

obrigará à embriaguez, ao *haschich* mental – e se ela desempenha no mundo um papel análogo ao da cocaína, se os padres serão realmente cocainizantes do espírito – ou se, entendida nesse largo sentido, não nos obrigará antes a mergulhar em plena realidade, a pensar em todas as contradições que implica a existência de Deus e por fim a negar Deus”<sup>339</sup>. Neste texto, «Regresso ao próprio espírito», coloca também o autor uma outra grande interrogação, aquela a partir da qual irá considerar a nível da religião não uma resposta mas as diversas respostas ou os vários pontos de vista do problema, partindo da consideração de que «o que há de mais estrutural e fundamental no espírito religioso [que é talvez o escrúpulo de consciência] levar-nos-ia, pois a repudiar toda a religião como um sistema de crenças positivas»<sup>340</sup>, para acrescentar que «a flecha, dirigida ao alvo, ricochetearia e iria ferir o ponto de partida»<sup>341</sup>.

## 5.6. Do teísmo da filosofia cristã evangélica ao deísmo da filosofia racionalista e existencial em Delfim Santos

Samuel Dimas

### 5.6.1. O Deus teísta cristão da juventude

Os primeiros escritos de Delfim Santos, publicados na revista *Portugal Evangélico* entre 1929 e 1932, refletem a sua relação com a Igreja Evangélica Portuguesa, concretamente através da participação na Associação Cristã da Mocidade (A.C.M.) do Porto, tal como o confirma numa carta de agosto de 1925, quando confidencia a um amigo de juventude, que é cristão evangélico, sócio ativo da A.C.M. e Escuteiro em Lordelo do Ouro, tendo feito a profissão de fé na Igreja Metodista, a qual preserva a herança da Fé Apostólica e aceita lealmente os princípios fundamentais dos Credos Históricos e da Reforma Protestante<sup>342</sup>.

Tal como a Igreja Católica e a Igreja Ortodoxa Oriental, a Igreja Evangélica Metodista proclama a doutrina fundamental da fé cristã, conforme o essencial do Credo Apostólico *Niceno-Constantinopolitano* (*Concílio de Niceia* de 325 e *Concílio de Constantinopla* de 381)<sup>343</sup>, mas acrescenta as doutrinas de

<sup>339</sup> *Ibidem*.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> Cf. Delfim Santos, carta n.º 2 de 21 de agosto de 1925, a Cyrillo Santiago, in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 28.

<sup>343</sup> Cf. *Concílio I de Niceia e Concílio I de Constantinopla*, in Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...*, n.º 125-126 e 150, Barcelona,

Martinho Lutero, que foram condenadas e classificadas de heréticas no ano de 1520 pelo papa Leão X. O movimento da Reforma assenta numa doutrina que valoriza a relação espiritual e individual com Deus e que apresenta a Bíblia como a única fonte de fé, na qual está contido tudo o que é necessário para a salvação, recusando a posição católica que apresenta as interpretações dos Padres da Igreja e a Tradição também como fontes de fé, como se pode comprovar pelo artigo de fé n.º5, dos 25 artigos que apresentam a doutrina oficial da Igreja Metodista, retirados dos 39 artigos de fé da Igreja Anglicana, ao tempo de John Wesley (1703-1791): «As Santas Escrituras contêm tudo que é necessário para a salvação, de maneira que o que nelas não se encontre, nem por elas se possa provar, não se deve exigir de pessoas alguma para ser crido como artigo de fé, nem se deve julgar necessário para a salvação»<sup>344</sup>.

Este movimento reformista considera, por outro lado, que a justificação é um dom da fé e as obras só são importantes porque são suscitadas pela fé<sup>345</sup>, não estando a salvação do homem fundamentada necessariamente nos merecimentos pessoais, no cumprimento dos rituais religiosos, na intercessão dos santos, na necessidade de penitências e no pagamento de indulgências, mas sim na ação do Espírito e na misericórdia de Deus, porque só Deus pode perdoar: «o Justo viverá pela Fé» (Gálatas 3: 11). Na perspetiva das Igrejas reformadas, as boas obras não são condição para a salvação, mas são já uma consequência da graça e da salvação, a qual não fica remetida para um futuro distante e escatológico, mas pode realizar-se desde já na terra de acordo com a vontade de Deus<sup>346</sup>.

Sem uma iniciação de infância nos mistérios e ritos cristãos, só depois da morte do pai, Delfim Santos procurou compreender a vida religiosa, naquilo que considera ter sido um acordar para as interrogações da existência, mas como confessa numa carta de 1933 a Álvaro Ribeiro, viria mais tarde a cansar-se do cristianismo simplório e intolerante<sup>347</sup>. Por contraposição com a necessidade de que as leis da física são tradução, Delfim Santos identifica a liberdade com o espírito e com Deus, como um dinamismo ascendente capaz de transfigurar a natureza, e do qual o homem participa permitindo-lhe criar, pensar, amar, sacrificar-se a si próprio por valores morais, mas, no entanto, acrescenta que «[...] também o «cousismo» é perigo que sempre espreita esta liberdade no amor, na acção social, na arte e na religião, fixando-a no convencional, no burguesismo, na intolerância, no fanatismo»<sup>348</sup>. Assim,

---

Herder, 2000, pp. 91-92 e 109-111.

<sup>344</sup> Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in *Os 25 Artigos de Fé do Metodismo Histórico e os Credos Sociais*, Porto, 1999, p. 3.

<sup>345</sup> Cf. *ibidem*, p. 4.

<sup>346</sup> Cf. Ludwig Hertling, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 310-325.

<sup>347</sup> Cf. Delfim Santos, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in op. cit., vol. IV, p. 72.

<sup>348</sup> *Idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

nesta altura diz não sentir necessidade de realizar nenhuma das práticas da Igreja, assumindo, no entanto, tratar-se de um problema não resolvido, ao reconhecer, por outro lado, a impossibilidade de desvalorizar uma religião que lhe forneceu as certezas que, por exemplo, transmitiu à irmã antes da sua morte, acontecimento trágico que lhe proporcionou interiorizar o problema de Cristo e que o impediria definitivamente de negar o que chama de *verdadeiro cristianismo*. Conta Delfim Santos ao seu amigo Álvaro Ribeiro:

Não tive uma educação cristã. Vivi sempre afastado da Igreja. Meu pai era um livre pensador, republicano, anti-católico e talvez anti-cristão. Nunca ninguém me ensinou a rezar. Não fiz a comunhão. Vivi sempre num ambiente de sarcasmo e oposição a tudo quanto fosse religioso. Depois da morte de meu pai, procurei eu mesmo, sem intervenção de ninguém, compreender a vida religiosa cuja falta em mim assumiu proporções de pecado irremissível. 15 anos. Um acordar para tudo. Um vago misticismo e uma acentuação de interesse religioso em contraposição com os meus e com os que me cercavam. Busca ansiosa: catolicismo, protestantismo. Cansaço do último por limitação e simpleza ridícula do complexo.<sup>349</sup>

Neste sentido, embora deixe de frequentar o culto, podemos perceber, através da sua correspondência, nomeadamente a trocada com o metodista Eduardo Moreira<sup>350</sup>, e através das suas obras, que Delfim Santos não se desliga em absoluto da família evangélica portuguesa<sup>351</sup>, fazendo, ao longo da sua vida, alguns comentários com os seus amigos acerca da atitude evangélica e do pensamento cristão<sup>352</sup>. Assim, confessando dever-se à intolerância cristã um dos seus maiores desgostos<sup>353</sup>, a que não devem ser alheias as práticas católicas das cruzadas e da inquisição, Delfim Santos refere que a preocupação ecuménica protestante, marcada pelas conferências Stockholm e Lausanne (anos 20), significa um esforço fecundo «[...] para a unidade interior, não

---

1982, p. 234.

<sup>349</sup> Cf. *idem*, Delfim Santos, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72-73.

<sup>350</sup> Diretor da Revista Mensal Ilustrada «Triângulo Vermelho», organismo das Associações Cristãs da Mocidade, entre 1920 e 1923. O «triângulo» significa o desenvolvimento dos três lados do Homem – alma, corpo e mente – e o «vermelho» representa o sangue puro, a actividade e o entusiasmo.

<sup>351</sup> Cf. Delfim Santos, carta n.º 149 de 28 de julho de 1939, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, p. 281.

<sup>352</sup> Cf. *idem*, carta 124 de 16 de dezembro de 1938, a Eduardo Moreira, in *op. cit.*, vol. IV, pp. 246-247; carta n.º 171 de 14 de outubro de 1940, a Santana Dionísio, in *op. cit.*, vol. IV, p. 314.

<sup>353</sup> Cf. *idem*, carta n.º 32 de 6 de junho de 1933, a Álvaro Ribeiro, in *op. cit.*, vol. IV, p. 72; «O sentido da Reforma», in *op. cit.*, vol. I, p. 11.

em forma centralizada e autoritária, própria do catolicismo, mas livre e federativa, como corresponde à sua essência e à diversidade do real»<sup>354</sup>.

Recordamos que no catolicismo estes valores só viriam a ser definitivamente consagrados de forma institucional na década de sessenta do séc. XX com o Concílio Vaticano II, tendo como expressão paradigmática da nova compreensão da experiência religiosa, a supressão da frase «fora da Igreja não há salvação». Neste sentido, Delfim Santos considera que ao contrário do catolicismo que procura na Idade Média o paraíso perdido, o protestantismo «Volta-se para o futuro; harmoniza no presente os seus princípios de liberdade; torna-se um sistema vivo capaz de uma acção vitalizadora, sem igual na humanidade [...]»<sup>355</sup>.

Delfim Santos considera a vida espiritual como o aspeto mais importante da experiência religiosa, na medida em que transcende e supera as formas institucionais e tradicionais, tendo como principal preocupação, atingir a unidade da origem, de que essas formas são apenas aspetos parcelares, fazendo-o num movimento de verdade, tolerância e amor. Através de uma recensão crítica, a um livro do Padre Alves Correia, publicada na revista *A Águia*, em 1932, classifica a sua atitude de extraordinária, no âmbito do meio intelectual português, pelo facto de revelar valores verdadeiramente espirituais, insubmissos ao sectarismo e mesquinhez que dominavam o catolicismo da época em Portugal, sempre condicionado politicamente<sup>356</sup>.

Neste sentido, o autor refere-se à religião cristã como tendo uma ação eficaz no sentido do reconhecimento e divulgação do ser humano, não apenas como uma unidade de matéria-vida-consciência, própria da escala animal – reveladora do indivíduo –, mas também como uma realidade espiritual – reveladora da personalidade –, porque ao exigir como condição da salvação uma consciência pura, a experiência religiosa apresenta em certas práticas, métodos eficientes de espiritualização da consciência, indicando a *santificação* como o objetivo máximo desse processo de purificação do carácter psicológico, que ao limite, significa a redução absoluta da consciência ao espírito<sup>357</sup>.

Tendo por base a consideração de que «a vida religiosa é totalidade de compreensão, de amor ilimitado, amplo e largo, a todas as formas de vida espiritual que buscam uma ascensão por aprofundamento sincero e contínuo»<sup>358</sup>, o primeiro artigo publicado por Delfim Santos intitula-se, precisamente, «Dinamismo Espiritual», e nele começa por fazer notar a importância do diálogo entre a crítica reflexiva e a crença religiosa. A partir do princípio

<sup>354</sup> Cf. *idem*, «O sentido da Reforma», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 15.).

