

A correlação entre filosofia e teologia, razão e fé, na *Metafísica da Manifestação* de Joaquim Cerqueira Gonçalves

The correlation between philosophy and theology, reason and faith in the Metaphysics of Manifestation of Joaquim Cerqueira Gonçalves

SAMUEL DIMAS*

Summary

This article strives to convey the correlation between philosophy and theology, reason and faith in the work of Joaquim Cerqueira Gonçalves, who rejected the modern enlightened and positivist division of associating faith and religion to the irrational and to superstition to the contrary of philosophy and science identified as rational and true. Philosophy emerged in Greece through the appropriation of problems previously raised by mythical and religious cultural manifestations and with religion developing in the West through the appropriation of the Greco-Roman philosophic categories. However, this author put forward a new religious rationality that conceives of the world as a gift under development and not as a degraded reality subject to restoration. In opposition to the Greek metaphysics of degradation and reintegration into

* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas; Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos; Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa; <http://orcid.org/0000-0002-0968-3616>; samueldimas1970@gmail.com.

the One and in opposition to the Christian gnostic metaphysics of the fall and redemption, the Franciscan thinker, in dialogue not only with the medieval thinking of Duns Escoto and Saint Bonaventure but also with the contemporary phenomenology of E. Lévinas and Michel Henry, proposed a metaphysics of creation and manifestation founded on the differentiated Unity of God, a triune that fosters the values of ecology and religious ecumenism.

Keywords: Faith; Reason; Philosophy; Theology; Religion; Gnosis; Revelation; Manifestation.

Resumo

Este artigo procura apresentar a correlação entre filosofia e teologia, razão e fé, na obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves que recusa a cisão moderna iluminista e positivista de associar a fé e a religião ao irracional e à superstição, por contraposição com a filosofia e a ciência identificadas com a racionalidade e a verdade. A filosofia surge na Grécia pela apropriação de problemas anteriormente levantados pelas manifestações culturais míticas e religiosas e a religião desenvolve-se no Ocidente pela apropriação de categorias filosóficas greco-romanas. Mas o autor propõe uma nova racionalidade religiosa que conceba o mundo como doação em desenvolvimento e não como realidade degradada sujeita a restauração. Em oposição à metafísica grega da degradação e reintegração no Uno e em oposição à metafísica gnóstica cristã da queda e da redenção, o pensador franciscano, em diálogo com o pensamento medieval de Duns Escoto e São Boaventura e em diálogo com a fenomenologia contemporânea de E. Lévinas e Michel Henry, propõe uma metafísica da criação e da manifestação fundada na Unidade diferenciada de Deus trino, que promova os valores da ecologia e de ecumenismo religioso.

Palavras-chave: Fé; Razão; Filosofia; Teologia; Religião; Gnose; Revelação; Manifestação.

1. Introdução: a correlação entre fé e razão, sobrenatural e natural no dinamismo mediador do mundo histórico

Joaquim Cerqueira Gonçalves funda o seu pensamento na relação entre a filosofia e a teologia, a razão e a fé, concebidas como manifestações do ser divino originário. Na sua perspectiva, a relação entre a realidade sobrenatural de Deus e a realidade natural do Mundo dá-se pela mediação significativa da criação divina e humana na individualidade concreta da existência histórica, através da diversidade cultural. Criados por Deus infinito, homem e mundo estão permanentemente abertos a novas transformações e manifestações históricas, a novos mundos de sentido, contrariando a noção de verdade como algo de definitivo, estático e consumado¹. É neste pressuposto que, como salienta Maria Leonor Xavier, o seu magistério tem como marca fundadora a valorização criacionista da liberdade de pensar num progressivo aprofundamento que exige o diálogo teológico-filosófico².

