnológicos registados nas últimas décadas. A título ilustrativo, diz-nos Gesché que «a natureza, hoje, revela-se à ciência como um lugar onde, contra Newton, a lei é a exceção e o imprevisível a regra»¹⁵¹. Na verdade, o universo tem-se apresentado como uma realidade aberta, inventiva e não uma simples máquina na qual, perante um determinado efeito, se decifra a causa que o originou. Não se cinge a uma realidade acabada, mas na qual permanece um mandato inventivo e interventivo confiado ao ser humano. Perante os inúmeros fenómenos imprevisíveis e incontroláveis, há que questionar, verdadeiramente, as leis universais formuladas no conhecimento científico, a fim de refletirem o que na realidade acontece. Tal revisão necessita,

¹⁴⁶ Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 4ª, vol. 7 (Lisboa: Editorial Presença, 2000), 7. Entenda-se a minoridade como a incapacidade do ser humano se servir da totalidade do intelecto sem auxílio de uma identidade exterior a si. Portanto, no Iluminismo existe um enorme encorajamento para o uso do próprio intelecto.

¹⁴⁷ F. Soares Gomes, «Iluminismo», em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa: Verbo, 1999), 1302.

¹⁴⁸ Cf. Gesché, *La Teología*, 48.

¹⁴⁹ Cf. Gesché, 48.

¹⁵⁰ Joaquim de Sousa Teixeira, «Causalidade divina do Homem e do Universo», em *As origens do universo, da vida, do Homem* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1985), 142.

¹⁵¹ Gesché, *La Teología*, 49.

naturalmente, de uma escuta da natureza, de uma paragem para a contemplar e redescobri-la. Desvela-se, desta forma, a urgência do reencantamento.

O reencantamento proposto por Touraine¹⁵², e do qual Gesché comunga, terá implicações, como não podia deixar de ser, na própria doutrina da criação. A causalidade será o principal foco da reflexão graças à imprevisibilidade dos processos registados na natureza suprarreferidos. Desfeita a impossibilidade de reduzir o cosmos a uma máquina ou relógio pré-determinado e sublinhado o carácter inventivo do ser humano parece questionada a onipotência de Deus e o seu lugar no processo criador do cosmos. Contudo, este renovado olhar sobre o cosmos e o seu progressivo reencantamento possibilitam, isso sim, uma nova «aventura metafísica»¹⁵³, um novo questionamento sobre quem é Deus.

A primeira interrogação a surgir é sobre a total legitimidade de reduzir Deus a causa incausada. Foi abundantemente referida a capacidade inventiva e interna à estrutura do cosmos e, se assim o é, como se poderá legitimar que a realidade é fruto exclusivamente de uma causa? Este processo e capacidade inventiva questiona, necessariamente, a relação de causalidade, isto é, que para cada efeito existe uma causa. É necessário atender que Gesché não pretende eliminar, sem mais, a noção de causalidade, visto reconhecer nela um mérito inquestionável. Contudo, não desvaloriza as inúmeras críticas que hoje se levantam e afirma-o no seguinte passo:

«Se eliminar, alegremente, a noção de causa a propósito de Deus – ela tem os seus méritos, que explicitaremos, e, inclusivamente, pensaremos uma reformulação –, não é trivial prestar atenção às sérias objeções e críticas das que hoje é objeto. Estas resumem-se, essencialmente, no facto de que este conceito é estreito e corre o risco de encerrar, indevidamente, Deus num papel que não Lhe faz justiça. A reflexão conjunta de numerosos pensadores, incluindo cristãos, é aqui determinante»¹⁵⁴.

O próprio Gesché não critica a noção de causalidade, mas a visão estreita que se tem da mesma, de tal forma, que nos pode conduzir a um certo determinismo e não atender à tal

¹⁵² Cf. Gesché, *La Teología*, 50.

¹⁵³ Gesché, 50.

¹⁵⁴ Gesché, *El Cosmos*, 63–64.

imprevisibilidade e invenção próprias do cosmos¹⁵⁵. Socorre-se de diversos autores que fundamentam a sua visão, entre eles: Gabriel Marcel, Henri de Lubac e Emmanuel Levinas,

Henri de Lubac¹⁵⁶, um dos autores cristãos, critica fortemente a explicação causal do mundo, pois, vê nela a redução de Deus a uma simples função que sustém a fórmula do mundo¹⁵⁷. Há que ter bem presente que a busca de Deus não se restringe a um esforço ou necessidade explicativa da realidade. O desejo de Deus não se coaduna com uma causa – capacidade racional – mas com a própria visão de Deus. Levinas¹⁵⁸, por seu turno, defende que a causalidade nada acrescenta de solução à origem do cosmos. A causalidade coloca Deus no início de uma série de causas, esquecendo uma nuance fulcral da criação: a separação inaugural.

Todo o questionamento em torno da causalidade não se confina ao plano teológico, mas vai ganhando expressão no campo científico. A causalidade encontra-se em crise nos dois campos, constituindo um claro alerta, no entender de Gesché¹⁵⁹, de que a reflexão teológica não deve desvalorizar. Não se resume a uma submissão às alterações e questionamentos científicos, mas, na verdade, é importante não desconsiderar as demais advertências científicas. «Não se tratam de provas, mas sim de sinais»¹⁶⁰.

2.3.3. Novo olhar sobre a causalidade

O novo olhar proposto por Gesché não coloca de parte toda a tradição teológica, pois o mesmo reconhece o mérito que tem a noção de causalidade, apesar de esta, por vezes, reduzir a ideia de criação como dádiva divina e não abarcar o mandato inventivo¹⁶¹. Sabemos como a linguagem humana tem as suas limitações quando pretende falar do mistério divino. Explicar o infinito com linguagem finita será um dos maiores desejos e, simultaneamente, dificuldades com as quais o ser humano se deparará. A arbitrariedade e a subjetividade serão sempre condicionadoras de uma reflexão imparcial, isto é, poder-se-á cair no risco de elaborar uma imagem de Deus que apenas vá mais ao encontro às expectativas pessoais¹⁶². Apesar disso, é

¹⁵⁵ J. Étienne, «Adolphe Gesché. *Dieu pour penser. IV. Le cosmos.*», recensão de *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, por Adolphe Gesché, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LXXI, nº 1, 1995, 255.

¹⁵⁶ Cf. Henri De Lubac, *Sur les Chemins de Dieu* (França: Éditions Mouton, 1956), 168–70.

¹⁵⁷ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 64.

¹⁵⁸ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito - Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1977), 138.

¹⁵⁹ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 67.

¹⁶⁰ Gesché, 67.

¹⁶¹ Cf. Gesché, 68.

¹⁶² Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 101–2.

importante não cair numa atitude de resignação que potencie a estagnação da teologia e da sua reflexão.

A causalidade divina, por conseguinte, representa um esforço humano de compreensão da origem do universo e, como tal, com as suas limitações. Gesché pretende ir mais longe do que a formulação clássica de causalidade e formula a seguinte:

«Esta tese teológica formular-se-ia da seguinte maneira: *Deus, como Causa, faz que as coisas se façam como elas se fazem*»¹⁶³.

Subdividindo esta afirmação em quatro tópicos, observam-se, como o faz Gesché na sua obra, as suas consequências.

Uma dupla e imediata consequência da nova formulação é a de que a criação não se trata de uma fabricação fixa, pelo que, as criaturas não têm, em si, a razão da sua existência. Com esta nova formulação, Gesché não esquece a diferença ontológica entre Criador e criatura e, muito menos, de que as criaturas são fruto de um desejo do Criador.

Num segundo momento, declara uma autonomia interna na criação, não esquecendo todos os processos de autorregulação e invenção inerentes à natureza. De facto, Deus permanece como origem, mas isso não anula, em nada, a autonomia interna da criação. Criar é mais que um simples determinismo ou fixismo. «Criar é fazer que o outro seja por si mesmo»¹⁶⁴e esse processo desenrola-se no mistério de uma mediação, isto é, a criatura vai-se fazendo consoante a sua natureza e no contacto com o que a envolve. Verdadeiramente, não se trata de um fixismo, mas de um processo dinâmico que necessita de mediação, a fim de que a criatura se desenvolva e se aperfeiçoe. Jamais se esqueça que toda e qualquer criatura é perfeitável. Deus não cria por determinismo, mas cria através de uma mediação. Esta mediação é necessária e esquecê-la é esquecer a diferença e o salto ontológico existente entre o Criador e as criaturas.

Num terceiro momento, Gesché defende que a causalidade apresentada não reduz Deus a causa, mas apresenta-O como o lugar da causa¹⁶⁵. Isto é, em Deus – e atenda-se, particularmente, à preposição ‘em’ – está a origem de todo o cosmos, de toda a realidade, razão pela qual não podemos identificar Deus como causa, mas como lugar onde se encontra a causa,

¹⁶³ Gesché, *El Cosmos*, 68.

¹⁶⁴ Gesché, 68.

¹⁶⁵ Cf. Gesché, 69.

a sucessão e o surgimento de toda a realidade. Deus Criador ganha, portanto, uma dimensão local mais do que a causal apresentada até então. Gesché afirma isto no seguinte excerto:

«Assim Deus supera, finalmente, a noção de causa, visto que n'Ele se encontra a causa e, especialmente, a noção de causa fabricante. É Ele que faz que as coisas se façam como elas se fazem (e nisto é Causa), mas, em sentido estrito, não as faz, não as fabrica. Ele não as causa, cria-as. [...] Dizer que a causa está *em Deus*, é respeitar, verdadeiramente, a noção de Criador. Pois, sem identificar pura e simplesmente Deus com a noção de causalidade, noção muito estreita e funcional, preserva-se o que esta noção tem de bom, libertando-a da estreiteza com a qual podia comprometer a ideia de criação»¹⁶⁶.

Deus não deixa de ser causa, embora essa causalidade ganhe um outro sentido mais amplo e não estrito. Isto é, a origem de toda a realidade material encontra-se em Deus e é a partir d'Ele que tudo surge no cosmos. Ele é, efetivamente, o absoluto no qual reside a razão de ser dos demais seres. Tudo provém de Deus, premissa básica de toda a doutrina da criação.

Chega-se, assim, à quarta e última consequência da formulação de Gesché. Dissolvida a correspondência integral de Deus com a causa, permite-se a identificação e o respeito das demais causas autónomas que estão presentes no cosmos e que permitem a sua conservação. Deus não desejou um cosmos ditado ou determinado pela sua palavra, mas antes que tivesse, em si mesmo, a possibilidade do devir e da mudança. No fundo, permitiu ao cosmos uma liberdade inventiva, a fim de se moldar e adaptar às diversas circunstâncias de cada época. Vislumbramos, portanto, a possibilidade de se reconciliarem a reflexão cristã da criação com as inúmeras observações e descobertas científicas da realidade. A realidade não se encontra acabada, mas é querida e desejada por Deus. Há que não esquecer que a teologia cristã da criação não se coaduna com uma qualquer visão criacionista e fixista da realidade, pois atende ao seu devir próprio e interno. «Deus fez aquilo que permite que exista esta criação, este cosmos que observamos dinâmico e inventivo»¹⁶⁷.

Esta nova formulação apresentada por Gesché leva o ser humano a reconhecer que o primeiro lugar de revelação de Deus é a própria criação. É nela que Deus, primeiramente, se revela ao ser humano e é dela que deve partir toda a reflexão sobre Deus, a fim de não se enviesar e apresentar uma imagem de Deus que é feita, exclusivamente, à medida do ser

¹⁶⁶ Gesché, *El Cosmos*, 70.

¹⁶⁷ Gesché, 72.

humano e das suas necessidades. Com isto, Gesché mostra que a criação vai muito para além do simples criar coisas, pois trata-se de um «provocar no ser uma novidade, um processo inventivo e criador, distinto de Deus, mas na sua dependência»¹⁶⁸.

Sucintamente, Gesché pretende afirmar que «Deus cria a causalidade, mas não é a causalidade, porque a supera»¹⁶⁹. Deus não se reduz a uma causa, embora seja a origem e o sentido de toda a realidade criada. Todo o processo moderno do positivismo científico levou a que se perdesse o encantamento natural do ser humano e crescesse, paulatinamente, uma certa apatia face ao mundo e àquilo que ele oferece ao Homem. Esta apatia é incompatível com o mandato dado por Deus ao ser humano, pois Deus criou, mas deu ao ser humano a missão de nomear o criado. Para o fazer é necessário estar atento ao mundo e nomear o que é fruto deste processo inventivo, de modo que Deus crie o ser e o ser humano crie a existência¹⁷⁰.

2.4. COSMOS, MORADA DO *LÓGOS*

2.4.1. O *Lógos* Criador

Recordada a importância do ser humano se deixar impressionar pela realidade material, a atenção volta-se, neste momento, para o cosmos como morada do *Lógos* divino. Ao contemplar a realidade e o ser humano, descobre-se a existência de uma ordem, de uma harmonia, entre as diversas criaturas. É essa harmonia de realidades tão complexas que surpreende o ser humano e o faz questionar sobre a origem de tudo o que observa.