<sup>355</sup> *Loc. cit.*

<sup>356</sup> Cf. *idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in op. cit., vol. I, pp. 25-26

<sup>357</sup> Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 259.

<sup>358</sup> *Idem*, «A Largueza do Reino de Deus», in op. cit., vol. I, p. 25.

básico de uma antropologia que valoriza a unidade e inter-ligação entre todas as dimensões da experiência humana, no sentido do desenvolvimento integral da pessoa, a doutrina evangélica metodista promove a divulgação de que «[...] Cristianismo e Cultura, Fé e Razão, Oração e Pensamento não são incompatíveis, antes mutuamente se corrigem e auxiliam»<sup>359</sup>. Nesse sentido, assinala a importância do diálogo entre a *razão* e a *fé*, afastando-se assim de outras teologias protestantes, como a de Karl Barth, que sob a influência de Kant e na linha das preocupações religiosas de Kierkegaard, não só apresentam uma rutura radical entre o temporal e o eterno, como também, defendem a descontinuidade e antinomia entre a *razão* e a *fé*, negando o princípio da universal inteligibilidade do ser e concebendo a realidade substancial originária, como irracional absoluto, cujo mistério só poderia ser desvelado por uma *fé* assente na incompreensão e no absurdo.

Deste modo, inicialmente, Delfim Santos parece recusar o irracionalismo teológico de Kierkegaard, segundo o qual, apenas uma *fé* que não queira saber as suas razões pode elevar o homem à verdade da misericórdia e redenção divina. Como tal, considera que a Reforma protestante, mais que um acontecimento histórico, mais que uma religião, é um método, é uma atitude de vida, que para além de seguir determinados valores morais e religiosos, encerra um duplo movimento de exercício racional e interiorização espiritual, que deve ser assumido por todo aquele que deseje adequar a sua experiência atual às verdades cristãs, não se contentando com problemas resolvidos e com as respostas fixadas pela tradição<sup>360</sup>. Acontece, no entanto, que ao longo do seu percurso de diálogo com Kant, Hartmann e Karl Jaspers, Delfim Santos irá aproximar-se destas posições dualistas e deístas, remetendo o divino para o plano absolutamente transcendente que não pode ser objeto de qualquer conhecimento e pensamento empírico e racional, podendo apenas ser decifrado pelo mito, pela arte e pela religião<sup>361</sup>.

O pensamento de Karl Jaspers, influenciado pelo profundo fideísmo de Kierkegaard, terá um impacto muito significativo no pensamento de Delfim Santos, por via de uma filosofia da existência que se distingue da via tradicional ontológica de Sartre e Heidegger: «(...) em Jaspers não interessa nem o “ser da existência”, nem a essência do que esta seja, nem qualquer determinação de precedência de uma relativamente à outra»<sup>362</sup>. A sua filosofia não é de tipo cristão, por oposição ao existencialismo ateu de Sartre, nem é fenomenológica à maneira de Husserl que a pretendia como ciência universalmente válida, mas admite a legitimidade de pluralidade de perspetivas na procura da decifração do mundo, da existência e da transcendência<sup>363</sup>.

<sup>359</sup> Luís Henrique da Silva, *Nós os Metodistas portugueses, quem somos?*, Porto, s.d., p. 5.

<sup>360</sup> Cf. Delfim Santos, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 6.

<sup>361</sup> Cf. *idem*, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>363</sup> Cf. *ibidem*, p. 271.

### 5.6.2. A pluralidade da Metafísica realista e espiritual contra o monismo positivista

Nesta medida, preserva alguns princípios fundamentais da filosofia cristã, nomeadamente o realismo e o espiritualismo metafísicos de inspiração dualista, bem patentes na sua gnosiologia, segundo a qual, a realidade (*Wirklichkeit*), entendida como o *ser real* e o *ser ideal*, é independente do sujeito e transcendente ao domínio da consciência:

A existência de um mundo fora do sujeito, independente na sua existência do sujeito que o conhece, e mesmo radicalmente indiferente às possibilidades de descoberta que este dele possuía, é a condição mínima e necessária de todo o conhecimento. Se a isto se chama realismo, cremos que não há outra posição possível em frente da realidade, porque mesmo a negação supõe a sua existência [...].<sup>364</sup>

Distingue a manifestação integral da realidade que é independente do sujeito (*Gegenstand*) da manifestação de uma parte da realidade (*Objekt*) que é produto da ação cognitiva do sujeito: «É, portanto, absolutamente compreensível a afirmação idealista: não há sujeito sem objecto e não há objecto sem sujeito, se pensarmos que, aqui, «objecto» tem o sentido de *Objekt* e não de *Gegenstand*. O sujeito não é criador de *Gegenstand* – ou de realidade – mas determinante neste das formas que o farão *Objekt*.»<sup>365</sup> O autor considera que a ciência é objetiva e a filosofia é transcendental, procurando esta última a determinação essencial da realidade<sup>366</sup>, que está ao integral alcance de uma razão que lhe reconheça a dinâmica plural e dialogue com a intuição, a fé, a emoção e a axiologia, o que o distingue do seu mestre Nicolai Hartmann, para quem o idealismo e o realismo eram considerados sistemas que levavam à deformação do real<sup>367</sup> e para quem concebia, *a priori*, o trans-inteligível como absolutamente e permanentemente incognoscível.

O pensamento do filósofo português fundamenta-se nessas certezas ou princípios da filosofia da doutrina protestante, com destaque para as noções de *pluralidade do real* e de *dinamismo espiritual*, estruturantes na sua crítica à interpretação monista da realidade operada pelo positivismo e estruturantes na *Reforma* da religião cristã, que perante as fórmulas deterministas de sacralização do mundo e de naturalismo panteísta e perante as fórmulas

<sup>364</sup> *Idem*, «Conhecimento e Realidade», in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 339.

<sup>365</sup> *Idem*, «Da Filosofia», in *Obras Completas de Delfim Santos*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982 op. cit., vol. I, p. 280.

<sup>366</sup> Cf. *ibidem*, pp. 282-283.

<sup>367</sup> Cf. António José de Brito, «A influência de Nikolai Hartmann no pensamento de Delfim Santos», in AA.VV., *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. III, Lisboa. INCM, 2002, pp. 275-277.

dogmaticamente estáticas e institucionais de conceber a relação com o divino, reafirma a gratuidade e liberdade da transcendência misteriosa de Deus. Nesses termos, recusa o unitarismo científico e a aplicação de princípios universais de pensamento na pesquisa do real. Recusa a aplicação de uma mesma lógica para todas as regiões da realidade e afirma a necessidade de «encontrar novos princípios de cada lógica particular em relação à região da polirealidade (que constitui o pluriverso) a estudar.»<sup>368</sup>. O divino é uma das formas de revelação ou aparecimento da realidade que não podem ser compreendidas pelas formas atuais de compreensão<sup>369</sup>.

Afirma e o carácter espiritual da relação simbólica e sacramental, cujo conhecimento *sub espécie aeternitatis* não pode ser proporcionado pela ordem funcional da razão analítica das ciências, que motivadas por interesses de natureza prática aplicam os critérios da explicação evolucionista acerca da realidade empírica, mas sim pela *razão sintética* e pela *razão córdica* do hermenêutico exercício filosófico-teológico, em busca da dimensão permanente da realidade transcendental<sup>370</sup>. A negação do transcendente, feita por certas correntes imanentistas, deve-se à necessidade de explicação que de outra forma não poderia ser satisfeita, ignorando que a realidade não pode ser subordinada a elementos subjetivos e abstratos da consciência epocal dominante: «A explicação não é elemento necessário ao conhecimento, e a realidade é indiferente às pretensões de explicabilidade e de compreensão reveladas pelo homem»<sup>371</sup>.

Contra o unitarismo científico impulsionador do neo-materialismo, Delfim Santos afirma-se defensor de uma ontologia e gnosiologia pluralistas<sup>372</sup>. Dessa forma, as teorias explicativas do *evolucionismo natural* e do *criacionismo* não são antagónicas, mas correspondem a dimensões diferentes da realidade porque as respostas dadas pela metodologia científica e pelo discurso lógico analítico são diferentes das respostas oferecidas pelo pensamento filosófico sintético e pelo pensamento mito-poético religioso<sup>373</sup>. Assim, estabelece uma correspondência metodológica entre os princípios do conhecer e as regiões do ser que evita os erros monistas do positivismo: à região da *matéria* corresponde o fisicalismo, à região da *vida* corresponde o evolucionismo, à região da *consciência* corresponde o intuicionismo, à região do

<sup>368</sup> Delfim Santos, carta n.º 47 de 29 de janeiro de 1936, a José Marinho, in op. cit., vol. IV, p. 104.

<sup>369</sup> Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 281.

<sup>370</sup> Cf. *ibidem*, pp. 298-299.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>372</sup> Cf. Delfim Santos, carta n.º 49 de 9 de março de 1936, a Álvaro Ribeiro, in op. cit., vol. IV, p. 111.

<sup>373</sup> Cf. Armindo Vaz, «A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação», in Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista (Coordenação), *Variações sobre o imaginário*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, p. 417.

*espírito* corresponde o racionalismo e o misticismo<sup>374</sup>. A sua metafísica fundamenta-se na estratificação do real que é proposta pela ontologia de Nicolai Hartmann, para quem o ser se divide em duas regiões fundamentais, que por sua vez, se dividem em duas gradações: a *natureza*, que se divide entre o físico ou inorgânico e o vivo, e o *espírito*, que se divide entre o psíquico e o espírito na sua ordem histórica e coletiva<sup>375</sup>. À região da natureza correspondem as ciências da natureza, como a Física, a Química e a Biologia, e à região do espírito correspondem as ciências psicológicas, da linguagem, do direito, as ciências sociais e históricas, ciências da arte, literatura e filosofia<sup>376</sup>.

Esta distinção de níveis da realidade e de áreas de conhecimento, permite superar as interpretações indiferenciadoras e panteístas da relação entre Deus e o Mundo. O cientista, trabalhando com o raciocínio lógico-dedutivo, investiga o mundo material de forma objectiva e determina as suas causas físicas e naturais, descrevendo e demonstrando, enquanto que o crente, pela fé, adere a uma verdade revelada que fala do transcendente e da relação com o absoluto<sup>377</sup>. Acusando o pensamento analítico de aplicar um método que apenas revela identidades, Delfim Santos apresenta a inevitabilidade do irracional gnosiológico e da pluralidade do real propondo como solução para o conhecimento delimitar as diferentes regiões do real, aplicando-se o pensamento científico não à totalidade do real mas apenas à investigação e aprofundamento de algumas regiões particulares:

Creio que todos os sintomas da crise que vem actualmente da matemática, da física e que já antes tinham vindo da biologia, são todos eles resultantes da impossibilidade da *lógica analítica* (como eu lhe chamo), compreender toda a realidade. É preciso um trabalho que tome conta das dificuldades da ciência actual e as interprete como inadequação do método de pensamento com a realidade, e ao mesmo tempo saiba interpretar as mais modernas e mais fecundas aquisições da ciência (matemática e física) como consequência da admissão já da outra lógica, dum lógica sintética.<sup>378</sup>

Embora o jovem Delfim Santos não pudesse abdicar da dimensão simbólica ritual que permitia o conhecimento das *palavras de vida eterna*, já exigia uma flexão para o santuário da consciência ou da interiorização espiritual «onde, como refração luminosa, o sentimento profundo, subjectivo, espiritual, da

<sup>374</sup> Cf. Delfim Santos, *Da Filosofia*, in *Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 221.

