

ALGUMAS NOTAS EM TORNO DA NOÇÃO DE PECADO

Recordando as "Confissões" de Sto. Agostinho

Eduardo Abranches de SOVERAL
Universidade do Porto

I

1. Sendo uma religião, o cristianismo distingue-se, essencialmente, da ciência e da filosofia, que são as mais altas realizações autónomas do espírito humano; e até mesmo da arte, apesar das raízes que a ligam a zonas obscuras onde as fronteiras do humano se diluem e onde poderão descortinar-se os vagos pilares de pontes lançadas para a transcendência. É que, por mais originária e fundante que possa ser a comunicação estética, nunca ela poderá apresentar-se revestida da **autoridade** e da **veracidade**, exclusivas do verbo que se recebe como vindo de Deus.

2. Na verdade, a existência de uma **revelação** é a marca distintiva de todas as religiões¹. Só nela se constitui, por essência, a via que nos pode levar ao Absoluto. Por este motivo entendemos que é paradoxal falar em **religiões naturais**², mesmo quando se entenda que a verdade se oculta e só brilhará por virtude de um eficaz esforço hermenêutico.

3. Quer se julgue, como Heidegger, que a existência humana, tanto nas circunstâncias que a possibilitam, como no seu dinamismo ôntico mais profundo, padece de uma **falseabilidade** constitutiva que a todo o momento precisa de ser denunciada e vencida para que, finalmente, possam ser "desobstruídos" os caminhos para o Ser; quer se pense, como Hegel, que o Espírito ascenderá ao conhecimento e à posse de si mesmo mediante uma marcha dialéctica em que sucessivamente se vá definindo e negando, rumo à síntese concreta e final em que todas as negações tenham frutificado, e todas as diferenças afirmado o seu valor ontológico; quer se entenda, como Freud, que a consciência não é a ribalta onde a verdade se patenteia, mas o palco onde contracenamos com os vários fantasmas que pretendem apoderar-se de nós, em diálogos sofisticados onde toda a "racionalização" corre o risco de ser inadvertidamente desvirtuada e posta ao

serviço de fins subscientes, (e contra os quais nada podemos sem a ajuda externa dos psicanalistas, porque nos está oculto o sentido mais profundo do drama); quer se admita ainda, como o fazem todos os teóricos da comunicação, que é nas fontes significativas que propiciam e alimentam todos os sistemas semióticos, que residem as verdades, quase inefáveis e transeuntes, que nunca poderemos encarar de frente, mas estão na origem de tudo aquilo que conseguimos expressar; quaisquer que sejam, enfim, as formas como se enunciem os enigmas da condição humana, — nelas haverá de comum a possibilidade do erro e da ilusão.

A hermenêutica desempenhará aí um papel completamente diverso daquele que assume nas religiões: a veracidade de quanto for tematizado e enunciado apoia-se no rigor posto no uso do método hermenêutico a que se recorreu; este, por sua vez, será avaliado tendo em vista o tipo de ocultação que se julgue estar em causa; ou seja: toda a hermenêutica carece de uma prévia apresentação e justificação.

Nas religiões, pelo contrário, é o conteúdo enunciable da revelação, sempre dogmático enquanto tal, que dará apoio à interpretação hermenêutica.

Concluindo, a revelação religiosa, por sua natureza, exige uma tomada de posição radical que não consente hesitações nem compromissos: a) ou se aceita, no seu todo, como verídica e indiscutível, nela se fundando, assim, uma atitude de humildade (sem a qual não terá sentido, como veremos, a noção de pecado); b) ou se rejeita como falsa e, em princípio, se deve combater como supersticiosa fonte de enganos e malefício

4. Este seria o ponto de partida para uma investigação de extrema utilidade: a noção de pecado e a sua vivência, — por muito que pese ao complexo de superioridade, agnóstico e freudiano, hoje corrente, sobre a matéria, — são uma das chaves-mestras para o claro entendimento de todas as mentalidades, designadamente, da mentalidade contemporânea.

Não foi por acaso que E. Eliot, já nos nossos dias, afirmou que a matriz de qualquer cultura é a religião³. Não é porém a altura de a ela nos lançarmos, pois alongaríamos excessivamente estas notas. Mas queremos fazer, ainda assim, a respeito do tópico, algumas observações indispensáveis.

5. De um ponto de vista existencial, é no pecado que a liberdade humana atinge, tragicamente, a sua extrema manifestação. Na verdade, só crente, que não tem dúvidas sobre a existência de Deus, e não põe em causa a sua onipotência nem a sua infinita sabedoria, pode assumir, em toda a sua extensão, as dimensões negativas da liberdade, geradoras do pecado.

Este constitui-se no acto de inexcedível rebeldia que é a desobediência à vontade de Deus, e no supremo orgulho de afirmar, em

termos absolutos, mas gratuitos, o próprio valor e o conseqüente poder para erigir uma ordem axiológica autónoma.

6. Dentro de uma perspectiva histórica e sociológica, convirá atentar em que os conflitos de crenças são insanáveis, por sua natureza, e potencialmente violentos. Por isso as guerras, de que a História nos dá permanente testemunho, encontraram sempre, na intolerância religiosa, a mais elevada justificativa. Os inimigos a aniquilar não só aqueles que nos ameaçam com ataques mortais e põem em perigo a nossa sobrevivência, ou a permanência do nosso meio social quotidiano; nem só aqueles que nos odeiam, e desprezam os mais altos ideais em que nos inspiramos; **mas aqueles que seguem o erro e pretendem instaurá-lo no mundo, subvertendo-o, e semeando o sofrimento e a confusão.**

7. Observe-se, de passagem, que os únicos valores comuns aos combatentes de uma guerra de extermínio são os da ética castrense que consagram a coragem e todas as demais virtudes guerreiras. Daí decorre a universalidade e a função pedagógica do culto do herói, quer na domesticação da besta-fera que a luta liberta no nosso interior, quer na exorcização do medo, que avilta e perde, mesmo nas sociedades dominadas pelo dinheiro, como a nossa; observe-se ainda, seqüentemente, como nos confrange a figura humana do **terrorista**, típico dos nossos dias, capaz das maiores generosidades e audácias, mas que é cego, no seu egoísmo odiento, e refractário a qualquer forma de solidariedade universal.

Anote-se ainda, também em breve comentário à margem, como as "forças-armadas", institucionalmente postas ao serviço da **legalidade**, e sem as quais esta não passará de uma palavra vã, se degradam e corrompem se não forem animadas pelo culto das virtudes castrenses, e do alto ideal de sacrifício ao bem-comum, que o cristianismo medieval lhes acrescentou, na inestimável acção aperfeiçoadora da cultura dos bárbaros germânicos. E como, sem o apoio de forças-armadas, assim devotadas à defesa da **Lei**, as sociedades contemporâneas mergulharão num neo-feudalismo "mafioso" que nenhum organismo colegial de cúpula poderá controlar.

8. Certamente que este trágico e radical "maniqueísmo", esta inteira coerência, esta recusa de toda a transigência ou pacto, que estão no seguimento lógico da aceitação e **do repúdio** de verdades religiosas (e que, como vimos, possibilitam e condicionam o pecado), — encontraram, na vida corrente individual, e ao longo da vida colectiva da história, várias formas de abrandamento e mesmo de supressão.