Lendo o relato da criação de Gn 1, 1-31, repara-se que há uma palavra divina que irrompe o silêncio e cria. É o *Lógos* divino que se faz presente e com ele torna presente as criaturas queridas e desejadas pelo próprio Deus. Esta palavra¹⁷¹ é a epifania de uma vontade divina; é o reflexo daquilo em que o cristianismo crê, que todas as criaturas existem enquanto desejadas por Deus, sendo as mesmas reveladoras desse Deus Criador. Ou seja, «uma vez que

¹⁶⁸ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 103.

¹⁶⁹ Gesché, *El Cosmos*, 72.

¹⁷⁰ Gesché, 78.

¹⁷¹ Nos escritos veterotestamentários, e não só, a palavra vai para além da expressão de uma simples e abstrata ideia. Esta expressa uma intencionalidade do sujeito que a profere, carregando, em si, um conteúdo noético que brota do coração do referido sujeito. Ora, trata-se, efetivamente, da expressão de uma intenção, desejo ou vontade que se tornará tão mais eficaz, quanto mais potente for a vontade que a desencadeou (cf. Latourelle, *Teologia da Revelação*, 26).

a criação é o que foi dito por Deus, ela é também revelação. Os seres são um eco da palavra daquele que os nomeou, manifestam sua presença, sua majestade, sua sabedoria»¹⁷².

A centralidade e primazia do *Lógos* divino é igualmente relatada no prólogo de S. João (cf. Jo 1, 1-18), quando o evangelista declara o carácter eterno desta palavra, como eterno é o sujeito que a pronuncia. Esta estreita relação entre palavra (*lógos*) e origem (*arché*) não é original de S. João, mas uma possível herança de Platão, quando o próprio afirma que na origem está um deus que habita no ser humano e que salva toda a realidade material¹⁷³. Nesta noção platónica, bem como na joanina, apresentam-se ideias importantes para Gesché, a saber, a de Deus como princípio, como habitante entre o género humano e como salvação. Estas ideias são, por enquanto, apenas mencionadas neste passo, sendo que mais adiante serão exploradas, evidenciando o elo que as une.

Posto isto, volta a ser importante centrar no que o ser humano é capaz de contemplar e naquilo que o mesmo é chamado a evidenciar: a sua responsabilidade. Na verdade, o ser humano é chamado a ser responsável por esta casa que lhe foi confiada. Não se trata de um cuidado vazio de sentido ou plasmado, apenas, com uma roupagem ambientalista, mas teológica. Esta preservação de que fala Gesché não se resume, por exemplo, à reciclagem, mas à razão de a fazer. O cuidado que cada um é chamado a ter para com a Terra está intimamente ligado à compreensão do cosmos como morada do *Lógos* divino. Esta noção trata-se de uma herança da Igreja Oriental que se mantém bastante atual, pois contemplar o cosmos como *oîkos toû lógou Theoû* (morada do Verbo divino) ajuda o ser humano a conceber e perceber a realidade cósmica como fruto do desejo de Deus, como obra divina. Por isso, o cuidado que o cristão é chamado a nutrir pelo cosmos não se resume a um cuidado ambientalista, mas de real preservação da morada de Deus que é, igualmente, a nossa morada. Não se trata de cair num panteísmo que afirma que tudo é Deus, mas antes que em tudo existe o selo divino, que deve ser preservado.

Todavia, a constatação desta verdade implica uma contemplação franca, um processo que nos ajude a perceber que a realidade é morada de Deus. Assim, Gesché destaca algumas razões que permitirão a qualquer ser humano compreender como a Terra é obra e morada do próprio Deus.

Há que não esquecer o carácter eterno do *Lógos* divino¹⁷⁴, como eterno é o próprio Deus que o pronuncia. Assim, sendo Deus eterno, eterna é a sua palavra, a sua sabedoria e a sua

¹⁷² Latourelle, *Teologia da Revelação*, 27.

¹⁷³ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 90.

¹⁷⁴ Gesché, 83.

vontade de amar e desejar esta Terra habitada (cf. Prov 8, 23). Foi esta sabedoria, existente antes de toda e qualquer realidade material, que desencadeou e originou a Terra hoje conhecida. Esta identificação da Terra com o *Lógos* não se trata de uma simples abstração, mas manifesta-se, concretamente, no mistério da criação e da encarnação. Tratam-se de acontecimentos concretos em que Deus pisou a Terra e se tornou, de forma mais tangível, presente no meio da humanidade. No entanto, a eternidade do *Lógos* suprarreferida levará a crer que a Terra, não o sendo ainda em ato, já era, em potência, morada do *Lógos*. Ora, a criação tem a sua origem em Deus e a sua manifestação mais concreta através da palavra dita por Ele: « façamos ». Esta palavra irrompe o silêncio próprio da inexistência e realiza algo que é querido e desejado pelo sujeito que fala. Esta palavra não se coaduna com uma imanência, mas demonstra uma relação encetada entre Deus e a criatura, demonstra a existência da alteridade. Não se trata de uma relação resultante de um puro fatalismo, mas de uma relação transcendente, na qual a criatura reconhece o seu Criador e se reconhece, a si, como criatura singular. Efetivamente, cada criatura é única e irrepetível, pelo que, a relação transcendente que cada uma estabelece com o seu Criador será, igualmente, singular. Reflete-se, aqui, não uma imanência, mas uma relação de habitação¹⁷⁵ que permite a unidade própria da criação, através da mesma origem, salvaguardando a diferenciação própria do existir. O *Lógos* divino está na base de toda a existência e é ele que permite iluminar o horizonte de toda a sua obra, o fim último de toda a realidade.

Neste sentido, afirma Gesché que « a Terra é [...] habitação do *Lógos* em ordem à criação »¹⁷⁶, tratando-se este *Lógos* do modelo exemplar¹⁷⁷ de toda a realidade criada. Foi por seu intermédio que toda a realidade foi criada e é por meio desta que o Criador manifesta o seu anseio em criar. Não se trata de declarar um determinismo divino, mas a manifestação de um cosmos criado segundo uma inteligibilidade. Existe uma razão que dá à criação o sentido da sua existência e os fundamentos desta afirmação poder-se-ão vislumbrar no mistério da Encarnação. Ora, é através do diálogo entre o anjo Gabriel e Maria que a Encarnação do Verbo divino ocorre. É por meio de palavras que a Palavra se faz carne e se torna participante desta dimensão corpórea e material no seio da Virgem Maria. A par destas duas razões, aquela de pendor protológico e esta de pendor cristológico, apercebemo-nos da existência de uma terceira mais escatológica. A parusia, tão amplamente exposta nos escritos paulinos, trata-se da última vinda de Cristo que se realizará nesta Terra (cf. At 1, 11), na Terra em que Ele outrora vivera. O ser humano, por seu turno, há que se configurar cada vez mais com o próprio Deus, isto é,

¹⁷⁵ Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 297.

¹⁷⁶ Gesché, *El Cosmos*, 83.

¹⁷⁷ Gesché, 83.

assemelhar-se com o Criador. Deste modo, «a Terra é, até ao fim, lugar de Deus, morada onde atua o *Lógos*»¹⁷⁸.

Assim, antevê-se uma consequência elementar que é a dimensão teologal do cosmos, pois se este é habitado pelo *Lógos* divino ele contém, deste modo, uma dimensão teológica e encaminha o ser humano para Deus.

2.4.2. A dimensão teológica do cosmos

Esta dimensão teológica da Terra faz-se presente, desde logo, por se tratar de uma Terra habitada pelo próprio Deus através do mistério da criação e da encarnação, como supradito. A sua presença no cosmos é importante para a humanidade, para que esta se compreenda enquanto tal e compreenda a Terra que habita, dando um novo sentido à teologia. Se é verdade para a teologia, muito mais o é para a antropologia, pois «pensar no Homem implica pensar um cosmos como lugar indispensável para que possa construir-se e compreender-se»¹⁷⁹.

Observa-se como este cosmos se trata de uma realidade habitada pelo Verbo, tendo a sua mais excelsa epifania na Encarnação d'Este, em Jesus Cristo. No entanto, mais do que uma ação passada e datada, Gesché afirma que esta encarnação se trata de uma realidade contínua e atuante. Herdando um pensamento de São Bernardo de Claraval¹⁸⁰, Gesché consente que a encarnação do Verbo não se resume a um acontecimento passado e datado no tempo, ainda que também o seja, mas é sobretudo uma ação permanente e contínua. A substituição do pretérito perfeito pelo gerúndio testemunha esta contínua e continuada ação do Verbo divino no mundo. Ao demonstrar a sua contínua ação na realidade, evidencia, igualmente, a eternidade do referido *Lógos*. Antes de toda e qualquer realidade material, o *Lógos* divino já existia na eternidade, assim como na sua relação com a realidade humana e terrena. Na verdade, a eternidade do *Lógos* não significa que este seja uma realidade estranha ao ser humano e às demais criaturas, visto estar profundamente radicado na existência e na identidade de cada criatura como obra e manifestação de Deus. O ser humano ambiciona o Céu e a eternidade da qual foi criado e na qual realiza a sua identidade como filho adotivo de Deus. O cosmos surge, basicamente, como lugar de deleite de Deus, fruto do seu desejo e não como obra de uma mera necessidade divina ou obra do acaso. Há, realmente, um laço eterno e contínuo entre a Terra e Deus.

¹⁷⁸ Gesché, *El Cosmos*, 84.

¹⁷⁹ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 104.

¹⁸⁰ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 87.

O facto de ser a Palavra divina a presidir à origem da realidade material faz com entendamos a realidade como uma «relação de habitação»¹⁸¹ e não como uma qualquer imanência. O *Lógos* de Deus presidiu e preside à criação e nele vimos expressa a vontade e o desejo divinos em criar e fazer desta Terra a sua habitação. A Terra não se trata, simplesmente, de uma realidade que o ser humano deve dominar, mas é, primeiramente, habitação de Deus na qual este se faz presente. Neste mundo inscreve-se, portanto, uma relação de transcendência entre Deus e as criaturas, relação em que presidem a liberdade e a autonomia das criaturas face ao criador sumamente bom, como o explica Gesché no seguinte passo:

«A relação de transcendência, pelo contrário, indica um Deus que é *Lógos*, isto é, inteligência e sujeito, significando, de antemão, que a nossa Terra, quando for criada, será um reino de liberdade e de autonomia, não de presença obsessiva, o que sucederia se Deus fosse a *psyché* imanente do mundo. [...] Isto quer dizer que a relação do Homem com a natureza será, deverá e poderá ser uma relação “inteligente” e responsável, não a de um ser submisso a leis e a ditados de um divino imanente a quem respeitamos com temor»¹⁸².

A presença de Deus no cosmos não se trata de uma qualquer realidade difusa, mas a de um *Lógos*, a de um sujeito com o qual o ser humano se pode relacionar através do diálogo. Este realizar-se-á na Terra que devemos considerar como «Terra de encontro, de diálogo e de intercâmbio»¹⁸³. A Terra é morada de sujeitos que se relacionam e que o realizam, enquanto seres separados e únicos. A criatura trata-se de um ser “a-teu”, na medida em que é uma realidade separada e distinta do seu Criador. Este ateísmo não significa uma negação de Deus, mas é a afirmação da singularidade de Deus e das criaturas¹⁸⁴, motivo pelo qual se pode afirmar a relação entre ambos. Diante de um ‘eu’ apresenta-se um ‘tu’ e, portanto, dá-se um encontro de alteridades. De igual modo, pode-se concluir que as outras criaturas, enquanto ‘tu’, também são manifestação de Deus para o ‘eu’ e a relação com elas é indispensável para este conhecimento. «Não pode haver nenhum “conhecimento” de Deus, separado da relação com os homens. O outro é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus»¹⁸⁵.

¹⁸¹ Gesché, *El Cosmos*, 88.

¹⁸² Gesché, 88.

¹⁸³ Gesché, 89.

¹⁸⁴ Cf. Gesché, 89.

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Totalidade e Infinito* (Viseu: Edições 70, 1988), 65.

Deste modo, Deus é sujeito-*lógos* e afirmá-lo é expressar a real certeza de que n'Ele radica a esperança e a possibilidade da salvação humana. Não se restringe a um esforço humano em conceptualizar ou reduzir a realidade à racionalidade, mas afirmar que Deus está e é o princípio e o fim, o criador e o salvador de toda a humanidade. Portanto, é bom que o Deus sujeito-*lógos* seja o Deus da humanidade, visto não se tratar, simplesmente, de uma identidade celestial ou infernal, mas de alguém que desceu à Terra e assumiu a condição humana em Jesus. Deus ao encarnar mostra que esta Terra é desejada e querida por Ele. Deus encarna nesta Terra, faz dela a morada de toda a humanidade e oferece-lhe o mandato para dela cuidar.