<sup>375</sup> Cf. Nicolai Hartmann, *Ontologia*, vol. III, *La fábrica del mundo real*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 210.

<sup>376</sup> Cf. *ibidem*, p. 211.

<sup>377</sup> Cf. *ibidem*, pp. 424-425

<sup>378</sup> Delfim Santos, carta n.º 51 de 6 de junho de 1936, a José Marinho, in op. cit., p. 117.



realidade interior activa da “vida eterna das palavras” permite concluir como o Apóstolo: não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim<sup>379</sup>. A Reforma protestante de que Delfim Santos dá conta neste texto, é sobretudo uma reforma espiritual que vem recuperar e explicitar a revelação bíblica acerca do carácter espiritual da relação com Deus, por oposição à noção primordial da presença simbólica do sagrado manifestada através de teofanias desenvolvidas nos relatos mitológicos e por oposição à experiência religiosa baseada no cumprimento da Lei, dos rituais sagrados e dos costumes morais.

Nestes termos o testemunho do sagrado já não será um vidente, um poeta ou um profeta nem um sacerdote, apto para realizar a operação sacrificial, nem ainda um testemunho cifrado num livro santo que atue como um guião de hinos e de recitações ou como normas de instrução para a ação ritual e sacrificial, porque a ressurreição de Jesus Cristo inaugurou o tempo do Espírito Santo, esse *élan libertário*, como lhe chama Delfim Santos, que coloca a relação com Deus na libertadora interioridade do coração e da consciência de todos os que têm fé e não na mera exterioridade dos sacrifícios do Templo, adquirindo agora os sacramentos um testemunho presencial de natureza espiritual, no reconhecimento evangélico de que são bem-aventurados os submissos ao espírito. Numa carta enviada da Alemanha ao seu amigo evangélico metodista Eduardo Moreira, Delfim Santos comunica que começou o estudo do grego e faz questão em explicar que ao ler o Evangelho de Mateus em grego deu conta de uma má tradução de Lutero da primeira das bem-aventuranças, talvez ainda sob a influência do latim. Em vez de «bem-aventurados os pobres de espírito» o original quer dizer «bem-aventurados os submissos (humildes) ao espírito» numa clara alusão à novidade do Novo Testamento de fundamentar na ação do Espírito de Deus a salvação dos homens<sup>380</sup>.

### 5.6.3. Do teísmo fideísta que nega o alcance racional das verdades metafísicas da transcendência, ao deísmo que nega a intervenção providencial e histórica de Deus

No entanto, ao reconhecer a importância, ainda que relativa, dos rituais exteriores<sup>381</sup>, podemos concluir que Delfim Santos, afasta-se da posição defendida pelos protestantes anabatistas, para quem tais formas eram pura idolatria. De modo distinto, a fé metodista de base anglicana considera os sacramentos instituídos por Cristo, como sinais da graça de Deus, pelos quais

<sup>379</sup> Cf. *idem*, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 7.

<sup>380</sup> Cf. *idem*, carta n.º 124 de 16 de dezembro de 1938, in op. cit., vol. IV, pp. 246-248.

<sup>381</sup> «Flexão para o santuário da consciência, onde, sem ritualismos da exterioridade, o conhecimento das “palavras de vida eterna”, realidade expressiva exterior, não basta.» (*Idem*, «Dinamismo Espiritual», in op. cit., vol. I, p. 7.)

se torna presente e atuante no homem<sup>382</sup>. Em consonância com esta visão, o pensador português parece posicionar-se mais na perspectiva de John Wesley, que na linha teológica de Calvino, afirma que a presença sacramental do sagrado é real mas puramente espiritual. No artigo de fé n.º 18 (*Da Ceia do Senhor*) da Igreja Evangélica Metodista, é referido este aspeto da participação espiritual no corpo e sangue de Cristo pelo pão e cálice da bênção, a qual não pode ser explicada racionalmente, como o tentou fazer a filosofia cristã medieval, mas só pode ser entendida como um mistério da fé, por dizer respeito ao domínio trans-inteligível da realidade:

A transubstanciação ou a mudança de substância do pão e do vinho na ceia do Senhor, não se pode provar pelas Santas Escrituras, e é contrária às suas determinantes palavras; destrói a natureza de um sacramento e tem dado motivo a muitas superstições. O corpo de Cristo é dado, recebido e comido na ceia, somente de modo espiritual. O meio pelo qual é recebido e comido o corpo de Cristo, na ceia é a fé.<sup>383</sup>

Encontramos nesta doutrina uma forte influência do fideísmo em consonância com o racionalismo crítico kantiano: os mistérios religiosos são absolutamente inacessíveis à razão e só a fé permite o acesso a Deus. Na linguagem de Kant, o ser em si não é passível de reflexão metafísica, pelo que o conceito de Deus é apenas um postulado da razão prática. Dessa maneira, Delfim Santos rejeita, por um lado, as visões mágicas e panteístas típicas do Renascimento e do idealismo romântico alemão, e, por outro lado, rejeita o que considera serem as superstições geradas pela fórmula medieval da *transubstanciação*, em favor da afirmação da radical transcendência de Deus e da Sua relação com o homem em termos espirituais. Esta ideia de que *o ser em si* é absolutamente desconhecido está presente no seu diálogo com Kant e com Karl Jaspers, afastando-se da metafísica clássica que, no seu entender, exigia um grau de objetivação daquilo que não pode ser objetivado e sistematizado. Realidade espiritual e divina, a que aspira o homem pelo desejo de imortalidade, que não pertence ao plano empírico do *Dasein* nem ao plano racional da existência, mas sim ao plano da transcendência e que só pode ser revelada por símbolos:

Não é possível solução teórica para o problema da imortalidade, mas é possível a compreensão existencial desta mesma imortalidade, que, como o problema de Deus, não se deixa resolver com critérios demonstrativos transpostos quer do nível empírico, quer do nível do

<sup>382</sup> Em relação a esta questão, conferir o artigo de fé n.º 16 (*Dos sacramentos*). Cf. Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 5.

<sup>383</sup> *Loc. cit.*

existencial. A contradição, que é logicamente inadmissível, torna-se existencialmente possível. A transcendência é-nos revelada através de sinais, através de símbolos, que exigem a nossa decifração e não encontram realidade objetiva.<sup>384</sup>

O ser da transcendência, ou seja, a realidade exterior ao sujeito cognoscente na pluralidade dos seus diferentes níveis, pode ser decifrado na linguagem da apreensão sensível e científica do mundo epacio-temporal, na linguagem existencial da mitologia, arte e religião e na linguagem especulativa da metafísica, mas não de forma definitiva<sup>385</sup>. Aquilo que o homem pode saber da realidade é apenas o que aparece à sua consciência como ser temporal<sup>386</sup>, pelo que o processo cognoscitivo encerra uma permanente frustração e a noção de Deus só pode ser constituída de forma adequada no plano existencial da crença e não no plano metafísico e teológico que procura objetivar o que não é passível de objetivação: «Deus é sempre Deus *absconditus*, é ainda frustração e a sua busca, porém o valor último não é a frustração, mas o que ela permite que se nos revele»<sup>387</sup>.

Ao arrepio das visões monistas e ontologistas, pertence à tradição judaico-cristã da teologia da criação esta noção metafísica da transcendência, que tem no mito de origem do Génesis a sua geração (autonomia entre o criador e as realidades criadas), nos Evangelhos o seu desenvolvimento (Relação com Deus Pai por via do Espírito Santo) e na Teologia dos Padres e dos Doutores da Igreja (temática da analogia) a sua consolidação e explicitação conceptual, doutrinal e dogmática, reconhecendo nos sacramentos sinais visíveis de uma presença espiritual. O radical dualismo do absoluto e inatingível Deus transcendente é superado pela noção de presença na Encarnação e na ação providencial do Espírito, interpretação não aceite pelos dualismos críticos e deistas de Kant e de Karl Jaspers, que situam Deus no estrito plano da crença filosófica resultante da liberdade existencial humana: «(...) Deus não é objeto de saber, que se não pode induzir necessariamente. Deus não é também objeto de experiência sensível. É invisível, não pode ser contemplado, só se pode crer n'Ele»<sup>388</sup>. Para Karl Jaspers, Deus não existe como objeto de saber, mas como presença na existência só acessível pela crença filosófica ou pela revelação religiosa<sup>389</sup>: «Deus não é somente invisível como inapreensível e

<sup>384</sup> Cf. *idem*, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

<sup>385</sup> Cf. *ibidem*, pp. 278-279.

<sup>386</sup> Cf. José Maurício de Carvalho, «O conceito de realidade formulado por Delfim Santos», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 265.

<sup>387</sup> Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 279.

<sup>388</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, trad. de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 51. Cf. José Maurício de Carvalho, «O conceito de realidade formulado por Delfim Santos», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 265.

<sup>389</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 52.

impensável. Nenhum símbolo lhe poderá corresponder e nenhum o deverá substituir»<sup>390</sup>.

De modo distinto, a teologia católica procura racionalizar a presença do divino no Mundo, situando-a no âmbito de uma filosofia e teologia simbólicas em que é possível afirmar que a Trindade imanente (Deus em si mesmo) torna-se económica ou salvadora, isto é, Trindade da revelação (Deus revelou-se na História como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo) sem deixar de continuar a ser imanente<sup>391</sup>. Karl Rahner tem consciência deste limite, e ao afirmar que Deus é um princípio imanente às coisas, refere-o ao nível das causas primeiras, que nada tem que ver com um possível determinismo panteísta de ordem natural, e refere-o à maneira de uma «causalidade quase formal». Mediante a causalidade criadora eficiente, Deus constitui aquilo que é distinto de si (criação) e mediante a causalidade quase formal (na Encarnação; na graça do Espírito e na glória da *visio beata – mysteria stricte dicta*), Deus comunica-se a si mesmo à criatura de forma sobrenatural, e por isso, só acessível pela revelação<sup>392</sup>.

Nesta perspetiva, a comparência divina a partir da raiz recôndita do seu *mysterium tremendum* não é concebida apenas em função de artifícios rituais, mas sobretudo através da inter-relação pessoal entre o testemunho da fé e Deus que concede ao homem o dom dessa fé. Deste modo, para a teologia metodista Deus criador do Universo revela-se, promove um plano de redenção em função do seu carácter amoroso e não promove nenhum pacto legal ou simbólico-sacrificial que condicione o próprio Deus na relação com a sua comunidade crente. A oferenda sacrificial do seu Filho Jesus Cristo procede de um ato gratuito de graça e misericórdia sem que esteja determinada pela contabilização de obras, ações ou méritos<sup>393</sup>. A esta graça de Deus responde o homem com o testemunho de fé incondicional, como revela o texto bíblico, no qual se manifesta o espírito que pela leitura se vivifica e atualiza o *logos* aí impresso, o que explica a preocupação do Protestantismo em traduzir a Bíblia para o vernáculo.