Centremo-nos na análise da **vivência** e da **vigência** do pecado, não só por ser este o tema que agora nos interessa, mas ainda por ser ele (ou, como adiante veremos, também a **tentação**) a **prova** que confirma o acto de fé na sua plenitude.

É possível **pecar**, mas não é possível **viver sem pecado**: a tensão máxima da rebeldia e do orgulho levados ao limite não pode conviver com

a fé inabalável e total que a possibilitou; ou esta diminui e se atenua pela dúvida e conseqüente relativismo religioso, ou a fé permanece e sobrevem o arrependimento e a necessidade do perdão divino. (É aqui que entram em jogo a virtude da esperança ou o desespero. Este pode coexistir com o arrependimento, mas lhe retira todo o mérito e impede a salvação. Ao contrário da esperança que só é virtuosa quando acompanhada do arrependimento).

9. No caso particular do catolicismo, o sentimento de segurança dado pela facilidade de acesso às vias sacramentais que garantem o perdão divino pode levar a uma atenuação do arrependimento, que será meramente **declarativo**, ou seja, expresso verbalmente como algo que pode não ser efectivamente experimentado, mas se deseja, e a uma diminuição também do "santo temor de Deus". E este tópico, pela sua importância, vai obrigar-nos a mais uma pequena digressão.

Como desde sempre se tem acentuado, o ponto nuclear da teologia cristã, enquanto esta contempla a nossa condição de criaturas, é o Amor: Amor de Deus a si mesmo que "extravasou" nos seres criados e que, se estes o fizerem regressar à sua origem divina, terão aumentado. Não quer isto dizer, do ponto de vista da mesma teologia, que o acto criador seja necessário, mas que tem um sentido que patenteia à sua intrínseca **bondade**: sendo Deus a plenitude perfeita no seu dinamismo trinitário⁴ — há, na gratuita chamada à existência das criaturas, uma forma de ampliar esse amor para "além" da Sua plenitude. Mas essa como que generosa valorização do próprio nada, possui um estatuto ontológico determinado que convirá referir: a hierarquia, a mediação e a liberdade negativa, ou seja, o poder de recusar essa bondade criadora e essa ampliação do Amor divino. (Penso que reside aqui a profunda solidariedade que vincula o homem ao mundo material e sensível, que não é consciente nem livre; ele é um micro-cosmos, e, por sua intermediação — tornada eficaz pela Encarnação, — o Universo se salvará e transfigurará gloriosamente, quando da última vinda de Cristo. Observe-se, a propósito, que a "carne ressuscitada" continuará a condicionar o espírito humano, obviamente sem dependências humilhantes filhas do pecado, tais como o sofrimento, a morte, as condições materiais de sobrevivência, etc. — mas com todas as outras determinantes, designadamente de natureza gnosiológica. (À luz destas observações me parece dever concluir-se que as teorias monadológicas — que no fundo reduzem a matéria a um estágio do espírito — estão muito menos "sintonizadas" com a teologia cristã do que à primeira vista poderia parecer). Só a vivência, **ao menos**, das potencialidades dessa negatividade, possibilitam a livre aceitação do Amor de Deus. Sem tal vivência, essa livre aceitação não poderá sequer ser perspectivada. Cristo que, como Deus, não podia pecar, teve de padecer a **tentação** para assumir a negatividade humana, do mesmo modo que padeceu o sofrimento e a morte, e, sobretudo, a experiência terrível do abandono solitário ("Meu Deus, meu Deus, por

que Me abandonaste? "). Penso que Heidegger terá visto e descrito este abandono ao considerar a característica existencial do "ser lançado no mundo". Houve todavia na experiência angustiosa de Cristo um elemento positivo e salvador que o filósofo não registrou, embora possa ser destacado — assim o creio — numa análise fenomenológica exaustiva das modalidades e níveis da intersubjectividade — a obediência humilde a uma vontade superior (a vontade do Ser) para lá de toda a compreensão.

Os considerandos precedentes bastarão para nos levar a um primeiro entendimento do significado do "santo temor de Deus": o Todo-Poderoso não poderá nunca ser "instrumentalizado" por nós, posto ao nosso serviço pessoal, ou colocado atrás das nossas bandeiras, mesmo quando nos anulamos e apoiamos na oração. Deus guarda sempre, para Si, o momento e a forma do acto providencial; assim como a iniciativa e o grau da revelação; e é quase sempre quando menos se espera, e mais julgamos merecer a sua especial solícitude, que nos deixa abandonados, e frágeis, no meio do mundo, expostos à dúvida, hesitantes na fé, e tendo, como último refúgio, uma obediência e uma esperança que têm de perseverar para lá de toda a compreensão.

Nos tempos anárquicos que correm, este "Santo temor de Deus" pode ser facilmente interpretado em termos políticos, e comparado ao temor aviltante que nos inspira um Poder arbitrário e repressivo. Não admira, por isso, que a sua desvalorização esteja na origem da perversão da postura típica dos cristãos mais cumpridores dos nossos dias: o comprazimento farisaico com a perfeição a que se tenha chegado (fariseu não é o hipócrita, mas aquele que se julga irrepreensível), e a pretensão de que à nossa falível vontade humana basta ser bem intencionada para coincidir com a vontade divina. Aqui se insinua uma forma insidiosa de Pecado, que não é precedido da "tentação", e em que a rebeldia e o orgulho quase se dissimulam. Mas poderemos, neste caso, falar em pecado? A ausência de intenção pecaminosa não iliba de responsabilidades? A resposta é simples, embora, talvez, surpreendente, apesar de já ter sido há muito teorizada, no campo do direito, na doutrina da chamada "culpa na não formação da personalidade", e também no campo da Ética, na análise da acção intencional⁵. Poderá ser dilucidada, no essencial, por duas simples interrogações: a) Faria sentido que as opções, em matéria de interpretação da revelação, não viculassem os seus autores? b) Faria sentido que pudessem ser valorizados e premiados o desinteresse e os erros cometidos nesse domínio? (Por exemplo, a convicção de que o demónio não existe e deve debitar-se na conta das mitificações grosseiras, para uso dos ignorantes, não deverá responsabilizar aqueles que a perfilham e sustentam?).

Concluindo, convirá reter que o temor de Deus não é incompatível com o amor a Deus, mas é um sentimento realista e saudável que libertará o crente da perversão farisaica desse mesmo amor⁶, que o rela-

tiviza, subjectiviza e esvazia daquilo que nele é essencial — a própria perfeição de Deus, que nos ultrapassa, e cuja progressiva visão exige uma ascése, que não é fácil, e que, de qualquer forma, não pode ser reduzida à mera boa intenção.

10. Consideremos agora este mesmo tópico da atenuação da oposição radical e da violência latente que separa as verdades religiosas nos planos da história e da sociologia. Vamos cingir-nos ao essencial.