Este mandato de cuidado e preservação une-se, assim, ao carácter inventivo¹⁸⁶ patente na realidade, pois o ser humano cuida do que lhe é confiado através dessa permanente invenção e adaptação às diferentes mudanças. Por outras palavras, realça-se, aqui, a real identificação do ser humano como cocriador. A Terra pode ser boa, como o testemunha Deus no relato dos Génesis (cf. Gn 1, 10), mas também se pode tornar terrível¹⁸⁷, caso o ser humano não seja fiel ao compromisso feito com Deus: o da preservação da Terra. É nesta Terra que o ser humano pode «encontrar o cumprimento do seu *zōon logikón*»¹⁸⁸; é nela que este descobre e compreende o seu verdadeiro destino e a razão da sua existência. A Terra não consiste numa realidade alógica, pelo que a principal tarefa do ser humano será a de perscrutar a lógica que governa toda a realidade, incluindo ele próprio, sem que essa procura coloque em causa a integridade do cosmos. O cosmos trata-se de uma realidade 'falada' na qual a Palavra de Deus preside, a fim de não se tratar de uma realidade informe, alógica e muda por ter perdido o seu destino.

Gesché foca a sua atenção no *Lógos* e de como ele deve enformar e transformar o modo como o ser humano contempla a realidade envolvente. Por vezes, poder-se-á ter uma visão redutora da realidade, pois resumimo-la às plantas, aos animais ou à materialidade. Neste esforço de cuidar e preservar a Terra como casa comum, Gesché declara que se deve superar o material e o moral, para se estender a uma responsabilidade «intelectual, espiritual, filosófica,

¹⁸⁶ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teológica de Adolphe Gesché*, 104–6. Recorde-se que o mundo não se trata, na perspectiva cristã, de uma realidade estática, mas de uma estrutura com diversos processos que o fazem se adaptar às inúmeras contingências dos diferentes tempos. O mundo, apesar de se manter fiel ao primeiro princípio pronunciado por Deus, contém em si uma dinâmica própria que o faz originar processos novos e inovadores face aos anteriores. «Deus não cria um mundo 'ditado', mas um mundo de génese» (Rodrigues, 105).

¹⁸⁷ Gesché, *El Cosmos*, 93.

¹⁸⁸ Gesché, 93. Esta noção de *zōon logikón* não é original de Gesché, mas herdada do pensamento aristotélico. Aristóteles é, na verdade, o primeiro pensador ocidental a promover uma clara separação entre o ser humano (*zōon logikón*) e as restantes criaturas, realçando a singularidade do género humano. O filósofo repara que o ser humano habita no mundo natural juntamente com os demais seres vivos, mas a sua capacidade de dialogar (recurso ao *lógos*) fá-lo único. O ser humano é o *zōon logikón*, pois é dotado de *lógos*. Alguns pensadores seguiram-no nesta distinção, nomeadamente, René Descartes ao estabelecer a diferenciação entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Todavia, o professor de Lovaina vai para além da referida definição aristotélica, a fim de entender o ser humano como «vidente à imagem do *Lógos*» (Gesché, 92). A realização do ser humano, enquanto *zōon logikón*, supera a simples capacidade de dialogar para se referir à necessária semelhança com Deus (*Lógos*) a que é chamado.

teológica e litúrgica»¹⁸⁹. Embora o cuidado possa assumir uma notoriedade mais visual ao nível material, através do cuidado da natureza, ele deve ser acompanhado pela reflexão teológica e filosófica, para edificar uma habitação mais harmoniosa. O ser humano é chamado a ser um autêntico ecónomo que analisa todos os pontos de vista e elabora a sua análise atendendo a todas as nuances.

Destarte, conclui-se que existe uma presença teologal inscrita no cosmos e percebe-se quão grande é a missão de a conservar viva no mundo hodierno. O cosmos trata-se de uma realidade falada e, apesar dos inúmeros ruídos que se possam destacar, torna-se importante assumir uma atitude dialogal com Deus e com a realidade que se apresenta. Conservar vivo este *Lógos* divino não se trata de uma passividade, mas uma atividade de todos e de cada um. A conservação do cosmos, no que de mais material se pode referir, surge como consequência da consciência de que o mundo apresenta uma dimensão teologal.

2.4.3. Um novo movimento

Neste processo de redescoberta do cosmos, Gesché propõe um novo movimento na diagonal. Ao longo da reflexão teológica, facilmente se poderá cair num movimento vertical, no qual o elemento forte da equação é Deus, ou num movimento horizontal, que tem o ser humano como tónica.

Ora, Gesché propõe um movimento diagonal que coloque em diálogo os dois movimentos mencionados. Gesché propõe um movimento diagonal que coloque em diálogo Deus e o ser humano de forma a tornar o mundo mais teológico, tornando-o lugar de Deus e do Homem¹⁹⁰. Por outras palavras, todo o cristão é interpelado a exercer a diaconia da Palavra, isto é, escutar e contemplar este *Lógos*, a fim de o anunciar ao mundo e, conseqüentemente, fazê-lo descobrir no cosmos a marca do Criador. Fazê-lo compreender que não se habita num qualquer descampado, mas numa Terra habitada e cultivada por Deus. Concretiza-se, assim, o mandato divino confiado a todo o cristão: «salvaguardar a Terra, é dizer, exatamente, guardar o que está salvo. A Deus corresponde salvar, ao Homem guardar»¹⁹¹. É nesta guarida que se concretiza a missão do cristão e a plena concretização da diaconia da Palavra de Deus (*Lógos*). Na realidade, a missão de guarda não se trata de uma mera passividade, mas atividade humana, pois guardar esta Terra permite que ela seja e continue a ser lugar de presença e de encontro com Deus. Ao

¹⁸⁹ Gesché, *El Cosmos*, 94.

¹⁹⁰ Cf. Gesché, 95–96.

¹⁹¹ Gesché, 97.

ser humano compete conservar a criação e a salvação operada por Deus no Seu Filho, Jesus, até à segunda vinda de Cristo. «Como cristãos e crentes, temos aqui um papel próprio. Se não o realizarmos, não o realizará ninguém»¹⁹².

Trata-se não só de um novo movimento teológico, mas também de um novo imperativo que deve interpelar todos os cristãos no cuidado da casa comum, como alertou o Papa Francisco na recente carta encíclica, *Laudato Si* (cf. LS 14).

2.4.4. A preservação do cosmos como consequência

A temática de preservação e conservação do cosmos, hoje, encontra-se propensa a leituras mais extremistas e ambientalistas que desprezam a real necessidade de o ser humano se encontrar no mundo e se servir do que este lhe oferece. Uma equilibrada e responsável preservação não aniquila a satisfação das necessidades humanas, mas permite que, satisfazendo-as, o ser humano contemple o cosmos como oferta. Uma gestão dos recursos naturais equilibrada e cristãmente inspirada passará pela verdadeira fraternidade a que Deus convida todo o género humano.

A preservação enunciada por Gesché não se confunde com um puro ambientalismo, mas pretende apontar um outro vetor importante quando se aborda a problemática cosmológica: a verdadeira compreensão do mundo como *oîkos tou lôgou Theou*. Efetivamente, qualquer olhar sobre a Terra deve partir da plena certeza de que esta se trata de uma realidade oferecida por Deus, na qual Ele se fez presente por intermédio do Seu *Lôgos*. Na perspetiva de Gesché, algumas das maiores perdas, no que se refere ao olhar sobre o mundo e sobre o ser humano, foram a de destino e a de Deus. Salvar o ser humano do esbatimento destas duas dimensões faz com que, em última instância, se salve o ser humano de existir só¹⁹³. Salve-se, pois não é conveniente que o Homem esteja só (cf. Gn 2, 18).

Como supradito, a questão de destino na vida humana foi-se esbatendo e perdeu a sua centralidade num mundo que foi centrando o seu olhar na humanidade, desvinculando-a, progressivamente, da dimensão metafísica. Esta crescente autonomização da humanidade face à divindade proporcionou condições para o surgimento de um ambientalismo centrado no ser humano e não em Deus como origem e sujeito primeiro de toda a realidade existente. Ainda que não se trate de um processo de causa-efeito, pois a autonomização das realidades terrenas

¹⁹² Gesché, *El Cosmos*, 97.

¹⁹³ Gesché, 109.

não é causa direta do ambientalismo, esta poderá ter criado as condições profícuas para tal acontecer. Ora, tornando-se Deus um elemento acessório na questão da criação, a designação do mundo como habitação do *Lógos* divino torna-se uma realidade distante e incompreensível para a humanidade contemporânea. Face a esta incompreensão descortinam-se algumas consequências: a realidade deixa de ser considerada como obra divina, Deus deixa de ser designado como sujeito primeiro da criação e, conseqüentemente, a questão de destino é afastada. Afirma Gesché que «um mundo ‘sem Deus’ é *ipso facto* um mundo onde a questão do destino humano se perde ou se esquece»¹⁹⁴.

Mas onde se encontra inscrito este destino, este sentido teleológico do Homem? Para Gesché, é evidente que se descobre na realidade material, visto que esta «se encontra habitada e configurada pelo *Lógos* da eternidade»¹⁹⁵. A preservação do cosmos, assim, relaciona-se intimamente com a busca do destino teologal do ser humano, visto que este não foi criado, apenas, para esta vida terrena. Preservar passa, portanto, pelo cuidado da marca do Criador inscrita na realidade e que despoleta no ser humano a descoberta do seu destino e o pleno sentido da sua vida neste mundo.

De facto, a preservação a que apela Gesché visa moldar o olhar humano sobre a Terra que, muitas vezes, é vista como realidade passageira e dominável pela humanidade, a fim de satisfazer as suas necessidades. Um renovado olhar sobre a cosmologia terá de partir, inevitavelmente, de uma conceção do mundo como habitação de Deus, destino último de toda a criação. A Terra, em última instância, deve ser contemplada «como uma terra de destino teologal, como uma obra de salvação divina, como uma promessa de eternidade»¹⁹⁶. É urgente, portanto, uma purificação a este nível para que a real preservação possa ocorrer de forma plena e mais responsável.

Para se efetivar esta conversão, Gesché alerta para três dimensões que carecem de preservação a nível estrutural, a saber, a criatividade, a capacidade e o destino.

Sobre a primeira dimensão, jamais poderemos esquecer que a Terra foi feita por Deus, formada e habitada pelo seu *Lógos*, conferindo-lhe um carácter inventivo de forma permanente. Com efeito, esta Terra não se define como uma Terra morta e simples suporte da existência humana, mas viva por intermédio do *Lógos* que lhe deu origem e nela habita. Este *Lógos* não se resume a sabedoria, mas é, ao mesmo tempo, vida que se expressa pela capacidade transfiguradora da materialidade. Preservar as estruturas de criatividade é, deste modo, «salvar

¹⁹⁴ Gesché, *El Cosmos*, 106.

¹⁹⁵ Gesché, 109.

¹⁹⁶ Gesché, 111.

uma “racionalidade” criadora e vivente»¹⁹⁷. Para o cristão permanecerá este desafio de preservação que Gesché enuncia do seguinte modo: «para o cristão, preservar a Terra significa não matar o desejo criador e não tanto o de manter um belo ordenamento do mundo. Existe para nós, no coração dos cosmos, um *vótum* [desejo] mais amplo»¹⁹⁸.

Num segundo aspeto, evidencia-se a necessidade de cuidar das estruturas de capacidade, isto é, de cuidar da Terra enquanto lugar teológico no qual Deus realiza as suas promessas. Não só cuidar da Terra, enquanto mediação das epifanias divinas, mas preparar o próprio ser humano, a fim deste acolher o próprio Deus (*capax Dei*) e a eternidade que lhe quer oferecer. Deste modo, inscreve-se no mundo a eternidade e torna-se presente no coração humano o desejo da mesma. A preservação das estruturas de capacidade prende-se com o cuidado pela natureza que é o substrato da graça divina; graça que pressupõe a natureza. Ora, não se resume a uma valorização ou desprezo da natureza, mas a dar à natureza a sua devida centralidade no que concerne ao suporte e ao terreno em que a graça divina atua. Acentuar a valorização ou desprezo da natureza é potenciar um dualismo contrário ao que o cristianismo professa.

A responsabilidade e a consciência humanas, neste sentido, devem amadurecer e fazer com que o ser humano se torne, progressivamente, mais cocriador e guardador do mundo que Deus lhe confia. Essa atitude de preservação e cuidado responsável transparece pela «capacidade de guardar um mundo que tenha estrutura de eternidade»¹⁹⁹. Não se trata de espiritualizar ou divinizar a matéria – à boa maneira panteísta –, mas contemplá-la enquanto habitação divina em permanente processo transfigurador até realizar o seu sentido teleológico. Este processo não se resume a uma necessidade purificadora. Não obstante, testemunha-nos a vitalidade da natureza, pois o *Lógos* que nela habita encontra-se em permanente processo de *Verbum incardandum* para *Verbum incarnatum*²⁰⁰. Trata-se, na realidade, de uma criação para a vida e não para a morte.

Em terceiro lugar, deparamo-nos com a necessária preservação das estruturas de destino, pois a Terra não se resume a um feito ou capricho divino, mas encaminha-nos rumo a um destino específico. Deparamo-nos, portanto, com a visão soteriológica da cosmologia. O mundo, enquanto morada do *Lógos*, é o local em que o ser humano completa e aperfeiçoa a sua antropologia de forma a torná-la mais teológica. Desvirtuar este sentido e esta finalidade do

¹⁹⁷ Gesché, *El Cosmos*, 101.

¹⁹⁸ Gesché, 101.

¹⁹⁹ Gesché, 102.