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

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>391</sup> Cf. Karl Rahner, «Advertências sobre o tratado dogmático de Trinitate», in *Escritos de Teologia*, IV, Madrid, Ediciones Taurus, 1965, pp. 105.

<sup>392</sup> Cf. *idem*, «Para una teología del símbolo», in op. cit., p. 94.

<sup>393</sup> Conferir o artigo de fé n.º 9 (*Da justificação do Homem*) da Igreja Metodista: «Somos reputados justos perante Deus somente pelos merecimentos de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, por fé e não por obras ou merecimentos nossos; portanto, a doutrina de que somos justificados somente pela Fé é mui sã e cheia de conforto.» (Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 4.)

estabelecer no mundo a *cidade de Deus*, na qual os crentes expressam o seu compromisso de caridade e solidariedade através da sua secular ação diária laboral, cultural, social, política e económica<sup>394</sup>. Ser cristão, na perspetiva evangélica metodista, significa neste sentido, acreditar em Deus que se revelou a Si próprio em Jesus Cristo, significa aceitar Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador e significa viver em comunhão com Deus no poder do Espírito Santo que se torna presente pela dinâmica da sua Igreja ou comunidade crente através da atitude humilde da conversão, da caridade e da morte consciente para o pecado, como exorta Delfim Santos numa das suas cartas ao amigo Cyrillo Santiago<sup>395</sup>. Mas esta conversão, de acordo com a doutrina protestante, só se realiza pela ação da graça de Deus, não podendo a vontade do homem, por si só, garanti-la, tal como está expresso no artigo n.º 8 (*Do Livre Arbitrio*) da Igreja Metodista:

A condição do homem, depois da queda de Adão, é tal que ele não pode converter-se e preparar-se pelo seu próprio poder e obras, para a fé e invocação de Deus; portanto, não temos forças para fazer boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus sem a sua graça por Cristo, predispondo-nos para que tenhamos boa vontade e operando em nós quando temos essa boa vontade.<sup>396</sup>

Esta noção nuclear da Reforma, também presente nos artigos de fé metodistas, viria a dar origem à teoria da predestinação em que a vontade humana como que surge aniquilada pela vontade divina. Esta tese não é aceite pelo existencialismo de Delfim Santos e terá contribuído para o seu afastamento do Cristianismo e para a afirmação de que o ateísmo era uma postura de suprema libertação<sup>397</sup>. Entenda-se aqui ateísmo, no sentido estrito da negação da existência do Deus cristão e não no sentido lato da negação de Deus.

O teísmo fideísta cristão do Delfim Santos da juventude, que se constituiu na espontaneidade da crença religiosa em Deus, desenvolve-se num esforço de racionalização dessa crença e transforma-se no deísmo do Delfim Santos da maturidade, quando em diálogo com Karl Jaspers nega a historicidade de Cristo e o valor racional dos conteúdos da revelação fixados na doutrina eclesial: «Deus não está realmente em determinados conteúdos de fé que todos possam formular, nem numa realidade histórica que o transmita idêntica para todos os homens. (...) O que Deus é tem de o ser em absoluto e não apenas numa das suas manifestações históricas da sua linguagem que é a

<sup>394</sup> Cf. Eugenio Triás, *La edad del espíritu*, Barcelona, Ediciones Destino S. A., 2000, p. 317.

<sup>395</sup> Cf. Delfim Santos, carta n.º 3 de 20 de setembro de 1925, a Cyrillo Santiago, in op. cit., vol. IV, p. 31.

<sup>396</sup> Jorge da Silva Barros e Sousa, «Os artigos que afirmam a fé metodista», in op. cit., p. 4.

<sup>397</sup> Cf. António Braz Teixeira, «Delfim Santos e Sant'Anna Dionísio», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 84.

linguagem humana»<sup>398</sup>. O deísmo de Delfim Santos não nega a existência de Deus, mas recusa afirmar o princípio organizador ou criador do Universo em contexto confessional e recusa a noção de uma intervenção divina no Universo físico pela revelação e pela mediação providencial da História.

#### 5.6.4. A liberdade da condição existencial, na unidade entre a fé e as obras, como meio para o resgate absoluto da vida eterna

Na perspetiva cristã, a celebração do acontecimento da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo pode dar à Humanidade a *vida nova* da terra e a *nova vida* dos céus, mas isso não resulta apenas do simples cumprimento mágico dos ritos religiosos, estando dependente de uma honesta cooperação entre a vontade do Homem e a Graça de Deus. A concepção judaico-cristã de autonomia e dissemelhança da realidade criada em relação ao Criador e a consequente concepção da acção humana como livre e responsável, e não como uma realidade necessariamente determinada pela vontade dos deuses ou pela ordem cósmica, está bastante vincada no pensamento marcadamente existencial de Delfim Santos e na importância que este dá ao tema da liberdade, colocando a vertente antropológica no centro do esforço reflexivo já inscrito num horizonte ontológico e metafísico<sup>399</sup>.

Pela liberdade o homem auto-determina-se em situação, isto é, realiza-se enquanto ser, na medida em que, ao contrário da ordem cósmica dos mundos divinizados e diabolizados, reconhece-se como responsável, autor e configurador do seu próprio destino e do seu futuro, transformando pela sua criatividade aquilo que está dado na natureza em cultura e história. Esta autonomia da acção é o lugar onde se inserem as manifestações existenciais das tensões, incertezas, inquietações, angústias e desesperos, porque de alguma maneira implica a infinita possibilidade de ser, num movimento que pode dar origem à realização de si ou ao fracasso, à libertação e vida autêntica ou à condenação e vida inautêntica. Nesta liberdade, o homem reconhece a acção criadora e redentora do espírito divino.

Como refere Maria de Lourdes Sirgado Ganho, de acordo com a preocupação de Delfim Santos em esclarecer o que é o homem num universo que lhe é hostil, «(...) o homem é perspectivado, enquanto ser-no-mundo que vive na tensão entre a possibilidade de fracassar no seu projecto existencial e isto porque a sua condição de ser mundanal aponta para certa indigência ontológica de que as análises da temporalidade, sofrimento e angústia são indicadores inequívocos»<sup>400</sup>. Como afirma Delfim Santos «liberdade é estádio

<sup>398</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 54.

<sup>399</sup> Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 55-57.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 57.

de determinação de si por si próprio»<sup>401</sup> mas esta não se reduz à livre escolha e livre opção, e nesse sentido, numa clara alusão à distinção feita por St.<sup>a</sup> Agostinho entre *livre arbítrio* e *liberdade*, o pensador português é categórico em afirmar que «o homem tem a liberdade de se não libertar, mas a sua libertação realiza-se contra a liberdade de se não libertar»<sup>402</sup>, acrescentando que a capacidade de optar, embora nem sempre seja sinal de liberdade, é sempre sinal de humanidade<sup>403</sup>.

Pelo espírito enquanto órgão da liberdade o ser humano distingue-se da natureza e dos animais ansiando por uma libertação integral do seu ser que está para além dos condicionalismos do espaço e do tempo, o que significa que, quando pelo fracasso, o mundo surge como hostil e a angústia se instala, esta, constituindo-se como agente de humanização, faz emergir a exigência metafísica no reconhecimento de que, embora a existência seja o dado irrecusável, não é o seu horizonte de realização plena, sendo esta atingível apenas pela transcendência do mundano<sup>404</sup>. Recusando o monismo de reduzir todas as formas de pensamento e de ser a uma só, que implicaria o pressuposto de que o real é idêntico e a diversidade uma mera aparência<sup>405</sup>, Delfim Santos partilha com Karl Jaspers esta ideia fideísta de que a existência está referida à transcendência que é o *englobante* ou Deus inacessível aos sentidos e ao entendimento:

Enquanto existência, estamos referidos a Deus, – a transcendência – por intermédio da linguagem das coisas que são cifras ou símbolos. Nem o nosso entendimento nem os nossos sentidos apreendem a realidade desta linguagem cifrada. Deus como objeto é realidade para nós apenas enquanto existência e situa-se em dimensão totalmente diversa dos objetos reais empíricos necessariamente concebidos que afectam os sentidos<sup>406</sup>.

De acordo com o cristianismo, pela Graça de Deus criador e renovador (cf. 2 P 3, 13) é possível dar-se na existência concreta do Homem a libertação do *renascimento espiritual*, mas essa glorificação interior, que antecipa já nesta vida terrena a plenitude do Reino dos Céus, tem como condição a colaboração de cada um na atitude humilde da *conversão* que – pela morte para a vaidade, orgulho, soberba, prepotência, ambição, egoísmo e arrogância e

<sup>401</sup> Delfim Santos, «Direito, Justiça e liberdade», in *op. cit.*, vol. II, p. 60.

<sup>402</sup> *Loc. cit.*

<sup>403</sup> Cf. *ibidem*, p. 61.

<sup>404</sup> Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *O essencial sobre Delfim Santos*, p. 57.

<sup>405</sup> Cf. Carlos Morujão, «Delfim Santos, Hartmann e Heidegger», in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, INCM, 2008, p. 177

<sup>406</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 38.

pela promoção da caridade, misericórdia, justiça e paz –, permite que a natureza humana mortal se vista de imortalidade (cf. 1 Cor 15, 36-55).

Neste sentido e de acordo com René Gillouin, citado por Delfim Santos a propósito do «sentido da Reforma», a intensificação da tradição cristã realizada pelo protestantismo veio superar a primitiva desvalorização dos destinos da cidade, da pátria e da civilização, que associava a vida terrena à dramática vida de exílio na espera resignada pelo feliz regresso à verdadeira pátria celeste, para afirmar que «a vida terrestre é o começo da vida eterna – começo e não somente preparação, como erradamente certos intérpretes da Reforma acreditam»<sup>407</sup>. Esta proximidade entre o humano e o divino – aparentemente inviabilizada pela noção de rutura entre o plano transcendente e o plano imanente da realidade, introduzida pela teologia da criação –, é garantida pela figura do Espírito Santo, numa referência contínua ao facto de Deus não deixar o homem sozinho na sua luta diária contra o mal e a finitude, pois só com as suas forças não poderia libertar-se do sofrimento e da morte inerentes à sua condição terrena. Acusando Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno de confundirem filosofia com Teologia, Delfim Santos não se refere a esta questão da ação sobrenatural do Espírito, mas, se prossupusermos o seu deísmo, é um assunto que não tem cabimento na sua interpretação da realidade<sup>408</sup>. Mesmo nos escritos de juventude, quando se refere a presença de Cristo na interioridade do homem, não invoca de forma explícita a terceira pessoa da Trindade como instância dessa presença.

Ao arrepio de algumas teorias luteranas que desvalorizam a dimensão institucional da Igreja e as práticas de caridade e solidariedade social, remetendo as condições da justificação ou salvação humana para a exclusividade da fé e da relação pessoal espiritual com Deus (teoria da predestinação), podemos verificar na abordagem metodista de Delfim Santos uma necessária unidade entre a fé e as obras e uma profunda valorização da ação que não pode ficar reduzida à abstenção da prática do mal mas que tem de se amplificar na criação de um impulso de amor em relação ao próximo, numa dinâmica de vida que perdeu o carácter efémero e transitório e já respira a atmosfera do eterno<sup>409</sup>. Neste sentido, Delfim Santos recusa a teoria da predestinação resultante da ideia de que a Graça de Deus aniquilaria a vontade humana, mas também não defende a posição de que a vontade humana determina a ação da Graça. A sua posição é próxima da tese de Leonardo Coimbra para quem não há contradição entre a explicação moral do Universo, que se reflete na intensa atividade dos apóstolos de Cristo, e a existência de um Deus que atribui o mérito independentemente das intenções e vontades pessoais<sup>410</sup>,

<sup>407</sup> Delfim Santos, «O sentido da Reforma», in op. cit., vol. I, p. 12.