Certamente que o advento do monoteísmo alterou profundamente o quadro das “guerras religiosas”, ou melhor, dos componentes religiosos presentes em todas as guerras. Este advento só verdadeiramente se verificou com o cristianismo. De qualquer maneira, o judaísmo desempenhou, neste contexto, um papel muito especial que convirá assinalar, não só pela importância que efectivamente teve, mas ainda por ser, em regra, pouco conhecido e mal avaliado.

Os judeus poderão caracterizar-se pela fidelidade e pela esperança. Povo escolhido para guardar a possível memória das origens do mundo decaído, e ser parceiro na Aliança que Deus quis fazer com os descendentes de Adão, para os resgatar do império do pecado e do “vale de lágrimas” em que viviam, — cumpria-lhes receber e defender a Revelação, que nessa primeira fase teria, compreensivelmente, o carácter repressivo e disciplinador de leis que visavam a vigência da expiação e arrependimento da falta que levou à “expulsão do Paraíso” (isto é, à degradação da Humanidade e do mundo que habitava), assim como à paciente e inabalável espera até à vinda de um Messias, nascido do seu sangue, cujo advento assim teria de ser, de certa maneira, preparado e merecido. O “reino de Deus” era visto como uma transformação deste mundo e desta vida. Neste contexto a morte não tinha qualquer sentido positivo e a ressurreição era, efectivamente, o acto mais significativo do poder do Salvador⁷.

O que sumariamente deixámos apontado bastará para se compreender como o ecumenismo que potencialmente se contém em todo o monoteísmo conheceu, no judaísmo, limitações e resistências de vária ordem. O povo judaico compreendeu, nitidamente, que a sua missão e o seu destino era **sobreviver**, por mais adversas que fossem as circunstâncias. Isso conferiu à sua atribulada história política e militar características muito especiais: nenhuma derrota, por mais violenta, o poderia aniquilar; ainda que escravizado, nunca assumiria interiormente essa condição, tal como ela se constituía em função da ética castrense: sobreviver como escravo era, para o guerreiro vencido, uma opção ignominiosa; deveria preferir-lhe a morte heróica. Os hebreus tiveram de furtrar-se a esse dilema de ferro: a escravidão não lhes destruía a personalidade moral, e nenhum triunfador podia pôr em risco a soberania exclusiva de Jeová; pelo contrário, tais adversidades exacerbavam-lhes a consciência da culpa e o sentimento da necessidade da vinda do messias salvador.

11. Assim se terão formado, historicamente, as condições em que o factor religioso deixou de contribuir para aumentar e radicalizar a violência bélica. E as condições também para que o poder religioso se separasse do poder político, e comesçassem ainda a demarcar-se, nas sociedades, as zonas do **privado** e do **público**, (não esqueçamos que o poder paternal tinha, entre os antigos, muito das características do poder público, nem, por outro lado, que a luta das classes mais baixas pelo direito ao casamento legal traduzia, exactamente, o desejo de acesso a uma certa "privacidade"); condições essas que possibilitaram ainda, no campo religioso, o fenómeno da "conversão" (muito antes de Cristo e de Paulo alguns não-judeus foram circuncizados), ou seja, a "personalização" das convicções e do comportamento religiosos e a consequente "missionação" — e levaram, enfim, à necessidade de estabelecer, pela via da negociação e do consenso, a forma de religiões diversas conviverem numa mesma sociedade civil. Com o cristianismo, a universalidade do monoteísmo do Antigo Testamento atingiu a plenitude e foi reforçada: não só todos os homens eram filhos de Deus, como ainda todos eles tinham sido resgatados pela Paixão e Morte de Cristo; ou seja, com ele, todas as guerras religiosas perderam, efectivamente, a legitimidade.

12. As guerras e os embates religiosos passaram a processar-se, em parte dentro dos condicionalismos que acabamos de deixar apontados, em parte em contextos novos. Embora considerássemos muito sugestivo o trabalho da sua inventariação e análise (é indispensável para uma nítida compreensão da história do Ocidente) não poderemos a ele dedicar-nos aqui, por motivos óbvios. Apontaremos só, em síntese, alguns aspectos essenciais, que é necessário ter presentes para podermos seguir adiante: apesar da progressiva afirmação de um individualismo religioso, e da progressiva tendência em ver o ecumenismo sob a forma de convivência pacífica dos vários cultos, unidos, para mais, na frente comum contra um "ateísmo militante", teorizado e desencadeado pelo marxismo clássico; apesar de a própria Igreja de Roma ter publicamente renunciado a qualquer forma de autoridade teológica na criação e difusão do conhecimento laico; apesar de os valores inscritos nas várias culturas hoje vigentes terem recebido o solene elogio do Papa; apesar de ser admitido, em sintonia, ao menos aparente, com essa atitude, que a salvação é possível mesmo para aqueles que repudiem o Novo Testamento; apesar de tudo isto, subsiste a seguinte questão fundamental: Nenhuma hermenêutica pode dissolver o núcleo dogmático da revelação cristã, nem apeá-lo da sua autoridade indiscutível; e, num último momento, a intransigência terá de reafirmar-se como virtuosa, e a vivência do pecado voltar a adquirir nitidez, quer no íntimo das consciências, quer na negociação do convívio social. Se recuar aquém deste limite, toda a religião se aniquilará. No caso especial da Igreja Católica, que se vinculou a uma unidade universal na interpretação hermenêutica, urge que a especulação teológica ressurgja com o vigor e a **humil-**

dade, que noutras épocas floresceram. Não é fácil isolar o essencial. E menos ainda casá-lo com o acessório que o torne patente à nossa época. Dura tarefa aguarda os teólogos do presente e do próximo futuro. Avizinham-se, pois, tempos augustinianos. Este colóquio não podia ser mais oportuno.

Quer isto dizer que a alternativa será pois, em última análise, entre uma “guerra santa” e um consenso pacificador que vá desvirtuando e destruindo, aos poucos, de transigência em transigência, o conteúdo dogmático-doutrinário das convicções religiosas?

Penso que o cristianismo — mas só ele — escapa a esse dilema, devido, precisamente, à sua doutrina sobre o pecado. Como vimos, a **pecabilidade** — que só será apagada quando se consumir a acção redentora de Cristo — impõe, como único antídoto, a **iniciativa** da prática do Bem. Ora esta atitude exclui liminarmente o recurso à violência, salvo em última instância, e no contexto de uma acção pedagógica. E não há acção pedagógica que não salvasse, naquele a quem se dirige, a sobrevivência física e psicológica, e não vise a preparação, em tempo útil, das condições para uma decisão pessoal e livre; ficam assim desde logo proibidos os extremos inevitáveis a qualquer “guerra santa”, e aberta a opção do sacrifício próprio, quando for inevitável a situação de conflito físico, radical e descontrolado. (É claro que o cristianismo não proíbe a legítima defesa, mas não a considera como sendo a atitude mais perfeita).

13. Em complemento das análises feitas, interessará ainda uma nota sobre a **revelação**, vista agora do ponto de vista da **modalidade** da sua vivência, ou, usando uma linguagem mais husserliana, interessará explicitar a forma como ela é “visada” pela consciência transcendental. Só assim poderemos captar o seu sentido originário, **já presente** em todos os actos correntes, mas autênticos, de fé religiosa.

