

**Redenção e Escatologia**  
**Estudos de Filosofia, Religião, Literatura**  
**e Arte na Cultura Portuguesa**

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

**Título** Redenção e Escatologia.  
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na  
Cultura Portuguesa – VOL. III – Idade Contemporânea – TOMO 2  
**Coordenação** Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia  
**Coleção** Investigação

© Universidade Católica Editora

**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 Elementos  
**Ilustração da capa** *Ressurreição de Cristo*, pomenor do painel de mosaicos de  
*Teologia – Memória da Universidade*, da autoria de António Lino –  
Átrio da Reitoria da Universidade de Lisboa (arquiteto Porfírio  
Pardal Monteiro)

**Paginação** Magda M. Coelho | acentográfico  
**Impressão e Acabamento** Europress – Indústria Gráfica  
**Depósito Legal** 0  
**Tiragem** 000 exemplares  
**Data** ???? 2019

**ISBN** 97897254

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



#### REDENÇÃO E ESCATOLOGIA

Redenção e escatologia : estudos de filosofia, religião, literatura e arte na  
cultura portuguesa / coord. [de] Samuel Dimas, Renato Epifânio, Luís Lóia.  
– Lisboa : Universidade Católica Editora, 2015-2019. – Vol. 1/1 : Idade  
média. – 2015. – 430 p. – Vol. 1/2 : Idade média. – 2015. – 334 p. – Vol. 2/1 :  
Idade moderna. – 2017. – 544 p. – Vol. 2/2 : Idade moderna. – 2018. – 606  
p. – Vol. 3: Idade contemporânea. – 2019. – 640 p. – ISBN 9789725406519  
I – DIMAS, Samuel, coord. II – EPIFÂNIO, Renato, coord. III – LÓIA, Luís,  
coord. IV – Col.

CDU 215  
1(469)  
2(469)  
236  
232.3  
7(469)

**Redenção e Escatologia**  
Estudos de Filosofia, Religião, Literatura  
e Arte na Cultura Portuguesa

VOL. III – Idade Contemporânea  
TOMO 2

COORDENAÇÃO

Samuel Dimas | Renato Epifânio | Luís Lóia

cosmológico, ético e antropológico de criação-anticriação, bem-mal, espírito-corpo, influenciando o pensamento de todas as épocas<sup>694</sup>. Contra o dualismo gnóstico-maniqueu dos princípios metafísicos do bem e do mal, as afirmações do nada absoluto e do mal absoluto contradizem-se a si próprias, pelo que são destituídas de valor ontológico: os seus conceitos podem ser pensados, mas não os seus conteúdos porque não existem em si<sup>695</sup>.

Mas basta atender à sua metafísica da criação para compreendermos que não contém uma ontologia dualista, fundamentando-se na passagem do não-ente ou nada (relativo) para o ente-sendo que resulta do ato de um agente capaz de o causar de forma eficiente, o qual não pode ser outro ente. Uma vez que do nada nada se faz (*ex nihilo, nihil fit*), a constituição do essente ou ente exige a intervenção criadora de um princípio extrínseco ou causa eficiente com inteligência e vontade, ou seja, um espírito que põe na realidade a quidade possível delimitada pelo não-ser que a separa da totalidade de ser, como parte da perfeição do ser puro<sup>696</sup>. Por isso, o ente opõe-se ao ente de forma contraditória, na delimitação da diferença, mas em relação ao ser opõe-se de forma apenas contrária porque está para além dele, constituindo-se, na linguagem de Heidegger, como véu que cobre e descobre o ser puro<sup>697</sup>.

O sujeito agente da criação ou da passagem dos entes possíveis a entes-sendo, é concebido como o ser puro, único, absoluto, infinito, transcendente. Este fundamento último, enquanto plenitude de ser e causa primeira, é inteligência pura e vontade pura, ou seja, puro espírito que está na origem e na consumação do Mundo<sup>698</sup>. Como refere Ângelo Alves, a nossa origem e o nosso destino estão no mistério da Trindade, o Ser supremo que é exclusão absoluta, infinita e eterna do Não-ser, plenitude de perfeição, que, por analogia, tem de ser concebido com todas as perfeições da experiência humana que é o ente mais perfeito do Universo. A pessoa distingue-se pela inteligência e pela vontade livre, realizando-se na intercomunhão do Amor<sup>699</sup>. O nosso destino é esta comunhão na plenitude amorosa do Ser puro que é Verdade, Amor e Beleza<sup>700</sup>.