<sup>408</sup> Cf. *idem*, «Sampaio Bruno», in op. cit., vol. II, p. 257.

<sup>409</sup> Cf. *idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 23.

<sup>410</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, Renascença Portuguesa, 1916, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 186 [238-239].



porque, em rigor, a salvação está apenas na Graça de Deus, tal como se prova pela sua intervenção na conversão de São Paulo e pela sua presença no Mundo das criaturas, e porque a harmonia e o ajustamento das intenções e dos atos só aconteceu na unidade da consciência de Cristo em que «Pensamento e vida tão unidos que são o próprio Verbo fluindo do centro do Universo»<sup>411</sup>:

Cada um vive pela graça, não por uma especial consideração da sua pessoa, mas porque o Universo ativo é um sublime e carinhoso excesso do próprio Deus, que, em vez da unidade abstrata da solidão, se quer a concreta unidade das almas. Há uma liberdade, excedendo as suas criações; uma intenção de amor, maior que todas as suas obras; um Infinito unindo, por dentro, todas as formas; um Irracional criando todas as razões sem nelas se esgotar nem sequer diminuir.<sup>412</sup>

No seu texto de homenagem a Henrique Maxuell Wright, que é um dos ilustres representantes da Obra Evangélica do Norte, Delfim Santos considera-o com admiração como o maior exemplo de compreensão da missão profunda do cristão praticante<sup>413</sup>, realçando que o cristianismo não é um conjunto de teses de ordem filosófica, não é uma forma de pensamento abstrato, não é uma simples doutrina social, mas é uma interior e profunda razão de vida pessoal: «o cristianismo é acção e só acção. // Cristo não veio trazer preceitos ou regras de vida para que os homens os cumprissem. Viveu-os e não os estatuiu. Foi acção, mais que moralista»<sup>414</sup>. Ao proferir estas palavras Delfim Santos está em sintonia com o humanismo cristão de Pascal, tal como é comentado por si em 1953, e segundo o qual, não interessava ao homem um Deus imposto demonstrativamente pela razão, um Deus autor de verdades geométricas ou garante de veracidade dedutiva, como em Descartes (Deus da certeza), mas o Deus histórico de Abraão, Isaac e Jacob, que enche o coração do homem e lhe faz sentir a sua miséria e a sua finitude (Deus da verdade e do amor), para aí semear a confiança e a esperança da felicidade e do poder da ordem divina. Na perspectiva de Delfim Santos, para o pensador francês não faz sentido estudar pela razão o que não é racional nem abusar da autoridade onde ela não se deve exercer, pois a verdade de Deus reside na obscuridade e não se conhece apenas pela razão mas também pelo coração<sup>415</sup>. Como já verificámos, esta associação do divino à moral e à fé e não à razão e à sabedoria irá estar presente na obra do autor pela influência dos fideísmos de Kant e de Karl Jaspers.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 189 [242].

<sup>412</sup> *Ibidem*, pp. 186-187 [239-240].

<sup>413</sup> Cf. Delfim Santos, «Homenagem dum novo», in op. cit., p. 23.

<sup>414</sup> *Idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 23

<sup>415</sup> Cf. *idem*, «Humanismo em Pascal», in op. cit., vol. II, p. 199

Há nestas palavras do jovem pensador português uma crítica aguda aos modelos institucionais que reduzem a religião a uma doutrina abstrata, a uma ética ou a uma tábua de leis e preceitos morais com a respetiva lista de penalizações para o seu não cumprimento, num clima de amedrontamento e terror, e nesse sentido, sublinha a necessidade de se entender o cristianismo, não como um modelo de virtudes que se ensinam e se aplicam de forma uniforme e mecânica, mas como uma experiência que faz apelo «à santidade, à inserção do espiritual na vida, à atualização do eterno e do divino que cada um de nós tem em si»<sup>416</sup>, a qual, só pela Graça de Deus e por testemunho pode ser comunicada e recebida, sem que nenhum homem ache necessário proclamar-se cristão no intuito de o fazer acreditar aos outros e sem que ninguém julgue necessário convencer os outros a serem cristãos por endoutrinação ou por força de uma credível argumentação. Como expressão desta atitude de vida, Delfim Santos apresenta as iniciativas que procuram promover a fraterna unidade ecuménica sem rivalidades confessionais<sup>417</sup>.

Nesta perspetiva, a fé é concebida como um dom de Deus que se recebe pela escuta da sua revelação e pelo testemunho da experiência e ação dos crentes e não pelo ensino de teorias. Se o Homem se dispuser, humildemente ao dom da Graça, a Ressurreição não servirá apenas para o salvar da morte biológica (num futuro mais ou menos distante), mas atuará desde logo, para o realizar e transfigurar, fazendo-o crescer do pecado para a conversão, do sofrimento para o amor, da morte para a *Nova Vida*, porque como refere Delfim Santos, o homem não é apenas um animal racional, mas é um animal metafísico e já nesta vida as almas podem ser vivificadas pelo Verbo de Deus, que não é palavra, tal como o pensamento não é letra, mas é espírito que fecunda e cria<sup>418</sup>. Neste âmbito, o pensador português contrapõe a noção de verdade, que para os rabinos do tempo de Jesus estava fixada na letra da Escritura em que a experiência religiosa reduzia-se à interpretação do imutável, com a noção de verdade que resulta das palavras e da ação de Jesus Cristo, a qual não está presa a uma forma que é obstáculo à renovação, mas é expressão da dinâmica apetência do eterno num movimento de permanente criação<sup>419</sup>. Delfim Santos a este respeito afirma que a tragédia da Igreja está em considerar a palavra como última e definitiva realidade, contrariando o próprio Jesus Cristo que era hostil ao definitivo da personalidade adulta e simpatizava com a abertura e adaptação das crianças: «A criança distingue-se do adulto pela sua integração perfeita no conjunto cósmico e porque, dentro do seu universo, é a expressão completa do espírito criador. Falta-lhe toda a fisionomia espiritual acaba e rígida característica do adulto»<sup>420</sup>.

<sup>416</sup> *Idem*, «Homenagem dum novo», in op. cit., vol. I, p. 24.

<sup>417</sup> Cf. *Loc. cit.*

<sup>418</sup> Cf. *idem*, «Keyserling», in op. cit., vol. I, p. 21.

<sup>419</sup> Cf. *ibidem*, pp. 21-22.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 22.

### 5.6.5. A inadequação relativa entre o conhecer e o ser por uma distorção do processo cognitivo

O pensamento da maturidade de Delfim Santos instaura a dualidade definitiva entre o plano da razão e o plano místico da fé, reduzindo o irracional a uma distorção do processo cognitivo e a uma incapacidade da inteligência finita aceder à realidade espiritual pura do Ser. O homem é um ser existencial, porque está dependente das condições temporais que o fazem ser o que é, pelo que, em diálogo com Hartmann, Delfim Santos refere que o conhecimento do conceito ou da ideia de homem («homem morto» – *So-sein*) é diferente do conhecimento do homem existencial vivo e concreto («homem vivo» – *Dasein*)<sup>421</sup>, e estes dois planos exigem categorias distintas de compreensão, não sendo adequado reduzir o existencial ao essencial: «O processo de pensamento do místico vale tanto como o processo de pensamento do matemático (...)»<sup>422</sup>. Distinguindo com Heidegger o conhecimento essencial do «ser das coisas» do conhecimento existencial do «sendo das coisas», o autor assume a igual verdade da heterogeneidade do real e recusa a tese de que o conhecimento é a redução do diverso à unidade<sup>423</sup>.

Partilhando com o autor alemão a noção de inadequação entre conhecer e ser, Delfim Santos considera que nem tudo pode ser apreendido de forma racional, subsistindo algo de irracional ou incognoscível<sup>424</sup>. No entanto, adverte que esta inadequação entre ser e logos, realidade e pensamento, que faz do pensamento uma atividade aporética, não é uma inadequação radical, mas resulta de um posicionamento incorreto face à realidade, na maioria das vezes pela transposição ilegítima das categorias de compreensão de umas esferas da realidade para outras.<sup>425</sup> «Se supomos a realidade cognoscível mediante um princípio único, como o julgou a Idade Média, e como se julgou nos tempos modernos, o irracional será inevitável, e a sua resistência ao conhecimento será indomável»<sup>426</sup>.

Neste sentido, trata-se de uma inadequação relativa, por insuficiência ou distorção do processo de conhecimento, e não de uma inadequação absoluta ou ontológica por excesso do ser em relação ao pensar, como é defendida, por exemplo, no criacionismo de Leonardo Coimbra que apresenta a perenidade do Mistério do Ser. Isto significa que na filosofia aporética de Delfim Santos, ao contrário da filosofia mística de Leonardo Coimbra e de Eudoro de Sousa, ainda é a razão a instância determinante, pelo que o irracional identificado na estrutura da realidade não se deve ao seu carácter intrinsecamente

<sup>421</sup> Cf. *ibidem*, pp. 230-231.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>423</sup> Cf. *ibidem*, p. 233.

<sup>424</sup> Cf. *ibidem*, p. 241.

<sup>425</sup> Cf. *ibidem*, p. 265.

<sup>426</sup> Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, pp. 317-318.

misterioso, mas sim ao seu carácter enigmático que nas diversas relações de qualquer região do real pode a qualquer momento ser decifrado: «Uma aporia pode ter sido aporia até hoje e, hoje mesmo, desaparecer subitamente como tal»<sup>427</sup>. Nesse sentido, o progresso do conhecimento significa a progressiva adequação dos princípios do conhecimento aos princípios do ser, que se dá de forma descontínua entre racionalismo e empirismo ou até na síntese dos dois<sup>428</sup>.

Há uma irreducibilidade entre o Universo e o conhecimento do homem, ou seja, não há identidade entre os princípios do conhecer e os princípios do ser, pelo que não é possível ao homem um conhecimento imediato e absoluto da realidade que o cerca. Mas por outro lado, o Universo também não é ontologicamente irracional, pois nesse caso o seu desconhecimento por parte do homem seria absoluto: «Que algo é irracional significa que os princípios do conhecimento não podem coincidir absolutamente com os princípios do ser, ou, ainda, que a razão não está de posse de todos os princípios adequados ao conhecimento do seu “objeto”»<sup>429</sup>.

O objeto só é conhecido de forma parcial, condicionado pelo conhecimento anterior ou pelas possibilidades de identificação entre os princípios do conhecimento e os princípios regulativos dessa região de ser a que pertence o objeto. Mas no real, para além do objeto há o transobjetivo, que não pode ser objetivado pela razão e que se situa no plano do transinteligível e do irracional, isto é, no plano em que se dá uma heterogeneidade radical entre o ser e o conhecer. Repetimos, não se trata de um irracional ontológico, à maneira do sugerido pela expressão «Mistério do Ser», trata-se de um irracional gnosiológico e provisório resultante da discordância, não-adequação, ou da falta de uma coincidência mínima entre os princípios regulativos do conhecimento e os princípios constitutivos do real: «A realidade “em si” nem é racional nem irracional»<sup>430</sup>.