Nesta perspectiva a revelação apresenta-se como manifestação de um poder trans-humano, onnipotente, providente, e oculto. Côncio das suas limitações, exposto ao sofrimento, à morte, e a todas as outras manifestações do mal, designadamente do mal físico, — o homem deseja, reverência e teme um Ser que ordene e discipline o caos, governando quando existe.

Deseja-O, pois, sem Ele, tudo ficará absurdo. Eu sei que é possível, e poderá ser fundamentada, uma perspectivação teórica positiva, de todas as formas de Mal (Recordo as teses espinosianas sobre a bondade essencial de tudo que acontece, o optimismo de Leibniz quanto a ser este nosso o melhor dos mundos possíveis, a interpretação e a valorização existencial que Heidegger fez da morte em **O Ser e o Tempo**, a utilização ascética do sofrimento como via de acesso a estados de alma de superior quilate e sobejamente compensadores, a renúncia libertadora a que o

Nirvana nos convida). E sei que algumas dessas doutrinas oferecem uma **salvação** para a existência humana. Mas sei também que a salvação religiosa é a mais directa e perfeita, a menos onerosa, e, sobretudo, a mais dignificadora, do ponto de vista ético. Enquanto todas as outras fecham o homem no interior — já organizado e normal — da sua condição, nela “maximizando” embora, como o propunha Epicuro, o seu conteúdo axiológico — aquela, **mantendo** essa condição, abre-nos a um progresso indefinido. Situada no plano da intersubjectividade — nenhum deus é impessoal, mesmo quando reveste a forma de um animal, de uma planta, ou de um objecto inanimado, e todos ocupam, nesse plano, um lugar superior ao de qualquer mortal — a revelação religiosa é, por essência, um dom benigno que aquece o coração dos crentes e lhes dá sentido à vida, desde que a intermediação hermenêutica, por muito grosseira, lhe deixe passar o sentido essencial. Por caro que fosse o seu preço **deveria ser** sempre preferido à renúncia e à fuga.

Reverencia-O porque a forma intersubjectiva própria do novo relacionamento com esse Ser Onipotente é sugerida pela relação filho-pai; nela é típica uma humilde desvalorização de nós próprios, uma obediência e uma entrega que não aviltam nem paralisam, e que, essencialmente pedagógicas, são condição de crescimento.

E teme-O porque a posse inalienável de uma liberdade negadora (que a todo o momento, na **tentação**, possibilita e abre caminho para a rebeldia e para o orgulho pecaminosos, mas que também, e por isso mesmo, dá mérito e dignidade ao culto), — projecta, sobre a sua cabeça, a ameaça das tremendas conseqüências desse seu possível e fácil desafio.

14. Mas o elemento central da revelação, que dramatiza, condiciona e dá uma tonalidade afectiva **sui genesis** a todos estes aspectos — é a **ocultação** de Deus. Como justificar a ausência e o silêncio dessa Pessoa perfeitíssima para cuja convivência estamos vocacionados, o interlocutor privilegiado que mais gostaríamos de interrogar? A falta do protector que nos garante a tranqüilidade e é capaz de livrar de todos os males? Mesmo de um ponto de vista cognitivo e ôntico esta ocultação parece absurda. Que estranha miopia é essa de ver o menos e não ver o mais, de ver o efeito e não ver a causa?

15. Este contexto configura uma nova perspectiva sobre o Pecado, entendido agora como originário, ou seja, como tendo-lhe cabido a responsabilidade na constituição desta anómala circunstância humana: se Deus se ocultou, e o homem ficou, desde então perdido no mundo, foi certamente porque algo de terrível se terá passado, cuja autoria, dadas as conseqüências, será lógico atribuir à humanidade.

16. Mas o facto da ocultação de Deus pode ser visto a uma outra luz: a da sua transcendência. Na sua infinitude, Deus ultrapassa

sempre a mais rica e perfeita compreensão que o homem tenha de si mesmo, em termos tais que, de um ponto de vista psicológico e vivencial, esse “passar além” revestirá necessariamente a forma negativa de ausência, de inefável, de incompreensível e até de absurdo. Esta vivência, considerada na sua pura facticidade, é praticamente idêntica àquela em que se experimenta a visão de um caminho que leve a nossa própria destruição. Quer dizer: o **hiper-humano**, como o **infra-humano**⁸ podem ser confundidos por aqueles que atingem efectivamente, ou imaginam atingir, as próprias fronteiras.

17. E, para terminar, só mais uma observação de ordem teológica, que virá a propósito: o primeiro Adão estava adequado aos seus próprios limites; a tentativa de passá-los o perdeu; mas, depois da Incarnação de Cristo, já ao homem é dado aspirar à infinitude, vendo aberta à sua frente a via de um progresso indefinido, mediante a esperança numa infidável revelação. O pecado de Adão não é mais possível. Mas é possível o seu reverso: o de renunciar ao hiper-humano em favor do infra-humano, numa opção a que poderíamos dar o nome de **pecado laico**, pois não visa mais a negação das infinitas virtudes divinas, e dos seus infinitos merecimentos, mas as perfeições actuais e potenciais do homem.

II

18. Posto este longo preâmbulo, e antes de olharmos a temática do pecado à luz directa das análises lucidíssimas que Sto. Agostinho nos deixou nas **Confissões**, seria logicamente de exigir a dilucidação conclusiva das relações entre religião e filosofia, de modo a esclarecer o que deverá entender-se por **filosofia cristã** e por **problemas filosóficos do cristianismo**. Não o faremos porém, dada a falta de tempo, e atendendo à circunstância de tencionarmos desenvolver esses tópicos numa oportunidade muito próxima⁹. Só faremos, a propósito, as breves observações que seguem.

19. Há na filosofia cristã quatro tipos de problemas:

a) Problemas respeitantes às relações genéricas entre filosofia e religião.

b) Problemas filosóficos específicos do cristianismo, directamente decorrentes do seu conteúdo dogmático-doutrinário. Enunciaremos alguns deles, a título exemplificativo, e de maneira aporemática, sempre que possível, por forma a explicitar, desde logo, as principais dificuldades que encerram: 1. transcendência — imanência (este um dos temas augustinianos por excelência; recordemos a doutrina do “mestre interior”); 2. criação — plenitude divina; 3. temporalidade — eternidade (historicidade, tradição, progresso, actualismo, providência, escatologia, etc.); 4. liberda-

de — obediência; 5. igualdade — hierarquia; 6. eticidade ontológica — graça, predestinação e condenação eterna; 7. existência do mal — perfeição divina; etc.

c) Problemas derivados da inscrição do cristianismo nos contextos históricos e sociais em que surgiu e se desenvolveu, ou seja, problemas atinentes à vigência de um quotidiano cristão. Aqui haveria a referir, fundamentalmente: 1.ª moral sexual; 2.ª valorização do trabalho, especialmente do trabalho manual, da justiça económica e da mendicância como regra de vida religiosa; 3.ªs relações entre o Papado e o Império como caso particular, e muito especial, das relações genéricas entre os poderes políticos e religioso; 4.ª determinação precisa do máximo que seja possível preservar, nas culturas não-ocidentais, sem quebra das exigências dogmáticas; etc..

d) Por último, problemas teóricos, designadamente de ordem filosófica, provenientes da integração, no corpo doutrinário do cristianismo, de teses e perspectivas existentes na tradição clássica, que o sincretismo helenístico enriqueceu (ou complicou) com elementos de origem judaica e oriental, onde avultam o que **grosso modo** poderemos designar por herança platónica, herança aristotélica, herança epicurista e herança estoica.