#### 8.4. Transcendência, imanência, relação: o “logos” do acto religioso, no pensamento de Manuel da Costa Freitas

<sup>694</sup> Cf. Ângelo Alves, *A corrente idealístico-gnóstica do Pensamento Português contemporâneo*, Antero, Pascoaes, Pessoa, p. 37.

<sup>695</sup> Cf. *idem*, *Prolegómenos*, p. 116.

<sup>696</sup> Cf. *ibidem*, p. 101.

<sup>697</sup> Cf. *ibidem*, p. 102.

<sup>698</sup> Cf. *ibidem*, p. 134.

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>700</sup> *Ibidem*, p. 197.

Américo Pereira

O pensamento do Pe. Prof. Doutor Manuel da Costa Freitas acerca do ato que constitui o próprio que distingue e define a religião é vasto e profundo e podemos encontrar traços seus em muitos dos escritos que o Mestre franciscano nos legou, e que perpassam os escritos propriamente dedicados a temas de filosofia e fenomenologia da religião ou ainda os especificamente teológicos, também os que se debruçam sobre questões ontológicas, metafísicas, éticas e até de filosofia do conhecimento. São ainda rastreáveis traços de tal preocupação nos textos que dedica a Autores, de que destacamos Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, Boaventura, João Duns Escoto.

A ontologia e a metafísica presentes no pensamento filosófico e teológico de Manuel da Costa Freitas, cujo estudo sistemático e aprofundado está por fazer, em muito devem a sua estruturação lógica e propriamente ontológica – não há outro modo de o dizer – ao binómio *imanência-transcendência* bem como ao que faz destes elementos atomicamente considerados precisamente um par, a categoria, melhor, *o ato* de relação.

Não é possível perceber cabalmente o pensamento de Costa Freitas sem nele se intuir que tudo no real se funda nesta relação metafísica entre transcendência e imanência – a alternância de prioridade dos termos ao longo deste nosso estudo não é casual, mas adequa-se, caso a caso, ao sentido da relação.

Quando, por exemplo, num texto filosófico técnico como o da entrada «transcendência» da Enciclopédia *Logos*,<sup>701</sup> o autor afirma que o termo exprime «as mútuas relações de alteridade e hierarquia entre os seres finitos e, mais propriamente, a essencial diferença de Ser absoluto ou Deus em relação a todos os seres por Ele criados», expõe o seu próprio entendimento acerca do que é a transcendência, na relação com a imanência, que, através da relação, cria, pondo a distinção fundamental entre o uno, que, infinito, evita, por contradição absoluta, o nada, e o múltiplo, que é isso cuja realidade necessariamente diferenciada se deve à relação com o uno, relação que é sempre fundamentalmente ambígua como transcendência do princípio ao principiado, do criador ao criado, mas, no mesmo ato, imanência, pois, pela relação, subtilmente, o princípio está presente no principiado, o criador no criado, sem que haja qualquer confusão, sem que um seja redutível ao outro, bidireccionalmente. A diferença é sempre infinita entre princípio e principiado, entre criador e criatura. É esta infinitude em ato que impede a confusão.

O sentido desta ambiguidade ontológica fundadora do real compreende-se nisso que é o absoluto da gratuidade do ser, do ato, como dom: se a

<sup>701</sup> Todas as citações são retiradas da obra: Manuel Barbosa da Costa Freitas, *O Ser e os Seres. Itinerários filosóficos*, Vol. I, Lisboa, Verbo, 2004; para esta entrada, nesta obra republicada, pp. 775-778.

relação da transcendência com a imanência desaparecesse, imediatamente a imanência desapareceria. A transcendência, em si, permaneceria.