²⁰⁰ Cf. Gesché, 104.

cosmos torna a preservação da realidade uma simples preocupação ambiental e não teológica, teleológica ou, no pleno sentido da palavra, ecológica. Destarte, Gesché afirma:

«Ora bem, a força de não ver nesta Terra mais que o lugar de uma salvaguarda ecológica ou, inclusive, moral, prejudica esta antropologia teologal, pois se destitui do *Lógos*. Com efeito, assim como se acaba reduzindo a criação à antropologia, a antropologia à moral e a moral às tradições, permite-se a redução de Deus (no melhor dos casos) a uma figura simbólica de uma Terra, no fundo, sem Deus»²⁰¹.

Um mundo sem Deus é um mundo sem sentido e sem destino. Como Gesché alertara anteriormente, resumir Deus a uma causa desfigura o papel que este assume na finalidade do ser humano e do restante cosmos criado. Deus não é, somente, a causa incausada de toda a materialidade, mas enquanto sujeito operante da criação é, igualmente, o seu destino último. Neste sentido, compreenderemos o que S. Paulo pretende afirmar quando escreve: «a fim de que Deus seja tudo em todos» (1Cor 15, 28). Fruto da crescente secularização começada na Idade Moderna, as dimensões de criação e de destino foram sendo desvalorizadas e reduzidas à simples nomenclatura de causalidade e finalidade, respetivamente, esquecendo a dimensão pessoal intradivina e a relacional de Deus para com as suas criaturas, nomeadamente o ser humano. Com o crescente cientificismo e com a afirmação da morte de Deus, por parte dos mestres da suspeita, o mundo passou a ser concebido sem a presença e intervenção divina. Ora, um mundo sem Deus é um mundo em que a questão de destino teologal se perde e, concludentemente, o cosmos é reduzido à sua materialidade, utilidade e domínio²⁰².

No entender de Gesché, a cosmologia deve ser entendida do seguinte modo: o ser humano tem um destino e um sentido que é compreendido no cosmos. Deste modo, a preservação deste último torna-se urgente, na medida em que auxilia o ser humano a perceber a sua finalidade e descobrir na Terra a marca do *Lógos* divino que tudo originou. O silenciamento deste *Lógos*, desta Palavra, no entender do teólogo, fez com que no mundo, paulatinamente, se fosse desenvolvendo uma disposição ateia, incapaz de contemplar a realidade criada como obra deseja por Deus. A humanidade foi, assim, mergulhando no contínuo esquecimento de Deus, de modo que se circunscreveu, apenas, à dimensão terrena. Recorde-se que a humanidade não foi feita só para a vida terreal. A Terra e toda a cosmologia não é um simples adorno à condição humana, mas trata-se, realmente, da forma como Deus se

²⁰¹ Gesché, *El Cosmos*, 106.

²⁰² Cf. Gesché, 106.

comunica ao ser humano e através da qual este descobre o seu destino último. Todo o género humano tem uma finalidade: a salvação oferecida por Deus em Jesus.

2.4.5. Há, portanto, um segredo oculto no cosmos?

Para Gesché é claro que existe um segredo oculto no cosmos e este é o da salvação, ou seja, existe uma forte relação entre a criação e a salvação, entre o discurso protológico e o soteriológico. O Homem, enquanto beneficiário da graça divina, é salvo por Deus e só Deus é que o pode salvar, assim como só Ele o pode criar. Esta evidência soteriológica, no entanto, não promove uma desresponsabilização do Homem face ao mundo e aos outros. «Somos responsáveis da nossa salvação, ainda que não nos salvemos, inteiramente, por nós mesmos; isto não teria sentido. É Deus quem salva»²⁰³.

A salvação humana, por seu turno, faz-se através de mediações concretas e tangíveis. É Deus quem salva o género humano, mas fá-lo através de mediações, entre as quais encontramos o próprio cosmos. Ele é a maior e mais excelente mediação²⁰⁴. Recorde-se os sacramentos²⁰⁵ e como estes são instituídos com recurso a elementos naturais (vinho, azeite, água), enquanto mediações, a fim de ganharem uma nova significação por intermédio das palavras pronunciadas pelo ministro, também ele mediação e instrumento de Deus. De verdade, «a salvação vem *de Deus ao Homem pelo cosmos*»²⁰⁶. A preservação e cuidado do cosmos, deste modo, não se tratam de atitudes meramente estéticas, mas que afetam a própria possibilidade da salvação humana. O ser humano é chamado a redescobrir no cosmos a salvação e, concludentemente, redescobrir-se numa antropologia da glória, pois foi para a glória que o ser humano foi criado.

O reencantamento do cosmos proposto por Gesché torna-se urgente, na medida em que permite ao Homem redescobrir-se como criatura desejada e que deseja coisas grandes e excelsas. «O Homem tem necessidade de uma antropologia da glória, porque esse é o seu destino»²⁰⁷. Destino esse que não se reduz à árdua luta contra o pecado, mas que ganha uma nova tonalidade ao se afirmar a verdade da bondade, da beleza e da glória presentes no mundo tangível. Declara Gesché:

²⁰³ Gesché, *El Cosmos*, 188.

²⁰⁴ Cf. Gesché, 188.

²⁰⁵ Cf. José Jacinto Farias, «O cosmos “divinizado”. Elementos para uma teologia sacramental do mundo», 409.

²⁰⁶ Gesché, *El Cosmos*, 188.

²⁰⁷ Gesché, 189.

«E esta verdade da bondade, da beleza e da glória do cosmos criado é amplamente afirmada por Deus, sabendo que ela está ao serviço da nossa salvação. Salvação que não nos devemos circunscrever em termos de luta contra o pecado. (...) Sem dúvida, não se trata de potenciar falsas ilusões sobre a realidade do pecado. No entanto, há outra falsa ilusão, a de ignorar o bem e a beleza. Apesar de todas as aparências, o bem e o belo existem. Este é, também, um segredo encerrado no cosmos. O cristão deve ter a audácia de proclamar a verdade da salvação. (...) O mundo é belo. Deus o disse na sua primeira palavra. Nós temos que voltar a dizê-lo».²⁰⁸

Assim, torna-se fulcral não se promoverem acentuações extremadas, mas, partindo da realidade e da contemplação da mesma, se anunciar o que o cosmos é, em si. Ele é belo, bom e harmonioso, apesar da realidade do pecado nele subsistir.

²⁰⁸ Gesché, *El Cosmos*, 190.

3 – NOVOS DESAFIOS

O renovamento da teologia e do seu *modus cogitandi*, nomeadamente na teologia da criação, constitui um afirmado desejo de Gesché no rescaldo da reflexão conciliar do Vaticano II. A Constituição *Gaudium et spes* torna-se profundamente iluminadora da reflexão de Gesché sobre o Homem, de tal modo que na sua antropologia, na qual se inclui a reflexão sobre a criação, transparecem as linhas axiais do referido documento conciliar²⁰⁹. O teólogo busca uma teologia que, questionando-se sobre Deus, também se questione sobre o ser humano, não os tornando discursos desconexos. Propõe «uma teologia onde a questão sobre o Homem não seja menos teológica do que a questão sobre Deus»²¹⁰; onde a questão sobre a natureza não seja menos teológica do que a questão de Deus e do Homem. Compactuar com a lacuna cósmica²¹¹ existente na teologia da criação, segundo Gesché, seria tornar o Homem acósmico, de tal modo que estaria, «em todos os sentidos do termo, perdido»²¹². Assim, falar de criação é, concomitantemente, ter um mesmo discurso sobre Deus, o Homem e o cosmos²¹³.

O presente capítulo, destarte, procura apresentar as ideias centrais da reflexão teológica de Gesché e de como estas se encontram, mais ou menos desenvolvidas, na carta encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco, carta essa que se apresenta como anúncio profético na efetivação de uma ecologia integral.

3.1. EM GESCHÉ

3.1.1. Uma racionalidade relacional²¹⁴

Para o teólogo belga, a dimensão relacional e de interdependência é algo fundamental no estudo teológico, muito mais quando se pretende explorar a problemática da criação. Esta dimensão, contudo, pode ter uma dupla aceção. Por um lado, foca-se na importante complementaridade de saberes e, por outro, na crucial relação entre Deus-Homem-Cosmos.

Considere-se, em primeiro lugar, a saudável e necessária interdisciplinaridade de saberes. Para Gesché, o renovamento teológico é crucial e é assumido, pelo próprio, como uma

²⁰⁹ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 155.

²¹⁰ Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 63.

²¹¹ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 25.

²¹² Gesché, 29.

²¹³ Cf. Gesché, 36.

²¹⁴ Cf. Gesché, 163.

urgência eclesial e antropológica face às atuais questões humanas. Na realidade, o fechamento da teologia sobre si própria e sobre as respostas já alcançadas leva à estagnação do pensamento teológico, razão pela qual se impõe a necessidade de ousar uma teologia que não se faça de citações já conhecidas, nem se satisfaça de respostas já alcançadas²¹⁵. Deve, antes, procurar revisitar as antigas formulações, por nela se esconderem as perguntas existenciais de sempre²¹⁶. É no desconhecido que se encontra a motivação de conhecer mais e se aproximar da verdade. «Gesché traça um caminho no qual a teologia se encontra debaixo do sinal da descoberta mais do que da repetição de um conhecimento fixado e consumado que a encerraria na repetição do já alcançado»²¹⁷. Ora, o autor não pretende apresentar uma sistematização de toda a teologia, mas evidenciar que a teologia – enquanto discurso humano que fala a Deus e de Deus²¹⁸ – se pauta pela descoberta e na interdependência dos demais ramos do conhecimento humano. A este respeito, afirma Paulo Rodrigues:

«Com efeito, o exercício da teologia não se faz, exclusivamente, a partir de si mesma, mas por convocação da literatura, da filologia, da hermenêutica, da história, da filosofia, das ciências naturais, recursos que, longe de constituírem um desvio estéril para o teólogo, educam-no e ampliam o seu horizonte para pensar Deus, o Homem e o Mundo. A teologia, como toda a forma de conhecimento está marcada pelos condicionamentos culturais e históricos.»²¹⁹

O repensar teológico proposto por Gesché visa alargar horizontes, aprofundá-los e não se reter em conhecimentos já sintetizados. O referido diálogo interdisciplinar, «com a finalidade de aprofundar e expor a sua visão cristã do Homem numa linguagem adaptada às exigências do tempo presente»²²⁰, torna-se, na ótica de Gesché, fundamental. Todavia, este diálogo não significa que se coloquem todos os discursos no mesmo nível ou que se elabore uma antropologia teológica na estrita dependência de outras antropologias²²¹. A centralidade da antropologia teológica reside em Cristo, como «princípio, forma e critério hermenêutico do humano»²²² e é por meio d'Ele que se esclarece o mistério do Homem (cf. *GS 22*).

²¹⁵ Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 67.

²¹⁶ Cf. Alexandre Patucci de Lima, «A linguagem e o discurso teológico de Adolphe Gesché», acessado a 11 de janeiro de 2022, <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/18375/1/Alexandre%20Patucci%20de%20Lima.pdf>.

²¹⁷ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 169.

²¹⁸ Cf. Gesché, *El Hombre*, 38-42.

²¹⁹ Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 64.

²²⁰ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 156.

²²¹ Cf. Rodrigues, 156.

²²² Rodrigues, 157.

Apresentado este primeiro filão, considere-se a relação como elemento verdadeiro e constitutivo de toda a realidade. Afirmar um Deus pessoal e relacional foi, desde cedo, uma originalidade da fé judaico-cristã, assim como uma das grandes preocupações de Gesché. Face a uma aparente centralização da componente racional do mundo, o teólogo aponta na direção da relação intradivina e de como esta se manifesta, enquanto vestígio, nas criaturas. Ora, essa visão coaduna-se, em grosso modo, com aquela que apresentara São Boaventura na sua obra *Itinerarium mentis in Deum*²²³. Para o doutor seráfico, «o ser humano é constituído de tal maneira que, da contemplação da natureza, pode elevar-se à contemplação das três pessoas divinas. Todas as criaturas, sem exceção, são um ‘sacramento’ da Trindade»²²⁴. Daqui se depreende um eixo teológico a montante da necessidade de preservação e salvaguarda do mundo em que habitamos.

Por isso não será teologicamente indiferente a existência ou extinção de uma determinada espécie animal ou vegetal, pois ela é ‘sacramento’ da Trindade, enquanto expressão da relação que em Deus existe²²⁵. Torna-se fulcral cuidar da preservação deste cosmos, pois nele se manifesta a Trindade por meios de vestígios do que ela é. Socorrendo-nos da terminologia do Doutor Seráfico, o ser humano contempla a Deus pelo vestígio e no vestígio, sendo que, em ambos os casos, se estabelece um relacionamento do sujeito cognoscente com o objeto conhecido. Não obstante, não basta conhecer o objeto por uma simples iluminação intelectual e empírica, porque o facto de contactar com um determinado objeto não faz com que o sujeito o conheça de forma plena. Para ocorrer o conhecimento integral do cosmos é necessário um maior investimento de tempo, disponibilidade e abertura, para que se consiga ver Deus pelas e nas coisas. Deus não se revela ao ser humano fora cosmos, mas no cosmos.