20. Reconhecendo embora, como o fez Fidelino de Figueiredo, a Sto. Agostinho e a S. Bento, o mérito de terem sido os construtores da primeira Europa, pelo que são credores da nossa maior gratidão, — julgo que a Idade Média, apesar do hercúleo esforço de integração ortodoxa dos elementos romanos, germânicos e cristãos, de conflituosa vigência, na época, não esgotou as potencialidades culturais e civilizacionais do cristianismo; mais do que isso, entendemos que nela não foram cumpridas as exigências contidas nos seus princípios dogmáticos-doutrinários.

São, vendo bem, os ideais da modernidade, as idéias matrizes dinamizadoras da sua génese (individualismo, nova ciência, tecnologia, historicidade, progresso) assim como os problemas filosóficos especificamente modernos, — aqueles que mais directamente se inspiram no cristianismo. Creio podermos dizer, sem exagero, que a verdadeira cultura e civilização cristãs, ainda estão em fase de gestação.

21. As reflexões de Sto. Agostinho insidiram, fundamentalmente, sobre as problemáticas apontadas nas alíneas **b)** e **d)**, ou seja, sobre as questões filosóficas específicas do cristianismo e sobre as dificuldades levantadas à integração da tradição filosófica grega no corpo da doutrina cristã.

22. Nestas últimas avulta, como se sabe, o aproveitamento que Agostinho fez dos mais importantes elementos existentes no platonismo e no neo-platonismo plotiniano. Deixaremos este tópico de lado, por interessar menos ao propósito que agora nos move.

23. No que respeita aos problemas filosóficos próprios do cristianismo, as contribuições de Sto. Agostinho foram fulgurantes e, nalguns casos mesmo, definitivas (a solução de um problema filosófico será “definitiva” quando ultrapassar o contexto cultural em que foi formulada, e se constituir, no plano universal a que ascendeu, necessário ponto de chegada ou de passagem).

A difícil e fundamental questão de conciliar a existência do mal com a Perfeição e Onipotência divinas, a que nenhum monoteísmo pode furtar-se, e que, no caso específico da cultura portuguesa, sempre ocupou um posto nuclear¹⁰, encontrou no bispo de Hipona, como se sabe, uma perfeita solução negativa: o mal não existe¹¹; ou é inevitável **privação** dos seres criados, que a nossa ignorância humana muitas vezes avoluma por lhe faltar a visão do conjunto, ou é resultado — **não necessário** — da liberdade das criaturas (isto é, o mal pecaminoso, **poderia nunca ter existido**, e, em princípio, poderá deixar de existir)¹².

Também a solução proposta por Agostinho para esse complexo e delicado conjunto de dificuldades que se levantam quando analisamos as relações entre fé e razão (de que o relacionamento entre filosofia e religião é um caso particular) é paradigmático no seu esquema essencial, se levarmos em atenção que, para o santo, ao contrário do que hoje se verifica, não havia nenhuma vantagem em radicalizar a distinção entre conhecimento natural e conhecimento revelado, pois ambos concorriam para a **sabedoria**, última instância cognitiva capaz de responder às nossas mais profundas interrogações existenciais e éticas; e se atendermos ainda à circunstância de a sua doutrina gnosiológica integrar a via natural e a via sobrenatural do conhecer humano.

Feitas estas advertências e reservas, interessará recordar a linha central da solução agustiana. Antes de mais, sublinhar o repúdio do **fideísmo**: a religião não precisa, nem deverá usar, o argumento equívoco da falência do saber humano; pelo contrário muito lhe interessa que a ciência e a filosofia possuam um valor gnósico independente e positivo que servirão para que o homem mereça e possa receber, nas melhores condições, o **dom** da fé. (Recorde-se a vigorosa refutação do cepticismo das principais correntes neo-platônicas, da época, feita no opúsculo **Contra-Acadêmicos** onde avulta o célebre **si fallor sum**, que serviu mais tarde a alguns inquisidores da cultura, — mais interessados na fama dos autores, de que são invejosos, do que na excelência das idéias, de que se não alimentam, — a sua raça é eterna... — para injustamente acusarem Descartes de plágio). E indicar seguidamente, em síntese singela, quais são (em nosso entender) os momentos constitutivos desse movimento relacionador: a) numa primeira fase, a razão ajudará a reconhecer a legítima necessidade da aceitação de uma religião, e a escolher a melhor dentre as que existam: ou, pelo menos, ajudará a que fiquemos abertos e despertos para uma nova “epifania”;

b) uma vez recebido o **dom** da fé, servirão as luzes naturais para bem interpretar e explicitar o conteúdo enunciável da revelação, assim como para ajudar à sua defesa e apologia; c) num terceiro momento, serão os dados revelados que por sua vez ampliarão as perspectivas puramente racionais, descortinando insuspeitados desdobramentos na contemplação do Ser, facultando a vivência de valores inéditos, exigindo a solução de novos e profundos problemas; d) à luz deste progresso crítico e teórico, novos esforços hermenêuticos haverão de operar-se no campo da teologia positiva; e) e, numa dialéctica aberta, estas duas últimas fases se irão alternadamente verificando.

24. Mesmo nas questões que posteriormente foram equacionadas de modo diverso, ou receberam soluções diferentes das que propôs, o contributo de Agostinho foi inestimável, pois perspectivou e iluminou os caminhos a percorrer. Deverão ser referidas de maneira muito especial as suas reflexões no âmbito da filosofia da história e da filosofia política de que não nos ocuparemos, para não alongarmos um estudo que pretende ser breve, e não nos desviarmos da sua linha central de desenvolvimento. Anotaremos ainda assim, de passagem, como é actual o seu pessimismo quanto ao valor do Estado, muito mais sugestivo, hoje, do que o cosmopolitismo estóico, ou do que o apoliticismo parasitário dos "jardins de Epicuro", apesar da eclosão universal dos bandos de "hippies", de muito recente memória.

25. Muitas das considerações anteriores nos servirão para melhor analisar agora a doutrina do pecado em Sto. Agostinho.

Comecemos por recordar o essencial das distinções feitas: a **tentação** (que ainda não é pecado, nem sequer **pecabilidade**), já permite o uso radical da liberdade, e, conseqüentemente, garante o mérito que, na sua formulação mais extrema, consiste na **obediência** a uma determinação divina cujo sentido nos está oculto. O **pecado original** não era pois necessário para que o homem atingisse a plena posse da sua personalidade ética; terá de ser visto como um acontecimento que **poderia ter sido evitado**, mas que efectivamente aconteceu; rigorosamente, nos parece, deverá ser entendido como o **primeiro pecado**.