O seu pensamento afasta-se da noção platónica de *alma do mundo*, no sentido panteísta de unidade viva do Universo, e afasta-se também da noção aristotélica, sancionada por Kant, de que o único objeto possível de conhecimento é a forma dos entes sensíveis compostos hilemorficamente. Por isso, em diálogo com a filosofia medieval de Agostinho de Hipona, Santo Anselmo, São Boaventura e João Duns Escoto e com a filosofia contemporânea de M. Blondel, H. Bergson, M. Heidegger, L. Lavelle, Merleau Ponty, E. Lévinas, Michel Henry e Paul Ricoeur, considera a definição da natureza como uma construção cultural e considera a cultura e a histórica como manifestações do Ser divino. Mas esta manifestação apenas se apreende na articulação recíproca e dinâmica do invisível e do visível que não se reduz ao processo fisiológico dos sentidos: a visão corresponde ao processo racional lógico que traduz a certeza do espírito (cristalização da realidade); o invisível corresponde àquilo que

¹ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Cosmologia,» in *Manual de Filosofia Franciscana*, ed. José Antonio Merino e Francisco Martínez Fresneda (Petrópolis: Editora Vozes, 2006), 245.

² Maria Leonor Xavier, «Um conceito denso de teologia positiva,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (2016): 331.

na visão racional aponta para o que a excede, não reduzindo a verdade à certeza e exigindo o discurso analógico da racionalidade mistérica (desenvolvimento da vida da realidade)³.

Ora, como salienta Manuel Cândido Pimentel em diálogo com Joaquim Cerqueira Gonçalves, o processo de elevação do visível para o invisível ou da imanência para a transcendência implica uma metanoia da inteligência que, na tradição franciscana desde G. K. Chesterton, é traduzida pela expressão *visão ginástica*. A visão franciscana do ser, da vida e do mundo, simultaneamente intelectual e contemplativa, traduz um aprofundamento da inteligência no mistério da Origem e da ação da sua manifestação, que se comunica poeticamente e analogicamente sob a graça da revelação. A noção de visibilidade do mundo que se alimenta afetivamente e intelectivamente da fonte inesgotável da invisibilidade do mistério divino está presente no discurso itinerante do filósofo franciscano, que é traduzido por nós pela noção de razão mistérica e por Manuel Cândido Pimentel pela noção leonardina de *visão ginástica*: «Não desconhece Cerqueira Gonçalves o que há de inteiramente emotivo, até estético, na visão ginástica ao falar da nossa *participação*, desse *estar lá*, no “brotar da vida, ao nascer do dia, quando as coisas não estão ainda transformadas em unidades discretas perfeitamente delimitadas, sendo antes inesperadas aparições, emergindo de um foco ou de uma fonte”.»⁴ A transcendência é o único reduto da ontologia da ação e da manifestação, assente na revelação cristã de Deus trinitário e o seu ver é de existências e de singulares num universo infinito, isto é, numa unidade em constante dinamismo de diferenciação que é dom pessoal de amor no acolhimento da experiência humana pela mediação histórica do mundo e da cultura. A *visão ginástica* da inteligibilidade mistérica não se confunde com os intuicionismos ontologistas que reduzem o mistério a enigma pela decifração da sua essência.

³ Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Visível e invisível,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem* (Lisboa: INCM, 2011), 478.

⁴ Manuel Cândido Pimentel, «Itinerância filosófica e visão ginástica – aproximações a Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXIII, n.º 218 (2017): 252.

Para evitar as distorções panteístas das antropomorfizações do Universo e do determinismo astral, o teólogo franciscano apropria-se da noção escolástica de analogia, que salvaguarda a diferença ontológica entre Deus e as suas criaturas, não no sentido de legitimar a supremacia dos seres humanos no domínio sobre os demais, mas no sentido de reconhecimento da relação de imagem e semelhança entre as criaturas e a vontade inteligente divina. A relação do homem com o mundo não deve ser de domínio, mas de convívio e comunhão, à semelhança da relação vital e histórica com o seu Criador. Em alternativa ao exercício violento de uma racionalidade lógico-analítica e gnóstica, que impõe ou repete as relações estabelecidas da realidade, apresenta uma nova racionalidade mistérica e cristã que pela relação de convívio concebe a realidade como dom e manifestação da unidade diferenciada de Deus, constituindo-se a hermenêutica como meio de desvelação e desenvolvimento do sentido que essa realidade já possui, orientando-se para um excesso de sentido: «[...] racionalidade não é apenas a verificação da coerência entre elementos de um conjunto, sendo, sobretudo a exigência – e consumação – vertical de mais sentido.»⁵