Deus desvela-se no mundo e é neste que se estabelecem as relações, tão importantes para o ser humano se conhecer a si mesmo e o que o rodeia²²⁶. Esta verdade, contudo, não se trata apenas de uma verdade teológica, mas também científica, pois a evolução cósmica foi e é possível graças às diferentes relações que os seres foram estabelecendo entre si. Ora, «a relação dos seres criados é tal que [...] favorece o ‘contacto’ entre eles, possibilitando um tipo de inter-relação que é capaz de gerar unidades mais complexas»²²⁷. A relacionalidade do cosmos, aliada à unidade, permite, então, que o cosmos evolua e vá adquirindo, paulatinamente,

²²³ Boaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, II.1

²²⁴ Emili Marlés Romeu, *Trinidad creadora y cosmología El diálogo Teología-Ciencias y el Misterio de la creación en escritos de Ian G. Barbour e Denis Edwards* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010), 312.

²²⁵ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropologia Teologica*, 169.

²²⁶ Cf. Flick e Alszeghy, 162.

²²⁷ Romeu, *Trinidad creadora y cosmología El diálogo Teología-Ciencias y el Misterio de la creación en escritos de Ian G. Barbour e Denis Edwards*, 323.

uma crescente capacidade de comunhão até atingir a plena comunhão em Deus²²⁸. Assim, a relação ganha um papel preponderante, visto encaminhar a humanidade para a comunhão já vivida em Deus e à qual todo o género humano ambiciona chegar. Greshake chega mesmo a afirmar que «a essência mais profunda e o fim último da criação é a sua ‘trinitarização’»²²⁹. Para essa finalidade é que o mundo foi criado.

Apesar de se referir a relação como traço patente e crucial na compreensão do cosmos, é importante não esquecer que este diálogo é feito em tom analógico, ou seja, na analogia da relação *ad extra* e *ad intra* é maior a dissemelhança do que a semelhança encontrada. Destaca-se, portanto, o discurso teológico enquanto aproximação e não como conhecimento inquestionável sobre Deus e sobre a sua relação com a criação.

Em suma, parece fundamental compreender a redescoberta de Deus enquanto um Deus pessoal. Todo o cosmos se encontra em relação entre si, sendo essa relação estruturante. Ganha esta importância, visto falar-nos d’Aquele que desejou e fez com que, livremente, existisse a realidade que hoje se conhece. Esta relação, por seu turno, tem em si, uma potencialidade inacreditável com consequências na técnica e na reflexão teológica, de tal modo que, só neste momento se poderá compreender melhor a renovada formulação da teoria da causalidade proposta por Gesché, a saber, «Deus, como causa, faz com que as coisas se façam como elas se fazem»²³⁰. A revisão desta categoria conduz a uma nova conceção relacional entre Deus e o cosmos, de tal forma que se recupere a noção bíblica de criação, possibilitando a passagem de uma visão fixista a uma visão dinâmica da realidade²³¹.

3.1.2. «Pelo assombro começa a compreensão das coisas»²³²

Diante do cosmos e de Deus, o Homem interroga-se sobre si mesmo e confronta-se com a sua identidade enigmática; enigma que se demonstra, por exemplo, pelo desconhecimento da sua origem, da sua finalidade e do seu sentido no tempo presente²³³. O Homem busca compreender-se e compreender o real sentido da sua existência, pelo que, volta-se para as

²²⁸ Cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino : una teologia de la Trinidad*, trad. Roberto Heraldo Bernet (Barcelona: Herder, 2001), 324–335.

²²⁹ Greshake, *El Dios uno y trino : una teologia de la Trinidad*, 332–33.

²³⁰ Gesché, *El Cosmos*, 68.

²³¹ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 172.

²³² Gesché, *El Cosmos*, 49. Socorremo-nos de citações do autor por nos parecerem programáticas e bem elucidativas do desejo e intuito de Gesché para a renovação teológica.

²³³ Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 89.

origens como lugar primordial e potenciador da primeiríssima interrogação leibniziana: «porque há algo em vez do nada?»²³⁴.

Com o intuito de responder à referida questão, poder-se-ão adotar muitos caminhos filosóficos, científicos ou teológicos, vários dos quais mencionados por Gesché na sua obra²³⁵. Todavia, ele tende a defender que se inicie pela contemplação da criação em si mesma. Afirma Gesché:

«O primeiro de todos será, por assim dizer, não tomar caminho algum e, portanto, renunciar desde o começo a ser testemunha do surgimento das coisas. Começar-se-á por contemplar a criação em si mesma, por aquilo que ela é, sem desviar o olhar. Quiçá, então o mundo se possa anunciar por si mesmo e em si mesmo, na sua própria manifestação. E quando, seguidamente, emprendermos outros caminhos [...], estaremos mais capacitados para nos compreendermos dentro o universo e nos reencantarmos no seu próprio encantamento»²³⁶.

A primordial contemplação²³⁷, provavelmente considerada como um primeiro passo elementar e simples, constituiu, para Gesché, uma linha axial e determinante para a teologia da criação. Para ele, a contemplação é o reconhecimento do cosmos como primeiro local de revelação divina, onde Deus aparece e se manifesta na concretude da materialidade. O domínio da história e da contingência suportam esta concreta epifania de Deus na realidade humana²³⁸, interpelando o pensamento teológico a não cingir Deus a uma ideia abstrata ou a reduzi-l'O, apressadamente, a um simples objeto de estudo²³⁹. Fazê-lo seria «deixar escapar o acontecimento»²⁴⁰.

Que acontecimento é, pois, este de que fala Gesché? Afirma o teólogo belga que este acontecimento, referindo-se às origens, é invisível e inapreensível, razão pela qual não se pode fazer mais do que narrá-lo e/ou representá-lo mediante as limitações da linguagem humana²⁴¹.

²³⁴ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 47.

²³⁵ Cf. Gesché, 48.

²³⁶ Gesché, 48.

²³⁷ Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 344.

²³⁸ Cf. Vários, 296.

²³⁹ Para Gesché, é evidente que um teólogo não se trata de um investigador – ao qual se atribuem descobertas –, mas antes de um interrogador de respostas. Sendo um interrogador, para quem a contemplação tem um papel preponderante, a admiração e o espanto apresentam-se como reações espectáveis e a sua teologia refletirá isso mesmo. O teólogo, norteadado pelo desejo de conhecer mais, questiona-se sobre a realidade e procura respostas nunca antes dadas. A contemplação sustentará, de facto, a possibilidade de uma renovada teologia. Uma teologia que se questiona sem cessar, se este questionamento for auxiliador do progresso teológico. (cf. Gesché, *La Teologia*, 23-25.)

²⁴⁰ Gesché, *El Cosmos*, 50.

²⁴¹ Cf. Gesché, 50.

A narração surge do vazio, da necessidade de dar um sentido e expressar o silêncio que se fez primeiro. «Há, em primeiro lugar, um vazio que possibilita o relato e que este vem preencher. [...] Tudo começou por um silêncio matutino, fonte de assombro e começo do verdadeiro saber»²⁴². Mediante isto, impõe-se um primeiro momento de silêncio que possibilite a contemplação e potencie a posterior compreensão e conceptualização humana, sem se pretender, na ótica do autor, realizar uma conceptualização sistemática. Ao invés de uma sistematização, o teólogo pretende elaborar uma teologia *in fieri*²⁴³.

Atenda-se, ainda, a algumas consequências que se podem retirar da primazia da contemplação e do deslumbramento perante o real.

Em primeiro lugar, poder-se-á afirmar que, no princípio, Deus não desejou criar para que o ser humano O reconhecesse ou O compreendesse, mas para que este fruisse do que lhe era oferecido, enquanto dom e graça. Precipitar-se na causalidade ou em conceptualizações é desvirtuar a original vontade divina de criar, visto que, «o primeiro ato de fé a respeito da criação, é contemplá-la por si mesma, [...] percorrê-la como se percorre um jardim que se acaba de receber ou adquirir»²⁴⁴. Impõem-se, portanto, uma contemplação e um deslumbre que reflita a gratidão humana pelo dom recebido e que atenda à contingência da materialidade. O caminho de uma renovada teologia da criação passará pelo interesse da criação por si mesma, em vez do conhecimento que dela se deseja ou se pode retirar. Gesché sublinha, assim, a ação de graças como atitude fundante e estrutural da teologia. Esta atitude de ação de graças, «que consiste em receber o mundo e em contemplá-lo por si mesmo»²⁴⁵, precede a explicação e a razão da criação.

Por conseguinte, da vivência da contemplação chega-se ao reconhecimento da alteridade divina e humana²⁴⁶. Diante da realidade, o ser humano assume-se como um ser relacional e reconhece Deus como fundamento da ordem e harmonia cósmica²⁴⁷.

Em síntese, para Gesché a contemplação assume um papel determinante no renovamento teológico, visto proporcionar ao Homem o cultivo de algumas dimensões estruturais na identidade humana. A ação de graças face ao dom recebido – a criação – e o

²⁴² Gesché, *El Cosmos*, 50.

²⁴³ A dimensão de itinerário teológico é crucial para Gesché, a fim de ampliar horizontes e potenciar diálogos com os demais saberes humanos. (Cf. Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 164–69).

²⁴⁴ Gesché, *El Cosmos*, 51.

²⁴⁵ Gesché, 54.

²⁴⁶ François Euvé, «Théologie de la Nature», *Recherches de Science Religieuse*, 2010, 273.

²⁴⁷ Cf. Gesché, *El Hombre*, 63.

reconhecimento da alteridade (divina e humana) são pontos essenciais para propor uma teologia interrogante e que não se satisfaz com as respostas já alcançadas²⁴⁸.

3.1.3.«Neste cosmos está em jogo o enraizamento da liberdade humana»²⁴⁹

Diante do debate acerca da identidade humana, do seu carácter enigmático e do pensar teológico sobre a criação, Gesché afirma que este está intimamente relacionado com a noção de liberdade humana. Para ele, não se tratam de noções desconexas, mas implicadas uma na outra. Paulo Rodrigues di-lo de forma exímia no seguinte excerto:

«O [discurso] judaico-cristão representa uma linha totalmente própria, pois, ao pensar a liberdade a partir de Deus e diante de Deus, coloca aí a palavra ‘criação’, da qual há que extrair todas as consequências, pois, certamente, há mais na palavra ‘criação’ que na palavra ‘liberdade’».²⁵⁰

Deste modo, o renovamento da teologia da criação proposto por Gesché extravasa as suas implicações para o âmbito da antropologia cristã e para o modo como se olha e se pensa o Homem, enquanto criatura autónoma e livre perante o seu Criador. Conscientemente, Gesché diferencia-se das filosofias existencialistas que propunham a liberdade humana como uma conquista face ao divino, para se aproximar de uma perspetiva dialógica. Esta última, mais consentânea com a visão cristã da criação, coloca em evidência a autonomia e a liberdade humanas²⁵¹ como constitutivas da sua identidade e potenciadoras de um encontro interpessoal²⁵². Não se tratando, apenas, de qualificações ou adornos antropológicos, elas são constitutivas do ser e da identidade do Homem.

Surge, por conseguinte, o reconhecimento de uma alteridade absoluta que tudo cria de forma livre e sem condicionalismos ou pré-existências. Ora, o Homem, contemplando o cosmos, reconhece a existência da Alteridade divina e vê nela a sua radical dependência para a

²⁴⁸ Cf. Gesché, *La Teología*, 23–25.

²⁴⁹ Gesché, *El Cosmos*, 75.

²⁵⁰ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teologica de Adolphe Gesché*, 112.

²⁵¹ No que se refere à liberdade criatural, Greshake afirma que esta é diferente da liberdade divina, visto que a primeira se encontra a “caminho”, ao passo que a segunda é ontológica e constitutiva do próprio Deus. A liberdade criatural deriva da liberdade divina em criar toda a realidade material. [cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teologia de la Trinidad*, trad. Roberto Heraldo Bernet (Barcelona: Herder, 2001), 337].

²⁵² Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 298.

compreensão de si, da sua identidade humana e criatural. Isto não significa que o enigma humano se encontre totalmente desvelado, mas que, em Deus, se reencontra um novo sentido e n'Ele se compreende a liberdade como originária e originante de toda a realidade²⁵³. Não se trata do fruto de uma qualquer conquista bélica²⁵⁴, mas de uma graça que realça a responsabilidade humana face ao cosmos, a si mesmo e a Deus²⁵⁵. A liberdade originária é, assim, entendida como novidade da conceção judaico-cristã²⁵⁶.

Em segundo lugar, Gesché sublinha a dimensão vocacional concretizável na criação, ou seja, «a liberdade guarda um desejo de Deus, responde a uma vocação»²⁵⁷. O ser humano, enquanto criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1, 26-27), recebe uma nova conceção de liberdade, uma liberdade que lhe é essencial e que o conduz à expressão da sua capacidade inventiva. Esta capacidade fá-lo concretizar a vocação de se tornar semelhante a Deus²⁵⁸, pois tendo sido criado à imagem de Deus, a realidade do pecado – como expressão do mau uso da liberdade humana²⁵⁹ – fez com que o Homem desfigurasse a sua originária *imago Dei*²⁶⁰ e que urgisse, concludentemente, a assemelhação a Deus. Esta intuição patrística, deste ponto de vista, torna-se basilar para a conceção de Gesché da liberdade como chamamento vocacional. Realmente, esta capacidade inventiva e interventiva no mundo, enquanto ação humana, faz com que o ser humano realize a sua vocação e assuma a responsabilidade ‘ética’ de cocriador perante o criado e o próprio Criador.