Ainda no contexto de uma investigação situada no plano de uma teologia não revelada, as conseqüências lógicas desse primeiro pecado, serão as seguintes: a) Enquanto não for **resgatado**, os seus malefícios se estenderão e prolongarão indefinidamente, pois o pecado consiste, visto pelo ângulo das suas conseqüências, na introdução do mal no tecido das relações humanas que se continua, sem limites visíveis, no espaço e no tempo; esta dimensão social de todo o pecado faz com que possam ser inocentes vítimas suas muitos daqueles que nada tiveram a ver com a respectiva autoria; é nessa dimensão também que se constitui a **peca-**

bilidade: todos passamos a ficar expostos às suas conseqüências e a nelas participar, multiplicando o mal existente, mesmo quando justificados (é o caso da **legítima defesa**, e das mil e uma outras circunstâncias em que não fomos capazes de pagar o mal com o bem), ou até gratuitamente e sem o desejarmos, pelo simples facto de actuarmos num universo já corrompido. Efectivamente, o contexto pecaminoso assim constituído, origina um estado de degradação em que todos ficam mergulhados, uma atmosfera contaminada onde a estrutura negativa da vontade humana ganha temerosas potencialidades malélicas¹³ e onde o limite da perfeição possível é ser **justo**, ou seja, nunca tomar a iniciativa de ampliar, por suas mãos, o mal vigente. b) Uma vez feito, o mal ganha pois uma objectividade e uma crescente extensão que ultrapassa, em muito, o seu autor: não poderá ser apagado pelo seu arrependimento nem pela sua penitência; só um Homem Novo que nunca tenha pecado, nem tenha nascido sujeito às suas conseqüências, mas que voluntariamente queira sofrê-las para em si mesmo as anular, e que esteja unido ao próprio Deus para que tenha o **poder** de perdoar, poderá **resgatar** a Humanidade. Esse haverá de constituir-se como **caminho, verdade e vida**, isto é, poderá propiciar àqueles que O sigam e lhe obedeam, nele creiam, e nele renasçam, um regresso à pureza da inocência: esse foi o Cristo.

26. Naturalmente que Sto. Agostinho estava mais interessado numa análise do pecado original no quadro da teologia revelada do que no da teologia filosófica. Ou melhor, como dissemos, não via vantagem na distinção dos dois planos. Era, na verdade, a situação posterior à Encarnação e à Redenção de Cristo que, como místico e pastor de almas, fundamentalmente tinha valor para si. ¿Qual passou a ser, depois desses máximos acontecimentos, a condição humana? Que disse Cristo de Si mesmo? Que nos prometeu? Que nos revelou sobre o Pai e sobre o Espírito Santo?

A grande novidade era a de que os pecados, por seu intermédio, podiam ser perdoados, bastando para isso, da nossa parte, o arrependimento e a contrição. A nódoa do pecado original podia ser limpa individual e casuisticamente.

Ainda não era a Redenção completa que só nos prometeu para quando da Sua segunda vinda, altura em que o mal seria inteira e definitivamente irradicado. Mas era já o tempo do perdão e da prova em que, por um lado, eram dados a cada homem os meios para se libertar, mas em que, pelo outro, se responsabilizava, cada homem, pela sua participação na segunda Redenção. (Esta terá sido a emotiva revelação experimentada por Pascal na noite de 23 de Novembro de 1654, cujo relato, escrito num pergaminho, passou a usar cosido ao forro do gibão, e que sintetizou mais tarde, de forma lapidar, quando escreveu: "Jesus Cristo está em agonia até ao fim do mundo. É preciso não dormir durante esse tempo¹⁴. Se a pecalidade, ou o "estar em pecado" forçava os homens a praticar o mal,

mesmo quando justos, — o estado de pureza reconquistado pelo perdão e pela graça lhes possibilitará a **santidade** ainda nesta vida, permitindo-lhes, **fazer o bem e melhorar o mundo**. Antes de Cristo, a perfeição dos justos limitava-se a não pecar; depois de Cristo, a perfeição dos santos consiste em praticar o bem.

27. É daqui, penso, que melhor poderemos partir para a compreensão do que seja a “comunicação dos santos” e o “corpo místico de Cristo”, e para a compreensão de uma “caridade” que não visa só minorar o sofrimento alheio, mas fazer vislumbrar e desejar a “paz de Cristo”, que é, afinal, a “graça” inserida, habitualmente, no quotidiano.

28. Faz agora sentido, e é tendencialmente viável, a construção, ainda nesta vida, do “reino de Deus”. Sem o pessimismo circunstancial que levou Agostinho a estreitar as fronteiras de “A Cidade de Deus”; mas sem a levandade e a impaciência de supor que os males decorrentes do pecado original perderam a força e podem ser definitivamente banidos com uma reorganização racional e bem intencionada da sociedade.

29. Também agora se entenderá melhor o poder **transitivo** da oração; e, sobretudo, a sua preciosa capacidade de conseguir que a providência divina intervenha nas almas e nos acontecimentos, sem violentar a liberdade de cada um: a oração **pelo outro**, pode ser o substituto inicial e provisório da oração própria.

30. Melhor se entenderá ainda o sofrimento sacrificial, que não é um exercício masoquista, mas o triunfo existencial e concreto do bem e da sua alegria sobre alguma das mil e uma manifestações existenciais e concretas do mal que permanece, como facto, na nossa condição humana.

31. No novo tempo instituído por Cristo, a temporalidade histórica sofreu, pois, uma inflexão progressista; abriu-se aos horizontes de um aperfeiçoamento marcado pela sucessiva descoberta dos males ainda existentes, para que lhes possa ser contraposta a prática do bem que os anule; e isso quer no interior do foro íntimo, quer no plano público e anónimo das instituições. Por muito que nos pese, porém, essa melhoria não é automática, nem fácil, nem destituída de riscos: quanto mais perfeito é o santo, quanto mais horrenda pode ser a sua tentação e perverso o seu pecado; quanto mais perfeita é uma sociedade, mais vulnerável ela é aos golpes dos bárbaros, externos como internos.

32. O ponto de vista cristão sobre a marcha da História é realista e contrário a qualquer radicalismo simplificador: aceita-lhe a complexidade, a insondável riqueza axiológica potencial, as hesitações e cansaços, até os recuos. E se não a separa do esforço concreto dos homens, também a não isola da acção providente de Deus. Poderíamos mesmo acrescentar que o seu itinerário é balizado pelas duas situações extremas e contrapostas relativas ao pecado: quando, no plano pessoal, ele for completamente irra-

dicado na face da terra, e todos os homens se houverem purificado. Cristo virá de novo, a consumir a transfiguração do Universo, completando a sua obra redentora; antes que a graça abandone o coração do santo derradeiro (originando assim um inaceitável regresso ao “reino das trevas”) Cristo voltará, para “julgar os vivos e os mortos” e confirmar para sempre, na vida gloriosa do Universo redimido, os que houverem perseverado.