Mas de que forma concreta a metafísica da criação e da manifestação de Joaquim Cerqueira vai estabelecer a harmonização entre o natural e o sobrenatural, a razão e a fé, a filosofia e a teologia? De que maneira irá concretizar a configuração da realidade a partir dos pressupostos antignósticos da existência relacional do homem em contínuo aperfeiçoamento e da presença manifestativa de Deus no mundo em dinâmico desenvolvimento?

2. A Criação e as manifestações culturais da teologia e da filosofia como mediação entre o homem e Deus

Para respondermos a esta questão, temos de começar por compreender de que forma Joaquim Cerqueira Gonçalves concebe a relação entre o natural e o sobrenatural no contexto cultural da relação entre ciência,

⁵ Gonçalves, «Estética ou sentido?», in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 674.

filosofia e religião. O pensador franciscano não aceita que a cultura seja concebida como uma libertação da natureza pelo domínio da racionalidade sobre a sua imperfeição, nem aceita, no sentido oposto, que a cultura seja um mal em contraste com a bondade natural a que seria preciso regressar. Mas considera que toda a realidade natural e sobrenatural se constitui no âmbito da vida cultural do mundo.

A vivência espiritual e religiosa do mundo, que é tematizada pela filosofia e pela teologia, manifesta um excesso cultural que não pode ser negado pela existência e no contexto cristão isso significa uma oposição ao maniqueísmo que concebe a criação como consequência da ação de uma divindade maligna. A cultura é assim definida como uma atividade, através da qual a própria natureza se exprime, em que «[...] se elabora um mundo, isto é, uma totalidade organizada, o mais una, diferenciada e universal possível. É nela que se organiza o sentido da vida humana e de toda a realidade.»⁶

A cultura é aquilo que os homens pensam e fazem de si mesmos e do mundo social em que habitam, de acordo com os seus projetos e criações, no sentido amplo de uma realidade etnográfica que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes, hábitos e competências. Cada ser humano nasce e vive num determinado contexto cultural, com um determinado conjunto de valores, tradições, categorias e hábitos que dão a uma comunidade humana as relações de parentesco, propriedade e consciência comunitária⁷. A cultura é o resultado da realização teórica e prática do homem, esta última no duplo sentido de ação e de produção técnica. Como salienta Joaquim Cerqueira Gonçalves, constituído de inteligência, vontade e memória, o ente humano tem a capacidade de se dissociar do ambiente a que estaria condicionado, construindo historicamente a realidade cultural do mundo⁸. E por isso, o mundo não é uma

⁶ Gonçalves, «Temporalidade e religião, teologia e cultura, perspectivas filosóficas», in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 36.

⁷ José Enes, *Portugal Atlântico: Estudos de Fenomenologia Política* (Lages do Pico: Companhia das Ilhas, 2015), 58.

⁸ Gonçalves, «A filosofia nos destinos das culturas», in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 283.

realidade consumada que tende à desintegração, como defendem as religiões gnósticas, mas é um processo dinâmico em desenvolvimento: «[...] seria bom insistir no movimento de mundanização, em constante abertura, na intencionalidade de uma realização cada vez mais conseguida.»⁹

A cultura é produto da práxis humana, mas também é condicionante dessa prática enquanto meio que constitui o *habitat* dos homens numa sociedade. E em todas as culturas existe uma outra coabitação que é a do indivíduo e da comunidade com o sagrado, a qual se dá na experiência religiosa da finitude e da ânsia de infinitude, na experiência da vida e da morte, da condição existencial de temporalidade e do desejo de imortalidade, na inquietação sobre a origem e o destino, e na vivência da responsabilidade moral e da abertura à transcendência¹⁰. Toda a cultura é constituída pelos diferentes discursos de coabitação no espaço dos homens consigo mesmos e com Deus, incluindo os discursos filosóficos e teológicos que procuram uma inteligibilidade para esse universo existencial. A comunicação entre estes distintos planos dá-se através da língua, que é o elemento transcendental da cultura. A filosofia e a teologia, enquanto manifestações literárias, são um produto da cultura, pelo que têm como função a missão ontológica de levar o processo da cultura ao seu máximo expoente de sentido: «Fazendo parte da intencionalidade da cultura chegar, em constante processo temporal, ao expoente máximo de ser, a maximização de sentido deste é assumida, como que em termos de vocação própria, pela filosofia.»¹¹