Em Delfim Santos esta afirmação deixa implícita a possibilidade dessa adequação plena se poder vir a realizar no processo cognitivo aplicado a cada uma das regiões do ser, ao contrário da posição criacionista de Leonardo Coimbra para quem a relação entre o conhecer e o ser se dá definitivamente de forma assintótica e tangencial pela constante novidade e abertura que resulta da atividade entre o pensar e o ser, em que o real é uma criação do pensamento no trabalho de permanente reconstrução sintético-analítica sobre a experiência: «(...) é neste sentido que se deve entender o idealismo que desde a nossa primeira obra classificamos de *criacionista*: o real posto pela actividade do juízo, que, em alongação assintótica e metafísica, nos daria

<sup>427</sup> Delfim Santos, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 265.

<sup>428</sup> Cf. Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, p. 287.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 317.

um real criado pelo pensamento divino»<sup>431</sup>. Contra a noção kantiana de um númeno inacessível, Leonardo Coimbra afirma uma certa proporcionalidade do pensamento com o «ser em si» resultante de uma experiência dialética de assíntótica aproximação e nunca de identificação com o infinito e absoluto pensamento integral do Ser: «Embora por um processo oculto e ignorado fica, deste modo, implicitamente garantida alguma proporcionalidade entre o ser e o pensamento, pois, conhecendo o pensamento que um seu trabalho anterior é a garantia do ser, saberá procurar a sua inatingível mas assíntótica identidade com todo o ser, isto é, reconstruir progressivamente a realidade»<sup>432</sup>.

De modo distinto, Delfim Santos admite a possibilidade do conhecimento absoluto ou perfeitamente adequado, seja por via representativa, seja por via simbólica, seja por via intuitiva: «Conhecer é sempre adequar uma representação a um facto, ou um símbolo a um objeto»<sup>433</sup>. A matemática terá encontrado as suas categorias próprias e, com isso, o conhecimento absoluto adequado, porque a sua região ideal não proporciona o vício de transposição noutras regiões<sup>434</sup>. No caso da intuição, significa um conhecimento imediato da essência das ideias transcendentais ao pensamento, embora dadas neste, que se distingue do conhecimento da expressão simbólica da representação. A intuição é imprescindível ao conhecimento imediato porque este é iminente ao sujeito, mas para o caso dos objetos e dos factos transcendentais ao sujeito o conhecimento é mediato e representativo. A intuição só se aplica ao conhecimento do real quando se pretende salientar o que nele existe de ideal<sup>435</sup>.

### 5.6.6. A dimensão transobjetiva e incognoscível da realidade espiritual indiferenciada

Por outro lado, e regressando ao problema da irracionalidade, Delfim Santos diz-nos que o resíduo que resiste às investidas do processo de conhecer é ilustrado pelas antinomias espírito-natureza, alma-corpo, ser-não-ser, pensamento-extensão, finito-infinito e não implica a desvalorização absoluta de um dos termos num monismo idealista ou realista, espiritualista ou materialista, porque o importante para a filosofia é identificação da relação entre os termos: «A filosofia toma contacto com a contradição sem valorização unilateral dum dos termos, numa atitude neutra, se quisermos, ou mais convicta

<sup>431</sup> Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II, Lisboa, INCM, 2009, pp. 171-172 [224].

<sup>432</sup> *Idem*, *A Morte*, Porto, Renascença Portuguesa, 1913, in *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, INCM, 2005, p. 80 [39].)

<sup>433</sup> Delfim Santos, «Conhecimento e Realidade», in op. cit., vol. I, p. 346.

<sup>434</sup> Cf. *ibidem*, p. 318.

<sup>435</sup> Cf. *ibidem*, p. 350.

de que o mais alto valor se não encontra nem num nem noutra dos termos da contradição mas na relação entre ambos»<sup>436</sup>. Nesta medida, o principal objetivo da filosofia é a verificação das aporias, isto é, do desacordo entre o *ontos* e o *logos* ou da contradição ontológica entre a realidade e o pensamento, e não a solução dessas mesmas aporias, por exemplo, através de uma posição idealista de redução da realidade ao pensamento. Porque em rigor, no real não há nada de contraditório entre si, onde pode haver contradição é nas imagens e representações da realidade entre si:<sup>437</sup> «(...) depois dos gregos, se perdeu esse sentido, digamos estético, de considerar os problemas sem os destruir pelo processo de transposição de regiões da realidade (...)»<sup>438</sup>. Assim, a teoria não deve ser concebida como um conjunto de princípios para a solução das dificuldades da experiência, mas sim a visão descritiva e total das coisas e das suas relações no que se vê e não se vê<sup>439</sup>. A unidade do Universo, que é um todo, não significa identidade lógica nem homogeneidade real, pelo que «(...) o dualismo, na sua expressão mais ou menos arbitrária, é superior, na compreensão da realidade, a qualquer monismo»<sup>440</sup>.

Todas as esferas da realidade pertencem ao mesmo universal que podemos chamar de existente: a vida não existe independentemente da matéria (seres vegetais), a consciência não pode existir sem a vida (seres animais) e o espírito não pode existir sem consciência (seres humanos). Pelo que só se pode afirmar a existência de Deus enquanto espírito puro, por analogia com o reino da unidade matéria-vida-consciência-espírito, pois o espírito puro não é experimentável<sup>441</sup>. Se para explicar este plano material do espaço e tempo, é precisa a categoria de causalidade, para o plano da vida a categoria de finalidade e para a consciência a categoria de intencionalidade, para o plano espiritual da existência é precisa a categoria de liberdade<sup>442</sup>.

Afirma Delfim Santos que é difícil explicar o que seja este «englobante» que se impõe na reflexão sobre a região espiritual do real, porque a nossa linguagem é constituída por termos que provêm da cisão entre sujeito e objeto, não estando aptos para exprimir uma realidade metafísica que está aquém e além da objetividade e da subjetividade. Tratando-se de uma realidade que não é cognoscível no plano das circunstâncias do mundo espaço-temporal, requer a «fé filosófica» do mundo simbólico, sem que se caia no perigo do dogmatismo e da superstição «(...) o perigo consiste em interpretar esses símbolos como se fossem realidades tangíveis semelhantes às coisas que nos rodeiam no mundo empírico, em “cousar”, como diria Leonardo

<sup>436</sup> Cf. *idem*, «Da Filosofia», in op. cit., vol. I, p. 242.

<sup>437</sup> Cf. *ibidem*, p. 243.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>439</sup> Cf. *ibidem*, p. 245.

<sup>440</sup> Cf. *ibidem*, p. 266.

<sup>441</sup> Cf. *ibidem*, p. 270.

<sup>442</sup> Cf. *ibidem*, p. 273.

Coimbra»<sup>443</sup>. Reconhecemos também nesta referência a necessidade apresentada por Eudoro de se recorrer ao símbolo da experiência religiosa, da experiência estética e da reflexão filosófica para se regressar à ordem harmoniosa da consciência mítica e da convivência com o divino que é o macro-símbolo.

Nesta procura de compreender o incompreensível e de atingir o inatingível, Karl Jaspers afirma que o *englobante* é o que se anuncia no que é pensado, é aquilo que não surge, mas onde tudo o mais pode surgir. Filosofar sobre o *englobante* equivale a penetrar no próprio ser e, em última instância, na existência transcendente de Deus que podemos afirmar apenas através da linguagem das coisas que são símbolos. Deus como objeto é realidade para nós apenas enquanto existência e situa-se numa dimensão totalmente diversa dos objetos reais empíricos que afetam os sentidos<sup>444</sup>. Por isso, Delfim Santos reconhece que, se o estar no mundo (*Dasein*) é condicionado pela dimensão física, a existência é incondicionada, ou seja, é sempre expressão da liberdade em esforço de transcensão. E nesse sentido, reconhece na filosofia da existência de Karl Jaspers a recusa da ontologia tradicional que procura na diversidade a unidade do idêntico, e, conseqüentemente, reconhece nela uma interpelante distinção entre o ser como *Dasein* que é objetivável (Ser-objeto), o ser como existência (ser-eu) e o ser como transcendência (ser-em-si) que dá sentido à existência<sup>445</sup>.

Como afirma Jaspers, o *englobante* articula-se em vários modos de ser. Primeiro, no entendimento como consciência em geral pela qual todos somos idênticos. Segundo, na existência viva, pela qual cada um de nós é uma individualidade particular. Terceiro, na existência pela qual somos autenticamente nós próprios na nossa historicidade. Assim conclui que: «(...) o englobante, pensado como o próprio ser, se denomina transcendência (Deus) e o mundo aquilo que nós próprios somos: existência, consciência em geral, espírito»<sup>446</sup>. Deste modo, o autor alemão concorda com a filosofia oriental presente na mística de que o homem pode transpor a cisão entre sujeito e objeto, alcançando a total união em que desaparecem todos os objetos e se apaga o eu, naquilo a que Eudoro de Sousa denomina de Indiferenciado. Mas esse englobante em que o místico se afunda é o essencial indizível. Aquilo que é suscetível de expressão não pode deixar de entrar na cisão sujeito-objeto e, por isso, a clarificação progressiva do infinito nunca atinge na consciência a plenitude da sua origem: «Podemos apenas falar do que adquire uma forma objetiva. O resto é incomunicável, mas sendo o fundamento subjacente dos pensamentos filosóficos a que chamamos especulativos, dá-lhe a consistência e o valor»<sup>447</sup>.

<sup>443</sup> *Loc. cit.*

<sup>444</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 38.

<sup>445</sup> Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 274.

<sup>446</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 39.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 40.

Ora, nesta posição encontramos algo que parece em contradição com a descrição que Delfim Santos faz da filosofia existencial do autor alemão que valorizaria o individual, o singular e o único<sup>448</sup>. Afinal, a realidade para além do plano mundano da objetivação é a realidade indiferenciada, que Delfim Santos apelida de «vasta e vaga noção de ser»<sup>449</sup>, que surge ao homem sempre fragmentada. Como se a diversidade e individualidade do plano existencial e objetivo desaparecesse na unidade da transcendência, em que o homem como realidade irreduzível a qualquer dos setores fragmentados de ser, representados pelas diversas ciências, é identificado com o próprio divino: «ele, o próprio homem, que surge como englobante não objetivável»<sup>450</sup>. Ora, de forma paradoxal, esta posição encerra uma visão monista da transcendência, por não significar uma continuidade plenificadora da pluralidade existencial mas por significar uma superação dessa diversidade, que parece completamente arredada do pensamento dualista e deísta de Delfim Santos, para quem, em diálogo com Tomás de Aquino e Etienne Gilson, a existência não é um acidente da essência, mas é uma participação do ato puro de existir que é Deus: «(...) Deus não tem essência, é puro existir de que toda a existência depende»<sup>451</sup>.