33. No contexto que acabamos de expor, Sto. Agostinho privilegiou — e muito legitimamente — o poder de Cristo e da sua graça santificante; foi Ele que nos alcançou, inclusive, que as obras humanas tivessem mérito. É possível que essa perspectiva, reforçada ainda pelo problema esmagador que consiste em saber qual a natureza e os limites do conhecimento que Deus terá dos actos livres ainda não realizados, e qual deverá ser, conseqüentemente, o grau de veracidade a atribuir à doutrina da “predestinação” — tenha levado o bispo de Hipona a minimizar demais a contribuição de cada um para a salvação própria e alheia.

De qualquer maneira — e é isso que agora nos interessa — a teoria que nos deixou quanto à essência mais íntima do pecado, parece-nos ser insuperável. Julgamos também dignas do maior apreço, as descrições que fez do comportamento pecaminoso infantil, logo a partir do nascimento, embora se nos afigure que as considerações feitas acerca deste último tópico, são excessivamente tributárias da visão da época.

34. Começemos por este último ponto. Se Cristo veio oferecer a cada homem meios para pôr termo à sua **pecabilidade**, também é certo que a situação de cada um é diversa, consoante quis ou não beneficiar desses meios. Antes do baptismo e do sacramento da penitência, ou do simples arrependimento, acompanhado do propósito decisivo de praticar o bem (de que também poderão beneficiar os justos não-evangelizados), — a situação é uma; depois dessa “conversão”, a situação altera-se, garantindo já que as obras possam libertar-se do império do egoísmo e contribuir para a salvação.

Ora, por exigência da sua auto-biografia de pecador, e das situações comuns de que as **Confissões** pretendiam ser o espelho e a edificante exortação correctiva — o santo haveria que descrever, ainda que indirecta e analogicamente, as cóleras, as invejas, o despotismo e a crueldade que logo terá manifestado, nos primeiros dias de vida. Graças à sua pena sugestiva, claramente ali ficou patenteado que todos nascemos com o ferrete do mal.

Essa verificação não era traumatizante, naqueles tempos. O culto pela criança e pela sua inocência, que é hoje um lugar-comum intocável¹⁵, (mais uma herança laicizada do cristianismo), não tinha ainda uma vigência digna de registro. (Recordemos que a tranqüilidade pública não foi alterada quando Herodes decretou, e executou, a “matança dos inocentes”). Ainda assim teve Agostinho que encontrar uma interpretação

conveniente para as passagens do Evangelho em que Cristo manifestava o seu amor pelas crianças, chegando a garantir que “**delas é o reino dos céus**”. Recorreu para tanto ao expediente de lhes reconhecer a virtude da humildade, no que respeita ao saber, de que os adultos tanto se vangloriam.

Mas, se levantamos estas reservas, é por nos parecer que a valorização feita por Cristo do estado infantil do homem tem razões muito profundas, que radicam no próprio facto da Incarnação, na existência que nela houve de um “Menino-Jesus”, digno de ser adorado, desde o primeiro momento em que foi concebido.

Esse acontecimento de tal modo dignificou a infância inocente, esse estágio da vida humana em que não é possível ainda o exercício da liberdade, — que a maioria das correntes teológicas cristãs a declararam fora do alcance de qualquer juízo condenatório. Embora amarradas aos maus procedimentos magistralmente descritos por Agostinho, não é imputável às crianças, ainda incapazes de reflectir, a autoria de nenhum mal; ao contrário dos justos “pré-cristãos, não precisam de ser perdoadas.

34. Em contrapartida, é perfeita, a nosso ver, como já sublinhamos, a revelação que Santo Agostinho nos deixou nas **Confissões** da natureza íntima do pecado (C. II, 6,14). Para mais, com um rigor, uma penetração psicológica e um pitoresco que ainda hoje conservam o sabor e a frescura. Em todos os pecados e pecadilhos que cometeu desde a puerícia, o santo surpreende uma idêntica e inesperada estrutura. Na traça ao jogo, como no roubo da fruta, como em todas as outras experiências maléficas de que guardou memória, está presente a perversa imitação da acção de Deus enquanto soberano legislador, digno de toda a glorificação.

Num outro contexto, tendo então diante dos olhos o tema da **esperança**, que analisamos, de modo fenomenológico, embora sumariamente, tivemos já a ocasião de reconhecer como tinha sido profunda, e fecunda, a intuição de Agostinho. Aí deixamos esboçado um quadro das perversões do amor humano, das limitações que tem e dos perigos que corre, mesmo quando bem intencionado¹⁶.

35. Deveríamos agora, para terminar estas reflexões sobre o pecado, sugeridas, de maneira mais directa ainda, pelo gênio de Agostinho (dado que se situam no plano da teologia, da filosófica como da revelada) — abordar mais alguns tópicos a que atribuímos a maior importância:

a) O primeiro respeita às relações que haverá entre as éticas humanistas que partem da opção fundamental quanto ao valor supremo a partir do qual a escala axiológica deverá ordenar-se, — éticas de autonomia lhe poderíamos chamar —, e as **éticas cristãs** que são, todas elas, em maior ou menor grau, **éticas de obediência**; relações essas que não são só diferenciadoras, mas patenteiam também parentescos estreitos.

b) O segundo visa uma análise da noção de **responsabilidade**, que tanto pode ser encarada como uma forma de racionalizar a liberdade humana e de fundamentar as suas decisões, como poderá ser vista ainda enquanto considera essa mesma liberdade subordinada à vontade divina, e geradora, portanto, do pecado.

c) O terceiro respeita às distinções a fazer entre **ética e moral**; a sua análise deverá contemplar não só a situação puramente sociológica determinada pela separação que existe entre as esferas do **privado** e do **público**, mas levar ainda em linha de conta a **objectividade** da acção humana, que não só se exerce, sempre, num contexto social onde terá que conquistar um **espaço próprio**, tão vasto quanto possível, como se constituirá ainda geradora de efeitos eventualmente alheios às intenções daquele que a praticou, e que escapam ao seu domínio; (algo que nos lembrará a **pecabilidade** ou dimensão social do pecado); e às distinções a estabelecer, enfim, entre a **acção intencional** e o **voluntarismo** — que são típicos da **ética** — e a **ordem axiológica** indispensável a qualquer forma de vida comunitária.

Mas não podemos passar além deste simples indicativo de questões a tratar. Reservamo-nos para melhor oportunidade, quando o tempo não for tão avaro, e urgente o ponto final que ponha termo às reflexões.

36. E só a mais a seguinte observação. O tratamento adequado desta temática obrigaria-nos a ter presente as duas formas mais típicas de distorção da vivência e da vigência do cristianismo: a) a casuística, leviana e passa-culpas, gerada no interior do catolicismo, que “desdramatizou” o pecado, e banalizou o recurso aos sacramentos, convertendo a angústia da salvação num pequeno negócio, onde as matreirices se aliam às incoerências e à falta de carácter; b) e o mais rígido comportamento calvinista que — de tanto desvalorizar as obras acabou por lhes atribuir uma importância decisiva — e que muito contribuiu para modelar a vida moderna do Ocidente (recordemos a luminosa tese de Max Weber quanto ao seu decisivo contributo para a criação do espírito do capitalismo); e, mais ainda, nos obrigaria à análise dos sucedâneos laicos dessas duas formas de contrafacção do quotidiano cristão, que têm como notas essenciais, respectivamente, o **pragmatismo** e o **espírito de lucro**, que constituem, ainda hoje, os traços mais característicos da mentalidade corrente.