Por um lado, temos um abismo aparentemente inultrapassável entre o absoluto do ser e o ser relativo, parecendo tal distância ontológica marcar uma transcendência de tal modo forte que se revela absoluta, isto é, impassível de relação, não merecendo sequer a designação de «transcendência», a qual, logicamente, obriga a uma referência relacional. Por outro lado, a menos que se negue néscia ou histrionicamente a realidade do relativo, do diverso ontológico, do «imaneente», não é possível justificar cabalmente do ponto de vista metafísico a sua presença ontológica senão recorrendo, logicamente, a algo de não-imaneente, que suporte tal justificação, que, como Platão muito bem percebeu – e o Pe. Costa Freitas bem o evoca na referida entrada enciclopédica –, tem de ser lógico-ontologicamente, logo, metafisicamente, anipotético, mais propriamente auto-tético de modo absoluto: assim o Bem platônico ou a sua versão reduzida na forma do Motor imóvel/Ato puro de Aristóteles.

As soluções de recurso para esta questão, como a declaração majestática da eternidade do mundo, dos átomos, de demais princípios ou elementos, de nada serve, pois apenas se limita a recusar-se a pensar criticamente algo que não dispensa quer a posição tética da questão quer a sua manipulação noético-crítica.

«De onde o ser?»; ou «de onde o ato?»: eis a questão primeira que marca todo o possível pensamento propriamente humano acerca do absoluto do sentido, sem adjetivação.

A imanentização dos ditos princípios – que, assim, não são propriamente princípios alguns – faz do todo do ser uma espécie de bolha ontológica só com «dentro», nesta sua mesma interioridade ou imanência se esgotando absolutamente.

A não transcendência do princípio implica que não apenas este último se encontre relativamente em cada um de seus principiaados, mas que com eles coincida. Se com eles não coincidir como se distinguir princípio de principiaados? Em que especial apartado ontológico imaneente se situa o princípio para que não se confunda com os principiaados? Mas, se há esse apartado, não constitui tal uma forma perversa porque falsa de transcendência, apenas disfarçada de imanência especialmente diferenciada?

Poder-se-á invocar um sentido hierárquico, aliás muito querido ontologicamente ao Pe. Freitas, remetendo o princípio ou para a base da hierarquia, como seu fundamento imaneente, ou para o seu ápice, como seu culminar ou realidade suprema. Assim, haveria uma distinção ontológica através do escalonamento hierárquico. Mas como é que se estabelece a hierarquia partindo da pura imanência? Por que é que a imanência não é a-hierárquica, noção de difícil distinção real de essa outra que é a de «anárquica»?

O que é que estabelece a diferença ontológica imaneente que constitui a possibilidade e, realizada esta última, a realidade da hierarquia? O que é que

faz de uma realidade eterna puramente imanente e sem outra relação que não a que tem consigo própria imanentemente uma realidade diferenciada? De onde surge o absoluto da diferença numa pura imanência?

É certo que se pode varrer a questão para baixo da mesa crítica do pensamento fazendo como os antigos atomistas, que compuseram um cenário ontológico – aqui, não há metafísica possível – à medida do que queriam propor como modelo ontológico do real: os átomos são eternos, em número infinito, infinitamente diferenciados, em infinito movimento eterno também num infinito vácuo atômico circunstante também eterno. Este vácuo é a possibilidade lógica de movimento, dado que o pleno atômico sem interstícios vazios implicaria um eterno não-movimento. A esta possibilidade lógica de movimento chamamos «espaço».

Neste horizonte ontológico não faz qualquer sentido, porque para tal foi especialmente preparado, perguntar como é que isto veio a ser; por que razão há isto e não o “nada”; por que razão o absoluto da presença de estes quaisquer elementos constitutivos e não outros, também quaisquer. Toda a conformação ontológica é um dado dogmaticamente posto e afirmado como indiscutível, porque a sua discutibilidade imediatamente relevaria e revelaria a sua inconsistência lógico-ontológica.

Todavia, há que perguntar: em que é que tais dados se baseiam? Em que tipo de experiência humana foram hauridos? Na experiência da infinitude?; na da eternidade? Na da relação vivida entre o absoluto da imanência em ato e o lógico contraditório, o nada?

Há apenas um problema epistemológico e antropológico em tudo isto: é que *nenhuma destas experiências é humanamente possível*.

A experiência que é humanamente possível, e de que o pensamento de Costa Freitas parte para pensar as categorias aqui em análise, bem como o seu campo de aplicação epistemológica que é o da religião e do sagrado em geral, é a do contacto inteligente plurímido com a presença do diverso dos seres, num perpétuo fluir, que, ainda assim, não aniquila quer cada sujeito da experiência quer os seus possíveis e reais objetos.