### 5.6.7. A distinção entre o conhecimento lógico, a crença deísta filosófica e a revelação da religiosidade teísta

Para além do plano do *mundo* objetivo das implicações empíricas que a ciência vai abordando, o *Dasein* situa-se no plano *existencial* cujo conhecimento não é da ordem lógica, mas exige a crença filosófica. Entre estes dois planos, Delfim Santos cita Karl Jaspers para quem há um abismo que exige o salto no sentido apresentado por Kierkegaard. Este salto cognitivo, de que Leonardo Coimbra também se socorre para explicar a passagem da *visão aginástica* diurna do conhecimento científico e lógico-racional, sobre o aspeto positivo do mundo e do homem, para a *visão ginástica* e noturna do lirismo metafísico e da revelação, sobre a existência das almas e sobre o hipervolume espiritual de Deus transcendente<sup>452</sup>, é considerado como o modo possível de decifrar o englobante que fundamenta toda a realidade: «Jaspers dirá que a existência não é um conceito mas uma cifra, um sinal que orienta para além da objetividade. Não sendo objetivável ela é original e requer para

<sup>448</sup> Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 275.

<sup>449</sup> *Loc. cit.*

<sup>450</sup> *Loc. cit.*

<sup>451</sup> Cf. Delfim Santos, «São Tomás e o nosso Tempo», in op. cit., vol. II, p. 114.

<sup>452</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *Obras Completas*, vol. III, Lisboa, INCM, 2006, p. 321 [136].



ser compreendida a inquirição da origem, o salto fundamental, em alemão *Ursprung*<sup>453</sup>.

Neste sentido, de uma realidade irreduzível aos setores fragmentados de ser, as metafísicas do Espírito e da Criação do Mundo são uma interpretação cifrada do ser a partir da presença do englobante e não são um saber objetivo do autêntico ser. Na linha da distinção kantiana entre fenómeno e númeno, Karl Jaspers considera que por entre os fenómenos do mundo, a consciência do ser, como totalidade dos fenómenos, não está no objeto que se restringe nem no horizonte do mundo limitado, mas está apenas no englobante para além da cisão sujeito-objeto. Pela metafísica de linguagem cifrada apercebemo-nos do englobante da transcendência, mas o seu conteúdo apenas se revela quando ouvimos a realidade na nossa existência através do símbolo e não pelo entendimento<sup>454</sup>.

Mas não podemos tomar o símbolo da realidade por realidade corpórea idêntica às coisas materiais que possuímos, como acontece na superstição. Como explica Delfim Santos, ao contrário do ser empírico que é limitado ao espaço-tempo e exige um conhecimento universal teórico e abstrato, a realidade da existência radica na liberdade e apenas pode ser conhecida na sua situação de irreduzível pela consideração da ressonância subjetiva das situações limite que está aquém e além da forma teórica e abstrata<sup>455</sup>. A liberdade da existência não é objetiva, não é demonstrável nem refutável, não se identifica com o saber, nem com o arbítrio, mas é reconhecida no momento da decisão do sujeito. A certeza da liberdade não se dá no pensamento, mas no existir, e nunca como liberdade absoluta. A culpa dá-se precisamente por via da decisão que resulta da liberdade

O ser ou o absoluto, que tudo fundamenta, tem de surgir aos nossos olhos sob a forma de objetividade, mas por ser inadequada logo se desfaz, deixando-nos a pura claridade da presença do englobante que é Deus Transcendente. Mas a transcendência não se decifra através de uma metafísica, no sentido clássico, que exige sempre um certo grau de objetivação daquilo que verdadeiramente não pode ser objetivado. Só a partir do existente inobjetivável se pode admitir o mundo e a transcendência, sem cair em contradição. A transcendência resulta da frustração sugerida pelas experiências das situações limite. Enquanto *comunicação*, a existência provoca o apelo à transcendência, àquilo que não pertence ao plano empírico ou existencial do *Dasein*. A transcendência acaba por nos ser revelada apenas pelos símbolos que exigem a nossa decifração e não encontram correspondência teórica objetiva: «Não é possível solução teórica para o problema da imortalidade, mas é possível compreensão existencial desta mesma imortalidade, que, como o problema

<sup>453</sup> Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 277.

<sup>454</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 41.

<sup>455</sup> Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 277.

de Deus, não se deixa resolver com critérios demonstrativos transpostos quer ao nível do empírico, quer ao nível do existencial»<sup>456</sup>.

De acordo com a tradição grega, Deus é pensado e concebido como razão ou lei do mundo, destino e providência, ou arquiteto do Universo. De modo distinto, o Deus bíblico é o Deus vivo de Jeremias. Por seu lado, para os filósofos contemporâneos filiados no neocriticismo não se dá nem a negação nem a afirmação da existência de Deus, numa posição que poderíamos chamar de certo agnosticismo. Assim, para Jaspers o problema da existência de Deus é tratado ao longo da História a partir de dois princípios contraditórios. O primeiro princípio é teológico e afirma que o conhecimento de Deus apenas se dá pela revelação desde os profetas até Jesus Cristo. Não é pelo pensamento, mas pela obediência da fé que Deus é acessível. Estamos em presença de um teísmo fideísta. No entanto, adverte Jaspers que muito antes da revelação bíblica havia a certeza da realidade de Deus e mesmo no pensamento ocidental muitos autores afirmam a certeza da sua existência sem a garantia da Revelação. Neste caso estamos em presença de uma perspectiva deísta, pois situa-se à margem de uma confissão religiosa e do sentido revelacional e manifestativo do próprio Deus. Mas Jaspers, diz que o segundo princípio é filosófico e afirma que conhecemos Deus porque, alegadamente, a sua existência pode ser demonstrada. Considera no entanto Jaspers que estas provas demonstradas cientificamente de modo semelhante às da matemática e das ciências empíricas são falsas, tal como o provou Kant refutando a sua validade apodítica<sup>457</sup>. Daqui se viria a concluir que Deus não existe. O deísmo redundou num ateísmo.

### 5.6.8. A adesão deísta ao mistério transcendente pelo *salto* livre e voluntarista do fideísmo existencial

Para Jaspers não se pode provar a existência de Deus nem a sua inexistência. Esta posição poderia ser apelidada de agnóstica se esta questão da divindade lhe fosse indiferente, mas não é o caso, pois acabará por defender a indubitabilidade da existência de Deus. O que o autor alemão pretende explicar é que essa evidência da existência de Deus não é dada pela lógica racional, mas sim pela liberdade da existência, numa condição que revela sempre algo de incerteza e de mistério. A evidência da existência de Deus não é dada pelos critérios da demonstração científica. As provas indicam apenas que um Deus demonstrado cientificamente não seria Deus, mas apenas uma coisa no mundo. Por outro lado as demonstrações metafísicas da existência de Deus são diferentes das demonstrações científicas, são comprovações pelas vias do pensamento da ascensão do homem para Deus, vias de pensamento pelas

<sup>456</sup> Cf. *ibidem*, p. 278.

<sup>457</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 48.

quais através de um salto, a consciência de Deus se transforma em presença natural<sup>458</sup>.

Para se atingir Deus é necessário dar o salto para além daquilo que é conhecido (*Dasein*) e dar o salto para além daquilo que é experimentado (Existência) para o além total que é a Transcendência. Para além da crença filosófica no plano da liberdade e da vontade, esta perspetiva do salto situa-nos entre um teísmo que invoca a fé da revelação como complemento e não oposição à razão e um teísmo fideísta que opõe fé e razão, considerando que por esta última nada se pode dizer de Deus. Como destaca Delfim Santos, o erro das provas tradicionais da existência de Deus está no facto de terem feito uma transposição categorial de uma região da realidade para outra e terem usado argumentos a partir de uma lógica e de uma racionalidade que é apropriada para o mundo empírico, mas não é apropriada para o mundo transcendente<sup>459</sup>.

Para explicar a sua posição, Jaspers parte do exemplo da prova cosmológica. A partir do mundo induz-se a existência de Deus, a partir da causalidade dos acontecimentos do mundo infere-se a causa final e a partir do movimento infere-se a origem do movimento, do acaso e da necessidade do todo. Afirma o autor que não se pode inferir do mundo na sua totalidade para algo que não seja uma realidade do mundo. Assim, propõe inverter o sentido da inferência, afirmando que a partir da indução causal o sujeito tem consciência do mistério do mundo e do mistério do homem que nele está inserido. Faz a mesma pergunta de Schelling, “por que razão algo existe em vez de nada”, e responde que a certeza da existência é de tal ordem que não se recebendo respostas claras quanto ao seu fundamento, somos levados a conceber o *englobante*, que é de modo absoluto e é origem de tudo<sup>460</sup>.

Recusando a posição grega de que o mundo é eterno e divino, Karl Jaspers afirma que também não se pode inferir a existência do Deus bondoso da Criação a partir da ordem, harmonia e beleza da natureza, porque o mundo também encerra realidades feias, confusas e desordenadas que o fazem medonho e inóspito, o que nos levaria à necessidade de inferir daí a existência do Diabo. Reconhece, no entanto, o filósofo alemão que o mistério da transcendência adensa-se com estas reflexões e a partir da certeza de que o mundo está em constante transformação e que é incompreensível a partir de si mesmo, recusa as tradicionais provas que transformam Deus numa realidade mundana, explicando que Deus não é objeto de saber nem de experiência sensível, que não pode ser induzido necessariamente, que é invisível e não pode ser contemplado. Numa perspetiva puramente fideísta na linha de Kierkegaard, considera Jaspers que apenas se pode crer em Deus e esta crença

<sup>458</sup> Cf. *ibidem*, p. 49.

<sup>459</sup> Cf. Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 278.

<sup>460</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 50.

não vem dos limites da experiência mundana, mas sim da liberdade: «O homem que adquire real consciência da sua liberdade adquire simultaneamente a certeza da existência de Deus»<sup>461</sup>. No mesmo espírito, Delfim Santos cita Karl Jaspers para indicar que a linguagem mitológica e simbólica da religião é indispensável para revelar a transcendência no plano da existência, ao contrário da teologia que procura fazer uma transposição objetiva daquilo que não é passível de objetivação: «Deus é sempre *Deus absconditus*»<sup>462</sup>.

A liberdade do homem em relação ao Mundo, que para Delfim Santos, não se deixa objetivar<sup>463</sup>, é o lugar de reconhecimento de dependência ontológica, constituindo-se como a mais profunda ligação com a transcendência: «À liberdade do homem chamamos também existência. Tenho a certeza de que Deus existe tão decididamente como eu existo. Deus não é objeto de saber, é uma presença na existência»<sup>464</sup>. A liberdade é o ser da existência, que não se atinge pelo conhecimento, mas pelo querer, podendo apenas exprimir-se de forma paradoxal, como indeterminismo e determinismo, numa alusão à inclusão dos opostos de Nicolau de Cusa. No carácter antinómico da liberdade revela-se a existência como inefável e anuncia-se a Transcendência. Delfim Santos também se refere a esta existência como absoluto que é impensável e que é raiz de possibilidade do próprio pensamento<sup>465</sup>. O absoluto que é oculto e não demonstrável, provém do seu fundamento transcendente e manifesta-se de forma temporal na experiência das situações-limite em que o homem assume decisões livres e o risco da infelicidade. Nesse assumir da vida, o homem toma consciência de que a sua liberdade é uma dádiva da transcendência e de que quanto mais livre é maior certeza tem da existência de Deus. A relação do homem com Deus coincide com a liberdade, não é dada pela natureza, e manifesta-se em cada um por esse salto da simples afirmação vital da existência para uma vida espiritual autêntica liberta das imposições empíricas<sup>466</sup>.