NOTAS:

(1) Para uma breve análise da noção de religião ver o meu artigo intitulado **A Influência de Freud na Mitologia Sexual Contemporânea**, “Revista da Universidade Católica de Petrópolis” nº 3, Petrópolis (Brasil) 1976, p. 109.

(2) Na linha da metafísica portuguesa moderna iniciada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) e continuada por Amorim Viana (1822-1901), a questão é posta em termos diferentes. Em Silvestre, trata-se de aliar a teologia racional (ou seja, o

conhecimento positivo que o homem pode ter acerca da existência, da natureza e dos atributos de Deus, que, embora insuficientes, bastam para edificar um sistema básico e universal de moralidade, e para obrigar ao culto), a que o filósofo expressamente apelida de **religião natural**, com a teologia revelada (Vd. **Teodiceia**, parte I e 1.º cap. da parte II, apresentação, versão portuguesa e publicação de António Braz Teixeira, in "Análise" (7), Lisboa, 1987, p.p. 125-156). Descontadas as diferenças impostas por um diverso posicionamento gnosiológico, estamos ainda dentro das grandes linhas da solução proposta por Sto. Agostinho para o problema das relações entre fé e razão, como veremos adiante. Em Amorim Viana acentua-se muito o valor da teologia racional, e há a tentativa de reduzir o acto cognitivo da fé a uma forma comum e positiva de conhecimento natural. Pensamos, por isso, que este autor se situa fora do esquema agostiniano. Ainda assim, entende Amorim Viana que nunca a teologia poderá reduzir-se integralmente à filosofia. Persistirá sempre um resíduo misterioso e simbólico no dogma, que lhe advém do seu carácter prático; pretende orientar a conduta dos homens. Por tal motivo a revelação não actuará só no plano da razão, mas também no plano da afectividade, originando o "sentimento moral", caracterizado pela espontânea apetência do bem, e repúdio do egoísmo (Vd. **Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé**, Porto, 1866).

(3) Vd. ELIOT, T. S., **Notas para uma Definição de Cultura**, Rio de Janeiro, 1965, pp. 15, 29 e 30.

(4) Perfilhamos o ponto de vista hegeliano segundo o qual é na noção de Sujeito Absoluto que o Ser atinge a máxima riqueza ôntica; e que é essencial, nesse Sujeito Absoluto, a estrutura trinitária exigida pelo seu auto-conhecimento (o que muito ajudará a apreender o sentido do "mistério" da S. S. Trindade, dogma básico da teologia cristã).

Seguindo um itinerário fenomenológico e existencial, chegámos, pela nossa parte, a um ilimitado **Ser-em-Si-para-Si**, que se identifica com esse Sujeito Absoluto. Ao contrário de Sartre, entendemos que a noção deste Ser-em-Si-para-Si não encerra contradição. O que não quer dizer que não apresente dificuldades. A nosso ver, serão as seguintes as principais: a) Como entender uma consciência infinita? b) Como conciliar a **temporalidade**, exigida pela sua estrutura pessoal, com a **eternidade** decorrente da sua **plenitude**? Como ver a transcendência, imposta pela **infinitude** desse Absoluto, no plano das relações inter-subjectivas que mantém com os "existentes" ou meros "seres-para-si", que todos somos? Remetemos os leitores interessados para o nosso estudo **Para uma Fenomenologia da Esperança** ("Revista da Faculdade de Letras — Filosofia" 2ª série, nº 3, Porto 1986), designada e especialmente, para a sua nota (1).

Só nos parece útil deixar aqui mais a seguinte observação: se é certo que a consciência é condição de **unicidade**, também é certo que, na consciência humana, a experiência dessa unicidade é acompanhada da experiência da própria finitude; e que é essa finitude que torna possível uma quase que paradoxal pluralidades de unicidades. Quer dizer: a unicidade da consciência mais facilmente se compagina com a sua infinitude do que com uma pluralidade que a limita, no plano dos factos.

(5) Ver **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., § 14.

(6) **Idem**, § 18.

(7) Ver, entre outros, MELLO Amaury de Souza, **A Imortalidade da Alma e os Judeus Primitivos**, "Revista da Universidade Católica de Petrópolis", nº 5, Petrópolis, 1983.

(8) Vd. nota nº 4.

(9) O tema foi efectivamente abordado na comunicação intitulada **Problemas da Filosofia Cristã**, apresentada no Colóquio sobre "Filosofia e Tradição Humanística" integrado nas comemorações do 20º aniversário da Universidade Católica Portuguesa, realizado em Braga, de 29 de Outubro a 1 de Novembro de 1987, que proximamente virá a lume. Também na Introdução do livro **Pascal Filósofo Cristão**, Porto, 1968, me ocupei do assunto.

(10) Para maior desenvolvimento ver minha crítica **A "História das Ideias Filosóficas no Brasil" de António Paim**, § 7, "Revista Portuguesa de Filosofia", Tomo XVI, Braga, 1985.

(11) A posição de Sampaio Bruno é frontalmente anti-angustiniana. Parte da verificação da existência do mal, em termos experimentais, em tudo semelhantes ao tratamento de um dado empírico, e, a partir desse facto, que considera irrecusável, procura demonstrar a existência de Deus (apesar do mal há harmonia no mundo). Considerando todavia inaceitável a existência simultânea do mal e de Deus, conclui pela sua não-omnipotência actual, admitindo que, para tanto, nele terá havido uma misteriosa degradação ou enfraquecimento. A partir daí admite que passou a haver uma profunda aliança entre Deus, que conservou a sua onisciência, e os homens, a quem competirá a luta contra o mal; iluminados por Deus, e mediante um progressivo aumento do saber, cuja tradição se resguardará por caminhos herméticos para poder circular e defender das violências destruidoras, — os campeões da verdade acabarão por libertar toda a Humanidade e o Universo, promovendo o regresso à translúcida unidade divina. (Vd. BRUNO, Sampaio, **A Ideia de Deus**, Porto, 1902).

(12) Pensamos efectivamente, como o escrevemos já, "que é a ausência da virtude da Esperança que amarra os anjos caídos e as almas condenadas a uma eterna separação de Deus. Esmagados pela inteira visão da própria iniquidade, não acreditam nunca que possam ser perdoados. E nesse desespero perpétuo os sustentam o orgulho e a capacidade de negação" (**Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., nota final (2)).

(13) Para maior desenvolvimento ver **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já cit., § 13.

(14) Vd. **Pascal, Filósofo Cristão**, já cit., p.p. 105-107.

(15) Observe-se que Freud valorizou também enormemente, à sua maneira, a idade infantil. Note-se todavia que, no seu caso, essa valorização é ambígua: por um lado atribui às primeiras experiências axiológicas uma importância fundamental; por outro lado, radica no impulso "libidinoso" logo experimentado a partir dos primeiros dias de vida, um comportamento básico e originário, implacavelmente egoísta.

(16) Vd. o ensaio **Para uma Fenomenologia da Esperança**, já citado.