É a problemática do velho Heraclito que aqui reencontramos, essa de um infinito de movimento e de diferenciação, de tensão entre contrários em permanente dialética que, todavia, não só não destrói isso que é o mundo, como, pelo contrário, o ergue e o mantém sendo através do movimento, em seu absoluto.

Topamos, de novo, com pares dialéticos fundamentais: uno e múltiplo, absoluto e relativo, movimento e absoluto do movimento (não «repouso», como erroneamente se costuma dizer), princípio e principiado, produtor e produzido, criador e criatura. Todos estes pares pressupõem sempre uma anterioridade lógica e ontológica da relação sobre os relacionados. É esta relação que implica lógica e ontologicamente a ambiguidade da transcendência anteriormente trazida à colação. É esta relação que torna impossível, havendo

ser, qualquer, salvo o absoluto do ser – este é absolutamente isolado, desde que não haja relação – *não haver imanência*.

Ora, a experiência humana não é uma experiência de absoluto do ser em sua infinitude, de eternidade do ser, mas da sua contingência, da sua não-necessidade lógico-ontológica, da sua não-eternidade. A experiência humana é uma experiência de radical finitude; de sentido de um começo, de sucessivos desaparecimentos no e do ser – por exemplo, sempre que adormecemos totalmente –; de precariedade vital, existencial; de mortalidade anunciada dia após dia, na forma do nada de mim vígil e do nada dos outros que cessam o seu ser mundano, o único a que ainda e sempre temos acesso.

A que estranho universo ir buscar as noções experimentadas de eternidade, de necessidade, de ser absoluto, de princípio? Certamente não a esta nossa quotidiana em que tudo escapa a tais noções.

A pura imanência não dá qualquer destas noções porque nenhuma delas é passível de ser dada numa experiência puramente imanente e sem referência a algo mais do que a pura imanência.

Parte-se sempre de uma radical contingência. Este mundo da radical contingência é o mundo do *profano*. Não ainda por relação dialética com o sagrado – que ainda não está dado na experiência –, mas porque, sendo assim, é o *insignificante*. Repare-se na comum insignificância profana do movimento que vai constituindo a vida cultural, no seu sentido mais lato, do mundo hodierno e do que que tal significa percebido através desta perspetiva.

Se a experiência humana fosse confinada ontologicamente apenas a este tipo de radical imanência total, nunca emergiria de uma profanidade dificilmente compatibilizável com o que se entende por «humanidade».

O que rompe esta pura horizontalidade de deserto semântico da experiência humana é precisamente isso que é, por definição, o «sagrado». Este é a marca absoluta de uma diferença ontológica inexplicável através do simples recurso à interioridade ontológica imanente.

O sagrado é o ressalto ontológico que torna um ato significativo, verdadeiramente significativo: é que todos os outros não são significativos; semanticamente não existem; por isso são «profanos». É o retrato, aliás, muito atual, de um mundo dessacralizado, isto é, des-significado, em termos fundamentais: por tal, tudo se equivale, «é tudo igual», «é tudo o mesmo», «nada vale a pena», dado que não é possível nele haver verdadeiro significado.

O sagrado, a religião por ele possibilitada como relação, nasce, então, nesta relação ontológica entre o domínio comum dos significados necessariamente imanentes e os significados necessariamente transcendentais. Esta relação ontológica é propriamente metafísica ao relacionar o âmbito da imanência – também passível de receber o nome de «natureza» ou de «isso que se move» – com o da transcendência, trans-natural.

No entanto, para Costa Freitas, a transcendência anda sempre a par com a transcendentalidade, pois, precisamente por causa da relação que



trabalhamos, toda a transcendentalidade é fruto da transcendência, tudo o que é necessário e universal no âmbito do diferente dos seres deve-o ao transcendente. Por outro lado, é através da transcendentalidade ontológica que o transcendente está presente no âmbito do imanente. A transcendentalidade é o absoluto da relação entre o transcendente e o imanente. A transcendentalidade não relativiza propriamente o imanente. O que aqui encontramos, nesta relação fundadora, são três absolutos irreduzíveis, na sua diferença ontológica: o absoluto do transcendente, o absoluto do imanente, o absoluto da transcendentalidade como presença universal e necessária, mas não redutora, do transcendente no imanente. Em termos teológicos puros, esta transcendentalidade, que é ato de relação, recebe o nome de amor.