Para o filósofo alemão existencialista, a certeza da liberdade ou da existência inclui a certeza do ser da existência de Deus, que não é objeto de saber, mas revelação na existência. Mas essa iluminação da existência enquanto liberdade não demonstra a existência de Deus, apenas indica que a sua existência é possível. O malogro do pensamento acerca da certeza absoluta da existência de Deus aponta para aquilo que se nos manifesta na problemática consciência englobante de Deus: «Em vez do conhecimento de Deus, que é inatingível, certificamo-nos pela filosofia da englobante consciência de

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>462</sup> Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 279.

<sup>463</sup> *Idem*, «Direito, Justiça e Liberdade», in op. cit., vol. II, p. 60.

<sup>464</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 52.

<sup>465</sup> Delfim Santos, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in op. cit., vol. II, p. 69.

<sup>466</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 73.

Deus»<sup>467</sup>. Em diálogo com Etienne Gilson, Delfim Santos recusa as ontologias que reduzem o existir à essência e defende com Tomás de Aquino que o primeiro princípio da realidade, para o qual o homem tende naturalmente mesmo que não tenha disso consciência, é o puro ato de existir de Deus<sup>468</sup>. Pela interpretação existencial do verbo ser, e por contraposição com a necessidade científica de exploração do abstrato e universal, a metafísica dá a atenção devida ao existente individual que é uma participação do ato de existir de Deus: «A ciência é tarefa essencial; a metafísica compreensão existencial do individuo que, como tal, não se deixa subsumir nem no universal nem no geral»<sup>469</sup>.

### 5.6.9. A afirmação de Deus absolutamente transcendente e a redução da metafísica aos postulados práticos e existenciais da fé filosófica

A essência de Deus consiste em existir, numa autêntica realidade que é transcendente ao entendimento e à experiência sensível. Para Jaspers, a realidade de Deus só é acessível à existência na espontaneidade da crença. Deus não está em conteúdos de fé que todos possam formular, nem numa realidade histórica que se transmita de forma idêntica para todos. Recusando a revelação judaico-cristã de Cristo na história e recusando a necessidade de mediação ou intermediação de Cristo em relação ao Pai e a necessidade do texto sagrado, Karl Jaspers afirma que a relação entre o sujeito e Deus é feita de forma imediata: «(...) a espontaneidade da crença em Deus recusa qualquer mediação. (...) O que Deus é tem de o ser em absoluto e não apenas numa das suas manifestações históricas, da sua linguagem, que é a linguagem humana»<sup>470</sup>. A crença em Deus para o verdadeiro filósofo não advém da revelação, mas da sua autêntica consciência de si próprio, da sua decisão profunda em liberdade e responsabilidade, porque na perspectiva deísta de Karl Jaspers «(...) Deus não fala aos homens por intermédio de mandamentos e de revelações de outros homens, mas de dentro do seu ser por intermédio da sua liberdade, não do exterior, portanto, mas no íntimo. Se se cerceia a liberdade do homem, criada por Deus e a ela referida, atinge-se precisamente o meio pelo qual indiretamente Deus se manifesta»<sup>471</sup>.

O que Deus é tem de ser em absoluto, e não apenas numa das suas manifestações históricas que encerram a linguagem humana. Recusando a conceção pessoal de Deus da tradição judaico-cristã, por analogia com o homem, o filósofo diz que Deus é invisível e que não pode ser adorado através de ideias, imagens ou esculturas. Na linha de Plotino, estamos em presença de uma

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>468</sup> Cf. Delfim Santos, «São Tomás e o nosso tempo», in op. cit., vol. II, p. 114.

<sup>469</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>470</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 54.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 101.

divindade recôndita e incognoscível, uma unidade absoluta transcendente que excede todas as categorias e que ao mesmo tempo está na existência. A transcendência não se demonstra, dela apenas se pode dar testemunho, e como diz Delfim Santos, partilhando do deísmo fideísta evidenciado por Jaspers, a presença de Deus no Mundo não se dá na atualização do pensamento conceptual clarificador, mas no ato de existir por via da experiência da liberdade e do sentimento do absoluto: «Deus como existente, não pode ser subsumido pela “ideia” sempre imperfeita da sua apreensão, como a filosofia existencial o afirma para a existência humana»<sup>472</sup>.

Em diálogo com Pascal, Delfim Santos afirma que não interessa ao homem o Deus cartesiano imposto pela razão demonstrativa que é autor de verdades geométricas e garante da veracidade dedutiva, mas interessa o Deus que pertence à história e enche o coração do homem fazendo-o sentir as suas misérias e nessa angústia o desejo de desvelamento do mistério da própria existência<sup>473</sup>. Dessa maneira, evidencia o erro da transposição categorial de uma região da realidade para outra pelo uso abusivo da razão em teologia, pois esta não trata da região empírica ou racional, mas sim da região espiritual e amorosa da realidade. Por isso deverá aplicar categorias diferentes. A religião não pertence ao plano da certeza clara e distinta, mas sim ao plano vital da verdade e do amor: «Não, a religião não é certa, mas se só pelo certo nos interessássemos nada poderíamos fazer. Ela não possui o grau de certeza das demonstrações geométricas, porque a sua verdade reside na obscuridade, pois Deus, segundo Pascal, pretende mais dispor a vontade do homem do que o seu espírito»<sup>474</sup>.

É assim, porque Deus é inapreensível e impensável, pelo que nenhum símbolo lhe corresponde. Já se tentou atingir a impessoalidade ou pura realidade de Deus no que tem de inapreensível, desde a ontologia especulativa de Parménides ao pensamento hindu, bramânico e chinês, mas isso não foi conseguido, porque sempre a imagem é necessária para o pensamento. Só no silêncio perante o ser e na transcensão de tudo o que é pensado se pode atingir este fundamento divino, que quando convertido em objeto nos escapa. Ultrapassando as perguntas e as repostas alcançamos essa serenidade do ser. Deus é oculto, pelo que qualquer tentativa de o exprimir falseia-o. Desse modo, pensar Deus é esclarecer a crença, em que Deus fica à distância e em causa: «Crer em Deus significa viver de algo que de modo algum está no mundo, a não ser na linguagem plurivalente dos fenómenos a que chamamos cifras ou símbolos da transcendência. O Deus em que acreditamos é o Deus distante, o Deus oculto, o Deus indemonstrável»<sup>475</sup>.

<sup>472</sup> *Idem*, «Prefácio à tradução dum livro de Régis Jolivet», in op. cit., vol. II, p. 169.

<sup>473</sup> *Idem*, «Sentido existencial da angústia», in op. cit., vol. II, p. 165.

<sup>474</sup> *Idem*, «Humanismo em Pascal», in op. cit., vol. II, p. 199.

<sup>475</sup> Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 58.

O Deus de Karl Jaspers a que Delfim Santo adere é o Ser Absoluto transcendente que envolve e fecunda o *Dasein* ou a existência do mundo como ser-aí e do homem na sua vida vulgar. Enquanto o ser-aí é conhecido e objeto do saber, próprio das ciências, sendo perscrutado pela faculdade do entendimento, a existência é inobjetivada, porque não se conhece nem se sabe, mas experimenta-se e aclara-se pela faculdade da razão. Por seu turno a transcendência, não se conhece, nem se experimenta, mas crê-se, atingindo-se pela fé filosófica, que se distingue da fé teológica porque não está baseada em nenhuma revelação. A fé filosófica é nenhum conhecimento, porque ultrapassa o que aparece ao entendimento, e não é uma experiência porque está para além daquilo que a razão pode esclarecer. A crença filosófica reside na experiência do absoluto e da liberdade, em que se pressente a orientação divina: «A tese da crença filosófica é esta: o homem pode viver sob a orientação de Deus»<sup>476</sup>. Essa orientação ou voz de Deus manifesta-se na certeza da liberdade, na autonomia judicativa das ações e na introspeção. Mas se essa relação com a transcendência se realizar de forma inadequada, Deus acaba por se apresentar na forma de Deus pessoal<sup>477</sup>.

Numa analogia entre esta fé filosófica e os postulados kantianos da razão prática, trata-se de uma exigência natural e de uma decisão pessoal no exercício da liberdade, perante os fracassos que nos revelam que o Mundo não é a totalidade e não está fundado em si, proporcionando o apelo para a Transcendência, que está para além da linguagem humana: inexprimível, incognoscível, impensável e inexperimentável. É a divindade inacessível, a transcendência absoluta que não pode ser objeto de uma filosofia ou religião, que está para além da oposição sujeito-objeto, mas que envolve tudo e, por isso, é definida de Englobante, o Ser Absoluto que é apoio e complemento de toda a realidade, sem ser criador e providencial. Mas esta verdade do englobante na inacessibilidade da sua plena Unidade é desvelada pela própria razão, como reconhece Jaspers na sua obra *Razão e contra-Razão no nosso Tempo*, prefaciada por Delfim Santos, reconhecendo que embora seja o lugar mínimo da comunicação ilimitada, só pelo amor e pela historicidade existencial poderá atingir a plenitude<sup>478</sup>. A razão permite ainda a libertação total das realidades finitas, ao remeter o homem para a sua unidade original, no reconhecimento de que a historicidade é a união existencial do temporal e do eterno e nos aponta para algo que a transcende: «Podemos, preservando a nossa historicidade, reconquistar através dela um em-si que está acima da história»<sup>479</sup>. A razão, que se realiza na existência, não nasce da natureza mas da liberdade e faz despertar o homem para o englobante, purificando-o dos desejos de absurdo e superstição, magia e degeneração mítica: «Um

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>477</sup> Cf. *ibidem*, p. 81.

<sup>478</sup> Cf. *idem*, *Razão e contra-Razão no nosso Tempo*, Lisboa, Minotauro, [s.d.], p. 58.

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 61.

pensamento mítico a este ponto degenerado, por carecer de uma autocrítica existencial, não constitui senão a negação do pensamento»<sup>480</sup>.

Para Delfim Santos e para Karl Jaspers, o verdadeiro filósofo não necessita da religião, vive a sua fé individual e espontânea perante o seu Deus que não precisa de invocar, mas apenas de reconhecer. O Deus transcendente destes filósofos, que não é criador nem providencial, vive em si, apoiando e envolvendo o mundo, mas sem o amar e sem se interessar por ele, não podendo revelar-se ao homem. Nestes termos é difícil de conceber como pode este Deus de transcendência absoluta valorizar uma Existência na qual não está interessado e cuja vida perene para além da morte se apresenta problemática, pois, para além da recusa de um projeto redentor, também não parece definido um plano de consumação que garanta a identidade pessoal da vida histórica, havendo mesmo uma certa simpatia pelo absoluto impessoal das visões orientais. Por outro lado, também é difícil conciliar a noção de uma realidade eterna e transcendente de Deus, que é incognoscível, com a noção de uma realidade eterna que não se encontra fora da aparência temporal<sup>481</sup>, sem o recurso a uma reflexão analógica e à presença do Espírito dado pela revelação. A valorização da existência histórica acaba por se desvanecer se não for credível o projeto de Deus sobre a consumação do Reino, tal como é revelado em Cristo e reconhecido por Jaspers como o cerne da fé cristã<sup>482</sup>.

---

<sup>480</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>481</sup> Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, p. 92.

<sup>482</sup> Cf. *idem*, *Os Mestres da Humanidade. Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Coimbra, Almedina, 2003, p. 112.