Em terceiro lugar, a liberdade surge como dom e esta noção assume-se como uma grande novidade do discurso judaico-cristão. «Isto significa, agora, que o Homem está chamado à invenção, à criatividade. [...] O Homem não foi, simplesmente, criado (como uma pedra ou uma lagartixa), mas foi criado como *criador*»²⁶¹. Ora, Gesché pretende evidenciar que o Homem não se encontra encerrado diante de um ditado divino ou de uma qualquer conceção relojoeira da realidade. A liberdade surge como dom, realçando, assim, a capacidade criativa

²⁵³ Gesché, *El sentido*, 21.

²⁵⁴ Cf. Gesché, 19–20.

²⁵⁵ Cf. Gesché, *El Hombre*, 83–96.

²⁵⁶ «Para Adolphe Gesché, o cristianismo representa um voltar de face às conceções profanas da liberdade, porque afirma uma liberdade de pleno direito para o Homem, dom constitutivo da origem. Deste modo, é afirmada a prioridade da liberdade sobre a natureza, porque, para a criação, a liberdade preside, por um lado, à constituição de todas as coisas e, por outro, ela inscreve-se dentro da ordem e da lógica do ser. Inscrita no Homem, como dimensão constitutiva, a liberdade responde, assim, a uma vocação, porque o Homem ‘criado criador’, à imagem de Deus, deve agir de acordo com a lógica de uma liberdade criativa, para se tornar à sua semelhança» (Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 304).

²⁵⁷ Gesché, *El sentido*, 21.

²⁵⁸ Cf. Gesché, 21–22.

²⁵⁹ Cf. Comissão Teológica Internacional, *Comunhão e serviço. A pessoa humana criada à imagem de Deus*, Roma 2004, §§ 44-46.

²⁶⁰ Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione* (Itália: Queriana - Brescia, 1986), 254–63.

²⁶¹ Gesché, *El sentido*, 22.

que foi confiada ao ser humano e que o chama – recorde-se a dimensão vocacional da liberdade suprarreferida – a inventar algo novo, algo desconhecido e nunca antes escutado ou visto. A dimensão de dom, portanto, não implica uma conceção estática, mas dinâmica do exercício do Homem. «A liberdade aparece, assim, com traços de uma *invenção* do nosso ser»²⁶².

Em quarto e último lugar, a criação leva o ser humano a reconhecer-se convidado a participar num desígnio divino, isto é, o ser humano não é, apenas, chamado a construir o mundo material e a preservá-lo, mas a edificar, já, o reino de Deus. Quando, por intermédio da reflexão teológica, o Homem compreende que a liberdade que lhe é dada como dom não se restringe ao mundo transitório, então, «descobre uma liberdade de transcendência que se insere num projeto divino, o qual, tendo como horizonte o infinito, descobre a alteridade divina como ‘referente’ na construção da sua liberdade humana»²⁶³.

Chega-se, deste modo, ao desvelamento cristão da liberdade humana; liberdade essa que permite ao ser humano compreender-se como criado criador. Este não se assume, exclusivamente, como criatura livre, mas, também, responsável pelas demais criaturas que lhe foram e são confiadas. Deus, ao criar, assume o ‘risco’²⁶⁴ de confiar ao Homem a missão de preservar o cosmos. Ao mesmo tempo que na criação se descortina a capacidade inventiva do humano, descortina-se, simultaneamente, a capacidade e responsabilidade conservadora do Homem face ao real²⁶⁵. Deste ponto de vista, o primeiro relato da criação presente nos Génesis (cf. Gn 1- 2,4) assume, para Gesché, uma elevada importância face ao respeito que o ser humano deve assumir perante o cosmos²⁶⁶ e como neste último se exerce, plenamente, a liberdade humana. Se é verdade que «Deus criou uma criação em sentido ativo da palavra: algo que ainda se vai fazendo [...]. A nós toca-nos realizá-la»²⁶⁷.

3.2. NA LAUDATO SI’

O Papa Francisco, em 2015, lançou a carta encíclica *Laudato si’* que, mais do que se tratar de «uma ‘encíclica verde’, [...] é uma encíclica social»²⁶⁸. Na verdade, pretende ser uma encíclica dirigida a todo o género humano, independentemente da sua confissão religiosa, visto

²⁶² Gesché, *El sentido*, 22.

²⁶³ Rodrigues, *Pensar al Hombre: Antropologia Teológica de Adolphe Gesché*, 114.

²⁶⁴ Cf. Vários, *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*, 301.

²⁶⁵ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 95–99.

²⁶⁶ Cf. Gesché, *El Hombre*, 83–88.

²⁶⁷ Gesché, 88.

²⁶⁸ Autores Vários, *Laudato Si’. El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), XV.

tratar do cuidado pela casa comum (cf. *LS* 3). Diante dos diferentes problemas ecológicos a que se assiste, esta encíclica «surge num momento em que os sinais de desgaste da terra são gritantes a vários níveis»²⁶⁹.

Nesta perspetiva, visa-se, neste momento, fazer uma correlação entre as ideias-chave da teologia da criação de Gesché, anteriormente estudadas, e os anúncios proféticos contidos no referido documento papal.

3.2.1. «Tudo está interligado»²⁷⁰

Perante o alerta feito por Gesché, face à complementaridade de saberes para o progresso da reflexão teológica, deparamo-nos com este permanente refrão do Papa Francisco: «tudo está interligado» (cf. *LS* 16,91, 117, 138, 240) ou «tudo está relacionado» (cf. *LS* 70, 92, 120, 137, 142). Na verdade, o recurso a este postulado não é inócuo na redação de Francisco, pois trata-se de um dos postulados essenciais da sua ecologia. «O objeto da ecologia, como ciência, são ‘as relações’ entre os seres vivos e o seu ambiente. [...] [pelo que], a ecologia será a ciência que mostra que tudo está conectado, relacionado»²⁷¹. Esta relação, todavia, pode ter uma dupla aceção: uma natural e outra social.

Atenda-se, em primeiro lugar, à aceção mais imediata: natural e/ou biológica. De facto, o Santo Padre socorre-se deste documento papal para alertar todo o mundo – crentes e não crentes – para a urgência de cuidar do cosmos que foi confiado ao ser humano. No plano científico, tecnológico e industrial são muitos os desafios que se colocam através das muitas alterações ambientais a que se assistem. Alterações essas que constituem, a ritmo galopante, uma ameaça à vida humana e à harmonia de toda a realidade natural. Deste modo, o Papa Francisco, ao propor uma *ecologia integral*, alarga o «horizonte do conceito [...] como modo de compreensão da relação do Homem com a natureza não confinado ao contributo das ciências experimentais, mas integrando outras linguagens e outros saberes, nomeadamente, aqueles que provêm das tradições religiosas e espirituais»²⁷². Segundo a perspetiva de António Martins, a referida encíclica aponta para a necessária complementaridade de linguagens e saberes, a fim de solucionar a atual crise ambiental. Não se trata de assumir a complementaridade de saberes

²⁶⁹ Gabriel José Falcão, «Ecologia integral, ecologia do homem», *Itinerarium* 62, n° 214 (2016): 5.

²⁷⁰ Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si* (24 de maio de 2015), 91: AAS 107 (2015), 884.

²⁷¹ Guillermo Kerber, «Ética social ecuménica y la encíclica *Laudato si*», *Didaskalia* 46, n° 1 (2016): 58.

²⁷² António Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de *Laudato Si*», em *Eu vim para que tenham vida. A vida que brota de Deus no acontecer da História* (Torres Novas: Santuário de Fátima, 2017), 174.

pela eficácia que tem ou poderá vir a ter, mas por se compreender que a humanidade se entende em relação e que toda a realidade é epifania da relação intradivina. O autor esclarece:

«Perante a complexidade que atravessa a inteira natureza, a ecologia não pode prescindir de uma complementaridade de linguagens e de saberes vários, que ajudem a compreender a vida na terra como um todo e a agir, em consequência, num atento e comprometido cuidado da mesma. É em nome da dimensão relacional que atravessa toda a natureza e todo o tecido das sociabilidades humanas que se propõe o conceito de uma ‘ecologia integral’. [...] A complexidade da realidade exige, pois, uma ‘abordagem integral’, mediante a complementaridade dos saberes»²⁷³.

Diante disto, conclui-se que a conceção cristã da criação e da realidade não se apoia numa qualquer visão fragmentária da realidade e, muito menos, dos saberes. A teologia cristã reconhece, como necessária e proveitosa, a implicação dos demais saberes humanos para uma melhor e mais plena compreensão de si e da realidade envolvente. Se Francisco tanto insiste na ecologia integral é porque nela reconhece todas as adjetivações próprias da ecologia: humana, ambiental, económica, social, cultural e da vida quotidiana²⁷⁴. A ecologia integral é, verdadeiramente, «o corolário da afirmação de que tudo está intimamente relacionado»²⁷⁵ e visa não só falar do Homem, mas convida o próprio a curar o seu coração e as suas relações fraternais e cósmicas²⁷⁶.

Perante tal profético anúncio, importa atender a uma outra tonalidade de pendor mais social. A atenção aos pobres e às periferias tornaram-se as linhas programáticas do pontificado de Francisco, de tal modo que se poderá afirmar que a referida carta encíclica, mais do que uma ‘encíclica verde’, se trata de uma ‘encíclica social’ (cf. *LS* 49). Para o Papa, a necessidade de uma *ecologia integral* não se cinge ao cuidado ambiental, mas assume repercussões no cuidado pelos pobres (cf. *LS* 17), visto serem estes os mais vulneráveis da sociedade²⁷⁷. De facto, tudo está relacionado e «sanar a relação do Homem com a natureza e o meio ambiente passa, antes de mais, por curar as próprias relações humanas. O futuro da cultura ecológica envolve todas as dimensões do humano»²⁷⁸.

²⁷³ Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de Laudato Si», 174.

²⁷⁴ Cf. Kerber, «Ética social ecuménica y la encíclica Laudato si'», 58.

²⁷⁵ Kerber, 57.

²⁷⁶ Cf. Martín Carbajo Núñez, «Desafíos Éticos Globales a la luz de la encíclica Laudato Si' y del Jubileo de la Misericordia», *Didaskalia* 46, nº 1 (2016): 74.

²⁷⁷ Cf. Joan Carrera i Carrera e Llorenç Puig, *Hacia una Ecología Integral: Ética y espiritualidade de La Laudato Si'* (Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2017), 10–11.

²⁷⁸ Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de Laudato Si», 172–73.

Assim, esta encíclica não se resume, apenas, a um simples tratado sobre a criação ou do cuidado a manter pela mesma, mas destaca as consequências sociais resultantes da desresponsabilização humana face ao que lhe foi confiado como dom. A complementaridade de saberes²⁷⁹ surge, aqui, enquanto consequência da estruturante e necessária dimensão relacional do Homem com o seu semelhante, o cosmos e Deus²⁸⁰.

3.2.2. «Admirar pelo seu esplendor»²⁸¹

A atual situação de crise ecológica, segundo o Papa, tem as suas raízes na ação humana e no crescente paradigma da tecnocracia (cf. *LS* 101). A atual crise ecológica tem, portanto, uma raiz antropológica que se agudizou com o antropocentrismo moderno – potenciador da perda do sentido de gratuidade face ao natural²⁸².

O antropocentrismo moderno – potenciado pelo desenvolvimento das ciências experimentais – desencadeou uma dessacralização da natureza, reduzindo-a a um objeto de experiência e de conhecimento²⁸³. A este respeito, afirma o Papa Francisco:

«O antropocentrismo moderno acabou, paradoxalmente, por colocar a razão técnica acima da realidade, porque este ser humano “já não sente a natureza como norma válida nem como refúgio vivente. Sem se pôr qualquer hipótese, vê-a, objetivamente, como espaço e matéria onde realizar uma obra em que se imerge completamente, sem se importar com o que possa suceder a ela”» (*LS* 115).

O ser humano perdeu a capacidade de se espantar diante do belo e de contemplar a beleza e, diante de tal diagnóstico, assiste-se à condução do cosmos ao caos²⁸⁴. A natureza viu-se reduzida a um objeto passível de manipulação e experimentação, aniquilando-se a surpresa nela inscrita e; desvalorizando-se os segredos nela escondidos. «Em vez de nos aproximarmos da natureza e contemplarmos os seus segredos, com respeito e admiração, preferimos arrancá-

²⁷⁹ Cf. Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de *Laudato Si*», 194.

²⁸⁰ Cf. Martins, 174–76.

²⁸¹ Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si* (24 de maio de 2015), 78: AAS 107 (2015), 878

²⁸² Cf. Núñez, «Desafíos Éticos Globales a la luz de la encíclica *Laudato Si*' y del Jubileo de la Misericordia», 79.

²⁸³ Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de *Laudato Si*», 169.