O transcendente imanentiza-se na forma da presença estruturante no seio do imanente, no que é o ato de criação: são todas as formas ontológicas estruturais, isso que, no dizer de um Heraclito, é a marca do «Logos» no que se movimenta.

Ora, a experiência do sagrado, em que a religião se funda, nas palavras do Pe. Freitas: «caracteriza-se, deste modo, por uma espécie de contacto vivo com algo de transcendente e inefável.»<sup>702</sup>. Ainda: «o sagrado permite que o *homo religiosus* entre em contacto, em relação com a fonte e totalidade do sagrado, como o sagrado como Realidade Transcendente.»<sup>703</sup>.

A intuição atual da ameaça do absurdo de uma total infundamentação do movimento e a intuição do absurdo de se pensar uma ordem presente sem fundamentação axiomática última que escape à também sempre presente ameaça do caos, leva o ser humano a pôr, citamos: «o problema do ser a partir da experiência da diferença entre o ser das realidades finitas e contingentes e o *ser enquanto ser*.»<sup>704</sup>

É importante perceber-se que é, ainda, a relação entre a transcendência e a imanência, porque precisamente *cria* a imanência como presença do absoluto – o tal ser enquanto ser – no tempo, no espaço, no movimento, que permite que a própria sacralidade das coisas e dos atos possa variar, revestindo a relação entre transcendência e imanência, como vivida por cada pessoa, valores ontológicos diferenciados, sujeitos não ao capricho psicológico, mas à *intuição do absoluto ontológico presente em cada coisa*, em cada ato. É este absoluto que é a marca do transcendente no imanente.

Assim sendo, pode Manuel da Costa Freitas afirmar claramente:

«Embora as fronteiras entre o sagrado e o profano estejam sujeitas a flutuações constantes – as coisas sagradas podem perder o seu carácter sagrado do mesmo modo que as coisas profanas podem tornar-se sagradas –, qualquer realidade naturalmente profana só

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 602.

<sup>704</sup> *Ibidem*.

aparece investida de carácter sagrado na medida em que se torna um lugar privilegiado da manifestação do divino, ou seja, uma *hierofania*. Como pórtico ou limiar de um *fora* em relação a um *dentro*, o profano assinala não só uma diferença ontológica mas sobretudo a possibilidade da passagem de uma a outra de duas dimensões originais do ser.»<sup>705</sup>

Esta passagem nos dois sentidos é possível apenas por causa da *transcendentalidade da presença do transcendente no imanente*, na relação com a inteligência humana. Sem ela, apenas uma especial parte do real poderia ser sagrado, não todo ele.

Na sua transcendentalidade humana no sentido exposto, a religião é constitutiva da relação de todo o ser humano com o real na forma de sentido. E não há outra forma. Assim, deste ponto de vista ontológico, todo o ser humano é sujeito religioso porque todo ele tem uma relação de sacralidade e de profanidade, sempre ambas, com o real.

A religião, deste modo, no seu âmbito mais profundo, que é ontológico, não é algo de «religioso», mas de, já se adiantou, «ontológico», abarcando todas as dimensões fundamentais da realidade humana, em tantas formas quantas as relações pessoais dos seres humanos com a realidade, própria e terceira, antropológica, cultural, natural, trans-natural.

Pode, então, o Prof. Costa Freitas dizer:

«De modo análogo, o tempo da experiência religiosa é uma sequência de esforços para assegurar a eternidade (memória, ritos e celebrações) por oposição a um tempo profano que não passa de uma duração evanescente na qual se diluem e consomem os actos insignificantes e ilusórios da existência quotidiana.»<sup>706</sup>

## 8.5. Jorge Coutinho: Redenção e escatologia no horizonte da Verdade

*Teresa Dugos-Pimentel*

No contexto da presente coletânea de estudos dedicados à Redenção e à Escatologia na cultura portuguesa, e recuperando o núcleo epistemológico proposto pela organização, o de *redenção escatológica*<sup>707</sup>, bem como o escopo

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 604.

<sup>706</sup> *Ibidem*.

<sup>707</sup> Cf. AA.VV., *Redenção e Escatologia – Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa*, coordenação de Samuel Dimas, Renato Epifânio e Luís Lóia, vol. I – Idade Média –