Habitando nas culturas, as religiões contribuem para o seu desenvolvimento dinâmico, por via da universalização na referência à transcendência e na organização hierárquica de valores. Do mesmo modo, proporcionam a superação da temporalidade pela proposta de um horizonte escatológico. A cultura moderna positivista desvalorizou a teologia e a filosofia, reduzindo os critérios de verdade à racionalidade científica

⁹ Gonçalves, «A filosofia nos destinos das culturas,» 36.

¹⁰ Enes, *Portugal Atlântico: Estudos de Fenomenologia Política*, 58-59.

¹¹ Gonçalves, «A filosofia nos destinos das culturas,» *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 284.

e remetendo as questões religiosas para o plano da irracionalidade. Adverte o pensador franciscano que a teologia católica, na produção dinâmica e racional de mais realidade, tem a missão de resgatar a cultura contemporânea das tendências pragmatistas e fideístas da fórmula neokantiana¹².

Neste sentido, e por outro lado, a religião, a filosofia e a teologia não são redutíveis a nenhuma cultura, podendo inserir-se em todas as culturas dinamizando-as e reconduzindo-as a uma dimensão mais radical de ordem ontológica¹³. A partir da noção de ser como dinâmica manifestação, Joaquim Cerqueira Gonçalves vai remeter as manifestações concretas da natureza, da cultura, da criação, da revelação e da redenção para o plano ontológico. O princípio de que todas as realidades se inserem na dinâmica manifestação do ser regula toda a obra do padre franciscano, permitindo evitar o antropocentrismo das reflexões filosóficas e teológicas modernas.

Desde Pitágoras e Platão que a φιλοσοφία significa apenas o desejo de atingir a sabedoria, porque o nome de sábio só a Deus convém¹⁴. A φιλοσοφία passa a ser concebida como a ciência da ignorância ou o saber do não saber, no sentido em que o filósofo vive numa situação intermédia entre a ignorância absoluta e a posse plena da sabedoria (σοφία) que pertence apenas aos deuses¹⁵. A consciência da realidade transcendente da vida divina de sabedoria, que, distinta do conhecimento científico da objetividade cosmológica (*epistême*), implica não apenas a verdade e a certeza, mas também a beleza (estética), o bem (ética) e a experiência do amor divino pela dádiva da graça do Espírito (religião – teologia), está presente na cultura judaico-cristã de autores como São Boaventura, para quem o homem se dirige a um horizonte absoluto ao mesmo tempo distinto e semelhante, transcendente e mediador. A demanda do plano universal da imutabilidade da verdade e da inefável unidade divina da

¹² Gonçalves, «Temporalidade, religião, teologia e cultura – perspectivas filosóficas,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, p. 41.

¹³ Gonçalves, «A bíblia e a cultura,» in *op. cit.*, 134.

¹⁴ Platão, *Fedro*, 278 d (Lisboa: Edições 70, 2009), 128.

¹⁵ Platão, *Banquete*, 202 e – 204 a. (Lisboa: Edições 70, 2009), 70-72.

beatitude exige que o espírito humano se desenvolva a partir do cultivo de uma tríplice ciência: a *física* (causa eficiente), a *ética* (causa final) e a *metafísica* (causa formal ou exemplar)¹⁶.