²⁸⁴ Cf. Núñez, «Desafíos Éticos Globales a la luz de la encíclica *Laudato Si*' y del Jubileo de la Misericordia», 79.

los»²⁸⁵. De facto, a beleza não é algo inócuo e passível de ser desvalorizada. Na verdade, a ‘beleza’ pode salvar, pois ela é capaz de despertar no Homem o desejo da transcendência, que é o arquétipo da beleza. De forma clara afirma-o João Paulo II na carta aos artistas de 1999:

«A chave do mistério e o apelo ao transcendente. É convite a saborear a vida e a sonhar o futuro. Por isso, a beleza das coisas criadas não pode saciar, e suscita aquela arcana saudade de Deus que um enamorado do belo, como S. Agostinho, soube interpretar com expressões incomparáveis: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!”»²⁸⁶.

A contemplação surge, destarte, como antídoto contra o pragmatismo utilitarista (cf. *LS* 215) e permite ao ser humano recentrar-se e redescobrir-se como criatura necessitada do seu Criador. A referida contemplação, porém, não se trata de um simples olhar desinteressado ou indiferente face ao envolvente, mas antes de uma ‘contemplação orante’ da beleza²⁸⁷ que tem a gratuidade por atitude. A contemplação apresentada pelo Papa não se confina à capacidade humana de ver um determinado objeto, mas assume uma verdadeira dimensão espiritual (cf. *LS* 222). Não se trata de contemplar, apenas, mas de fazê-lo de modo orante. Na realidade, para Francisco, a contemplação é uma atitude básica para a franca conversão ecológica – variada nos seus modos e consequências –, visto potenciar um verdadeiro encontro entre Deus e as criaturas, estimulando, nestas últimas, virtudes como a simplicidade, humildade e gratuidade²⁸⁸. Não só estimula estas virtudes, como subverte a lógica do pragmatismo e da eficácia, como o afirma António Martins:

«A beleza é da ordem do dom, do excesso de uma epifania que vem a nós como graça. A contemplação e a beleza são formas de subverter a lógica dominante do pragmatismo e da eficácia, deixando-se surpreender pela imprevisibilidade do gratuito da vida, ativando a dimensão do espanto, da recetividade e do agradecimento»²⁸⁹.

Todavia, esta fundamental contemplação não pretende estimular uma qualquer atitude de divinização da terra ou equipará-la às demais criaturas, como o fazem as correntes panteístas,

²⁸⁵ Núñez, «Desafíos Éticos Globales a la luz de la encíclica Laudato Si' y del Jubileo de la Misericordia», 80.

²⁸⁶ João Paulo II, Carta aos artistas (4 de abril de 1999), 16

²⁸⁷ Núñez, «Desafíos Éticos Globales a la luz de la encíclica Laudato Si' y del Jubileo de la Misericordia», 92.

²⁸⁸ Cf. Núñez, 92–93.

²⁸⁹ Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de Laudato Si», 189.

mas despertar o ser humano para o plano divino contido na natureza e responsabilizá-lo pelo seu cuidado. A ética do cuidado e da ternura para com Deus, o Homem e o cosmos efetiva-se por uma ecologia integral que «exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia e cuja presença “não precisa de ser criada, mas descoberta, desvendada”» (LS 225).

A contemplação é, desta feita, a atitude elementar para ocorrer uma franca e orientada conversão ecológica. Por intermédio da contemplação sincera e orante, o ser humano reconhece a marca divina na natureza, contempla o seu Criador e é chamado a desvelar essa experiência, sem que isso signifique reduzir Deus Criador à racionalidade humana. A finalidade primordial da contemplação não é o saber, mas saborear as pequenas coisas (cf. LS 222), caso contrário, voltar-se-ia ao panorama antropocêntrico da modernidade.

3.2.3. «O homem não é apenas uma liberdade que se cria por si própria»²⁹⁰

Este documento papal – não tendo a pretensão de ser um tratado teológico sobre a criação humana – não explora exaustivamente a liberdade humana²⁹¹ como constitutiva e identitária do ser humano. Procura, antes, elencar algumas linhas de orientação e ação no exercício responsável da liberdade, devidamente apresentadas no capítulo VI da referida encíclica. Fomentar uma cultura do cuidado e não do descarte é, sem dúvida, um dos grandes intuitos do Papa Francisco e que está, necessariamente, relacionado com o uso consciente da liberdade humana. A liberdade, cristãmente entendida, é um dom divino²⁹² e é a partir deste entendimento, do reconhecimento da Alteridade absoluta que cria livremente o Homem livre e do equilíbrio entre o visível e invisível que cresce a responsabilidade humana face ao real²⁹³.

Constatando que a liberdade não se trata do foco principal do Santo Padre, explorar-se-ão as consequências que o próprio quer que se retire no concernente à educação humana para a liberdade e responsabilidade.

²⁹⁰ Francisco, *Laudato si'*, 6: AAS 107 (2015), 849

²⁹¹ Esta referência tangencial ao tema da 'liberdade' evidencia-se pelas poucas vezes em que é referida no documento (20 vezes) e de como ela se encontra, sempre, em relação com a responsabilidade humana face à realidade natural, social e económica.

²⁹² Cf. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 50–54.

²⁹³ Cf. Yvon Christian Elenga, «Création et vision de l'Homme - une lecture africaine de *Laudato Si'*», *Didaskalia*, 2016, 142.

Diante da realidade hodierna, conclui-se que cada ação humana acarreta, enquanto exercício da liberdade, uma consequência e esta se pode classificar como benéfica, quando promotora do bem, do belo e do uno, ou prejudicial, quando se reduz a um mero poder despótico e dominador das demais criaturas (cf. *LS* 117). A liberdade encontra-se, igualmente, relacionada com a autonomia. O Homem é livre, ontologicamente falando, e é autónomo na hora de optar pelo bem ou pelo mal. Porém, um desequilibrado entendimento da autonomia humana face ao divino – desequilíbrio registado no antropocentrismo moderno²⁹⁴ – leva a encarar a liberdade de forma irresponsável e baseada no desejo e na possibilidade de executar e menos no benefício que esse ato pode trazer à comunidade universal. «Quanto mais o Homem fizer o bem, mais livre se torna. Não há verdadeira liberdade senão ao serviço do bem e da justiça». A verdadeira liberdade, portanto, traduz-se no amor e no cuidado do próximo²⁹⁵ (cf. Jo 15, 12-17).

Urge, portanto, uma reeducação da humanidade face aos outros e ao mundo natural, pois «é a partir do descentramento pessoal e comunitário, da abertura à alteridade, que se é capaz de reconhecer o valor das outras criaturas e delas cuidar»²⁹⁶. Uma educação familiar centrada no bem do outro, norteada pela dignidade de toda a pessoa humana e que «cultive hábitos de amor e de cuidado da vida. [...] Estes pequenos gestos de sincera cortesia ajudam a construir uma cultura da vida compartilhada e do respeito pelo que nos rodeia» (*LS* 213). Trata-se, no fundo, de fazer presente a ‘civilização do amor’, desejada pelo Papa Paulo VI²⁹⁷, através de gestos pequenos, concretos e quotidianos. Por meio desses pequenos gestos, a humanidade pratica a verdadeira liberdade confiada por Deus, promove mudanças estruturais nas primeiras células das sociedades – as famílias – para depois produzir o seu máximo e desejado efeito no mundo²⁹⁸. Esta educação começa nas famílias para se estender ao mundo inteiro, porque, realmente «tudo está interligado».

²⁹⁴ Cf. Giuseppe Tanzella-Nitti, «Autonomia», em *Enciclopédia Interdisciplinar de Ciência e Fé - Cultura científica, filosofia e teologia* (Lisboa: Verbo, 2008), 150.

²⁹⁵ Para Joan Carrera i Carrera torna-se fundamental alargar a compreensão do conceito de ‘o nosso próximo’. Esse alargamento começará pela consciencialização de que as ações de hoje terão, irremediavelmente, consequências nas gerações futuras e poderão, até, hipotecar a sua vida. Alargar a noção de ‘próximo’ leva a alargar, concludentemente, a de bem comum, pois como afirma o Papa Francisco, «a noção de bem comum engloba também as gerações futuras» (*LS* 159). (cf. Joan Carrera i Carrera e Llorenç Puig, *Hacia una Ecología Integral: Ética y espiritualidad de La Laudato Si'*, 17-18).

²⁹⁶ Martins, «Para uma ecologia integral - Acentuações de Laudato Si», 188.

²⁹⁷ Paulo VI, *Mensagem para o X dia mundial da Paz* (1 de janeiro de 1977).

²⁹⁸ Cf. Tomás Insua, «La invitación de Laudato Si': un desafío urgente y multidimensional», em *Laudato Si' - El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 136.

3.3. SÍNTESE CONCLUSIVA

Como dito supra, no presente capítulo pretendia-se elencar três ideias fundamentais para a teologia da criação de Gesché e de como elas estavam, ou não, presentes na encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco.

Posto isso, observa-se que existe uma grande concordância entre os dois autores na necessária complementaridade dos vários saberes, quando estes pretendem aprofundar o conhecimento humano sobre a realidade natural. Na verdade, tanto Gesché como o Papa Francisco confirmam a complexidade da realidade natural e de como o intercâmbio de saberes se torna necessário para o alcance de uma verdade mais plena sobre o desígnio criador de Deus. Não se trata de querer resumir a realidade à conceptualização humana, mas de buscar, permanentemente, uma formulação que melhor expresse a realidade em que o ser humano habita. Esta interdependência não só pretende abrir horizontes à teologia, mas também dá um novo horizonte ao ser humano. Uma antropologia enriquecida por outros saberes torna-se um conhecimento mais pleno e verdadeiro e terá implicações, necessariamente, na cosmologia e no modo como com o ser humano se relaciona com o cosmos. De facto, o enriquecido olhar do Homem sobre si próprio terá inevitáveis implicações na cosmologia e na ecologia, pois «tudo está interligado».

Num segundo ponto, observa-se a confluência dos autores na primazia da contemplação perante qualquer conhecimento. Esta contemplação é o despertar, em primeiro lugar, da gratidão humana face realidade que lhe é oferecida e, simultaneamente, o reconhecimento de uma Alteridade absoluta do qual o ser humano depende para existir. Gesché, ao propor a contemplação como primeiro passo, procura afirmar que a rápida racionalização da realidade potencia o escape ao acontecimento em si e o desprezo da beleza natural. A beleza, de facto, pode salvar o Homem, como afirma João Paulo II²⁹⁹, visto que o leva a reconhecer a Alteridade divina, enquanto arquétipo do belo. No entanto, a pequena divergência entre os autores surge no modo como se processa a referida contemplação: para Gesché, ela surge como uma etapa filosófica, precedente a qualquer tipo de conhecimento humano, ao passo que, para o Papa Francisco, ela assume uma dimensão espiritual e orante. Esta divergência, porém, não significa que Gesché não reconheça a importância de uma contemplação orante precedente à reflexão teológica sobre o cosmos, mas nunca o diz explicitamente. Este aparente afastamento pode-se

²⁹⁹ Cf. João Paulo II, Carta aos artistas (4 de abril de 1999), 16.

encontrar relacionado com distinta finalidade dos documentos, pois Gesché pretende apresentar uma reflexão teológica sobre o cosmos e o Papa Francisco uma reflexão de cariz mais pastoral.

Em último lugar, a problemática da liberdade é aquela em que os autores mais se distanciam na abordagem, certamente pela a intenção da redação ser distinta. Por um lado, Gesché pretende apresentar uma síntese do pensamento judaico-cristão sobre a criação, onde a liberdade assume um papel preponderante e inovador face às demais reflexões antropológicas. Por outro, o Papa Francisco procura evidenciar como essa liberdade identitária e constitutiva do ser humano tem repercussões concretas na gestão do cosmos e de como ela se manifesta pela responsabilidade humana diante do mundo. Ambos afirmam a liberdade humana como originária e dom divino, mas o Santo Padre procura aplicá-la na concretude do cuidado ecológico.

CONCLUSÃO

Chegados ao término da presente dissertação, na qual tentámos explorar a teologia da criação a partir de Gesché, deparamo-nos com a árdua tarefa de elaborar uma conclusão na qual apresentamos algumas respostas face ao que nos propusemos.

É uma tarefa exigente, visto que o nosso estudo se centrou em Gesché, autor sempre crítico a respostas definitivas e encerradas no campo da teologia. Para ele, o teólogo deve caracterizar-se pela capacidade interrogativa sobre o que já sabe, constituindo, assim, uma riqueza para si mesmo e para todo o conhecimento teológico. Porém, a teologia não se resume ao simples questionar, como se assemelhasse à infantil atitude de perguntar o ‘porquê’ das coisas. Fazer teologia não é, simplesmente, perguntar por perguntar, mas o realçar das questões que são boas e ajudam o Homem a encontrar-se consigo mesmo e descobrir quem é. Perguntar-se sobre Deus, sobre o cosmos e sobre si mesmo permite ao ser humano se reconhecer como criatura desejada e querida por Deus.

Efetivamente, é do questionamento do sentido de si, do mundo e pela experiência do divino que o ser humano progride na reflexão teológica. Encontra-se, aqui, a dimensão de itinerário tão desejada por Gesché no processo teológico. Itinerário é, efetivamente, uma noção que se deve ter bem presente, quando se pretende estudar Gesché e o seu pensamento teológico. Ainda no rescaldo da reflexão conciliar do Vaticano II e tomando a *Gaudium et spes* como bússola, Gesché defende que a teologia se deve reconhecer como um itinerário de permanente interrogação, a caminho de uma verdade mais plena sobre Deus, o Homem e o cosmos. Estas três grandes regiões – Deus, Homem e cosmos – são representativas do grande território teológico que o ser humano tem a explorar³⁰⁰.

No entanto, Gesché não procura, numa primeira instância, questionar todo o conteúdo da reflexão teológica, mas propor um novo método, um novo *modus cogitandi* que se destaque, primeiramente, pela contemplação. A contemplação proposta por Gesché não pretende ser, apenas, um olhar mais demorado sobre a realidade, mas o reconhecimento da marca divina de Deus na natureza. Por meio da beleza natural, o ser humano contempla Deus em vestígio e encontra no cosmos uma dimensão que vai para além do domínio despótico e utilitário. Por outras palavras, o Homem reconhece que no cosmos urge um cuidado pela dimensão estética e ornamental, embora não se restrinja a essa dimensão. O cuidado cristão da realidade ganha uma dimensão vertical pelo reconhecimento de que no cosmos se encontra inscrito um segredo de

³⁰⁰ Cf. Gesché, *El Cosmos*, 13.

salvação, um segredo de glória oferecido por Deus Criador e salvador. Esta conclusão é possível pela recuperação teológica do termo ‘criação’ proposta por Gesché. De facto, o cristianismo é inovador face às demais filosofias cosmológicas ao propor que a realidade não é fruto do acaso ou da necessidade, mas de uma vontade divina. Se o cristianismo coloca nas origens uma liberdade e uma intenção, importa questionar qual a finalidade dessa intenção. Gesché apresenta este desígnio salvífico e julgamos que é por meio deste que se compreenderá melhor a real finalidade da ecologia.

A ecologia, realmente, vai para além do meramente estético ou ornamental – dimensão horizontal – para assumir uma dimensão salvífica – dimensão vertical. A ecologia defendida por Gesché e pelo Papa Francisco não se resume a um qualquer tipo de ato cívico ou ornamental do mundo – restringindo-se a uma dimensão mais horizontal no trato com o semelhante –, mas assume uma verdadeira concretização teológica e espiritual. Deste modo, o autêntico cuidado ecológico e a efetivação da ecologia integral passarão, em larga medida, pela dilatação do olhar ecológico à sua verticalidade, dando um sentido mais pleno à existência humana. Se se reconhece o cosmos com obra desejada por Deus e nele se reconhece um segredo salvífico, então não pode sentir-se outra responsabilidade se não a de dele cuidar. Aqui reside, plenamente, a importância de uma teologia do cosmos que não vê o mundo, apenas, como uma realidade passageira e transitória, mas como morada do *Lógos* e terreno onde o Homem cumpre a sua vocação originária: tornar-se semelhante a Deus.

Da contemplação da realidade, o ser humano chega à conclusão que tudo é querido e desejado por Deus e dessa certeza chega à sua responsabilidade como cocriador. Não só se sente responsável, como conclui que no ato da criação Deus faz um ato de fé no Homem e no cuidado que o mesmo nutrirá pela casa que lhe é dada.

Todavia, parece-nos pertinente um outro filão aprofundado pelo teólogo e tão urgente atender nos dias de hoje, a saber, a complementaridade de saberes. Esta complementaridade é testemunhada pela necessária e existente relação entre teologia, antropologia e cosmologia. Efetivamente, a teologia existe enquanto reflexão humana sobre Deus e para Deus. O ser humano, por seu turno, compreende-se num espaço e tempo concretos, nos quais observa o cosmos como realidade criada por Deus, constituindo-o como primeiro momento da revelação divina. Ora, a partir do cosmos (cosmologia) e de si próprio (antropologia), o ser humano desenvolve e aprofunda o seu conhecimento sobre Deus (teologia). Concomitantemente, o cosmos e o ser humano também só se compreendem à luz de Deus, como o evidencia o número 22 da *Gaudium et spes*. Esta complementaridade, na verdade, não é unidirecional, mas recíproca. O ser humano busca compreender para se compreender.

Contudo, esta necessidade não se torna urgente, apenas, na reflexão teológica, mas em todo o tipo de conhecimento. De facto, Gesché, assim como o Papa Francisco, concluem que tudo está interligado e não podemos pensar as coisas isoladamente. Se é verdade que o cristianismo veio proclamar uma nova visão unitária da realidade, então a teologia não pode ser a primeira a potenciar uma fragmentação dos saberes, antes pelo contrário. A teologia deve se entender em caminho com os demais saberes, pois «tudo está interligado» e a ecologia testemunha-nos isso mesmo. De facto, o cuidado pelo cosmos não surge de uma construção conceptual, mas fruto da observação da realidade e das conseqüentes implicações que dessa contemplação poderemos retirar. O mau uso da liberdade e dos recursos naturais não só coloca em causa o meio ambiente, como prejudica tantos homens e mulheres fragilizados e pobres. Ora, assim, a ecologia não assume apenas uma dimensão ambiental ou biológica, mas ganha repercussões a nível social. O Papa Francisco explora-o muito bem na sua encíclica, falando de que o cuidado pela casa comum é a concretização do bem comum, a instauração do reino de Deus no meio de nós, como o pedimos na oração do *Pai-Nosso*.

Seja Gesché, para nós, motivador de um novo olhar face ao cosmos e auxilie o ser humano a contemplar a realidade como dádiva divina e responsabilidade humana.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Adolphe Gesché

- Gesché, Adolphe. *Dios*. Traduzido por Mario Sala. Salamanca: Sígueme, 2010.
- . *El Cosmos*. Traduzido por José María Aguirre Oraá. Salamanca: Sígueme, 2010.
- . *El Hombre*. Traduzido por Mario Sala. 2ª. Salamanca: Sígueme, 2010.
- . *El sentido*. Traduzido por Xabier Pikaza. Salamanca: Sígueme, 2016.
- . *La Teología*. Traduzido por Mercedes Huarte Luxán. Salamanca: Sígueme, 2017.
- . *Les morts et les livres*. Paris: Cerf, 2004.

Documentos do Magistério

- Comissão Teológica Internacional, *Comunhão e serviço. A pessoa humana criada à imagem de Deus*, Roma, 2004 em https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html, acesso a 5 de janeiro de 2022.
- Concílio Vaticano II, *Constituição pastoral Gaudium et spes sobre a Igreja no mundo atual*. Braga: Apostolado da Oração, 1979.
- Francisco. *Laudato Si': Sobre o Cuidado da Casa Comum*. Lisboa: Paulus, 2015
- João Paulo II. *Carta Encíclica Fé e Razão*. Braga: Apostolado da Oração, 1998.
- . *Carta aos artistas* (4 de abril de 1999), em https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html, acesso a 15 de janeiro de 2022.
- Paulo VI, *Mensagem para o X dia mundial da Paz (1 de janeiro de 1977)*, em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/messages/peace/documents/hf_pvi_mes_19761208_x-world-day-for-peace.html, acesso a 20 de dezembro de 2021.

Outra bibliografia

- Abbagnano, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. 1. Lisboa: Presença, 1969.
- . *História da Filosofia*. Vol. 7. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- Agostinho, *De Trinitate*, Prior Velho: Paulinas, 2007.
- Boaventura, *Itinerarium mentis in Deum*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2009.

- Carrera i Carrera, Joan, e Llorenç Puig. *Hacia una Ecología Integral: Ética y espiritualidade de La Laudato Si'*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2017.
- Coutinho, Jorge. *Caminhos da razão no horizonte de Deus - sobre as razões de crer*. Coimbra: Tenacitas, 2010.
- De Lubac, Henri. *Sur les Chemins de Dieu*. França: Éditions Montaigne, 1956.
- Denzinger, Heirich; Hünermann, Peter. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000
- Ebejer, Walter Michael. *A teoria platónica das Formas: com especial referência a sua cosmologia no Timeu*. Paraná: UNIUV, 2010.
- Elenga, Yvon Christian. «Créatoin et vision de l'Homme - une lecture africaine de Laudato Si'». *Didaskalia* 46, nº 1, (2016): 135-145.
- J. Étienne, «Adolphe Gesché. Dieu pour penser. IV. Le cosmos», recensão de *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, por Adolphe Gesché. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LXXI, nº 1, 1995, 255-256.
- Euvé, François. «Théologie de la Nature». *Recherches de Science Religieuse* 98, nº 2, 2010: 267-290.
- Falcão, Gabriel José. «Ecologia integral, ecologia do homem». *Itinerarium* 62, nº 214, (Jan-Abr. 2016): 5-25.
- Flick, M., e Z. Alszeghy. *Antropologia Teologica*. Traduzido por Alfonso Ortiz. 2ª. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Fraile, Guillermo, o.p. *Historia de la filosofia*. Madrid: B.A.C., 1956.
- Freire, António. *O pensamento teológico de Platão*. Braga: APPACDM distrital de Braga, 1996.
- Gomes, F. Soares. «Iluminismo». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:1301–16. Lisboa: Verbo, 1999.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teologia de la Trinidad*. Traduzido por Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Herder, 2001.
- Haquin, A., «In Memoriam Adolphe Gesché (1928-2003)». *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80, nº 1 (2004), 216.
- Insua, Tomás. «La invitación de Laudato Si': un desafio urgente y multidimensional». Em *Laudato Si' - El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecologia humana*, 133–63. Madrid: B.A.C., 2018.
- José Jacinto Farias. «O cosmos “divinizado”. Elementos para uma teologia sacramental do mundo». *Communio* 9, nº 5 (Set-Out 1992): 402-411.

- Kerber, Guillermo. «Ética social ecuménica y la encíclica Laudato si'». *Didaskalia* 46, nº 1, (2016): 55-72.
- Ladaria, Luis F. *Introducción a la Antropología Teológica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.
- Latourelle, René. *Teologia da Revelação*. 3ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Viseu: Edições 70, 1988.
- Martins, António. «Para uma ecologia integral - Acentuações de Laudato Si'». Em *Eu vim para que tenham vida. A vida que brota de Deus no acontecer da História*, 167–94. Fátima: Santuário de Fátima, 2017.
- Messer, August. *História da Filosofia*. 7ª. Lisboa: Editorial Inquérito, 1946.
- Moltmann, Jürgen. *Dio nella creazione*. Brescia: Queriniana, 1986.
- Mourelo, Santiago García. «La monstratio theologica de Adolphe Gesché. Inspiración teológico-fundamental de su obra». *Estudios Eclesiásticos* 92, nº 360, (2017): 3-32.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Dogmática: Teoría y práctica de la teología*. Traduzido por Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 1998.
- Núñez, Martín Carbajo. «Desafíos Éticos Globales». *Didaskalia* 46, nº 1, (2016): 73-100.
- Peña, Juan L. Ruiz de la. *Teología de la creación*. 6ª. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.
- Pereira, P.A.T. Silva. «Timeu de Locros». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5:158–59. Lisboa: Verbo, 2001.
- Pires, Celestino. «Enteléquia». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 2:94. Lisboa: Verbo, 1999.
- . «Natureza». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3:1008–10. Lisboa: Verbo, 1999.
- Platão. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. Traduzido por Alberto Costa. 4ª. São Paulo: Paulus, 2008.
- Ratzinger, Joseph. *No princípio Deus criou o céu e a terra*. Cascais: Principia, 2009.
- Reale, Giovanni, e Dario Antiseri. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 4ª. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.
- Rodrigues, Paulo. *Pensar al Hombre: Antropología Teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2012.
- Romeu, Emili Marlés. *Trinidad creadora y cosmología El diálogo Teología-Ciencias y el Misterio de la creación en escritos de Ian G. Barbour e Denis Edwards*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2010.

- Sesboüe, Bernard, ed. *O Homem e sua salvação*. Traduzido por Orlando Soares Moreira. Vol. 2. 4 vols. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- Sófocles. *Antígona*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Atlântida, 1968.
- Sousa Alves, V. de. «Motor Imóvel». Em *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 3. Lisboa: Verbo, 1999.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe. «Autonomia». Em *Enciclopédia Interdisciplinar de Ciência e Fé - Cultura científica, filosofia e teologia*, I:148–65. Lisboa: Verbo, 2008.
- Teixeira, Joaquim de Sousa. «Causalidade divina do Homem e do Universo». Em *As origens do universo, da vida, do Homem*, 131–47. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1985.
- Vários, Autores. *La margelle du puits - Adolphe Gesché, une introduction*. Editado por Benoît Bourguine, Paulo Rodrigues, e Paul Scolas. Paris: Cerf, 2013.
- . *Laudato Si'. El cuidado de la casa común, una conversión necesaria a la ecología humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

WEBGRAFIA

de Lima, Alexandre Patucci, «A linguagem e o discurso teológico de Adolphe Gesché», em <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/18375/1/Alexandre%20Patucci%20de%20Lima.pdf>., acesso a 11 de janeiro de 2022.