Recusando com São Boaventura a metafísica panenteísta da cisão e da emanção degradativa¹⁷, em que os seres são uma degeneração da Unidade do Ser, e recusando a metafísica deísta da separação entre o Criador absolutamente imutável e transcendente e as criaturas malignas e imperfeitas condenadas à aniquilação, Joaquim Cerqueira Gonçalves propõe a noção de uma inesgotável realidade dinâmica mediadora entre o homem e Deus¹⁸. O homem é imagem de Deus porque nele se expressa a Trindade (*unidade, verdade e bondade*) por via das atividades da *memória, inteligência e vontade*¹⁹ e, por isso, a sua inteligência não está apenas apetrechada para o conhecimento lógico-analítico da realidade sensível e inteligível, mas também para o conhecimento analógico do espírito divino que excede a categorização conceptual²⁰: «a *ratio naturalis* aspira à *ratio christiana* porque é natural ao homem desejar o sobrenatural.»²¹ No cap. III do *Itinerário da Mente para Deus*, São Boaventura apresenta este percurso de acesso a Deus por meio das criaturas que são seu vestígio e por meio da mente e da alma em que resplandece a sua imagem, considerando que a memória conduz à eternidade do Pai, a inteligência conduz à verdade e sabedoria do Verbo e a potência eletiva ou volitiva à bondade do Espírito Santo²².

Mas esta abertura natural à transcendência não anula uma fundamental desproporção entre a inteligência humana e a inefável natureza divina²³. Usando a terminologia de Leonardo Coimbra, podemos dizer

¹⁶ Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Homem e Mundo em São Boaventura* (Braga: Editorial Franciscana, 1970), 20.

¹⁷ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 318.

¹⁸ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 119.

¹⁹ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 294-297.

²⁰ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 174.

²¹ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 37.

²² Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da Mente para Deus*, cap. III, 4-6 (Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1998), 127-131.

²³ Gonçalves, *Homem e Mundo*, 102.

que há uma inadequação entre o pensar e o ser, reveladora do seu radical carácter misterioso, não no sentido de insuficiência, mas no sentido de inventivo Excesso²⁴. Na sua análise ao criacionismo do filósofo portuense, Joaquim Cerqueira Gonçalves identifica nesse pensamento anticou-sista a noção fundamental do carácter dinâmico e vital da realidade²⁵, cuja inteligibilidade se manifesta na complementaridade dialéctica entre a ciência, a arte, a ética, a filosofia metafísica e a religião, e cuja realização se concretiza na promoção dos valores da ação, liberdade e relação em que se constitui o mistério da pessoa: a realidade não é uma degradação do espírito divino, em que o *eu* se dilui no todo indiferenciado, mas é uma comunicação de livre ação que ascende para a fraternidade universal da vida misteriosa de Deus²⁶.

A criatura é um meio de aceder a Deus, aí preexistindo como ideia exemplar, que é real antes de ser criada: «toda a realidade criada tem a sua respectiva ideia em Deus, que tudo conhece e tudo cria segundo essa razão exemplar.»²⁷ A relação entre Deus e o mundo não se dá apenas em termos de causalidade, como princípio divino do movimento no esquema aristotélico de ato-potência, mas de acordo com a perspectiva bonaventuriana, dá-se na forma mais radical da metafísica *expressionista*. Para São Boaventura, o exercício mediador do conhecimento é o melhor indicador do poder expressivo, enquanto atividade que imita a Divindade, princípio de toda a *mediação e expressão* que se revela como é *em si e para* o ser humano²⁸.

A relação do Criador com o mundo entendida através da noção de *causalidade eficiente* torna inviável a perspectiva panteísta e constitui para Boaventura uma modalidade do poder *expressivo*, que através da

²⁴ Leonardo Coimbra, *O Pensamento Criacionista*, in *Obras Completas*, vol. II (Lisboa: INCM, 2005), 276; Leonardo Coimbra, *A Morte*, in *Obras Completas*, vol. II, 104; Leonardo Coimbra, «O imperialismo e o criacionismo,» in *Obras Completas*, vol. II, 129.

²⁵ Gonçalves, «Leonardo Coimbra, a filosofia criacionista,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol II. – *Hermeneútica/Filosofia* (Lisboa: INCM, 2013), 733.

²⁶ Gonçalves, «Leonardo Coimbra (1883-1983), pensamento e sociedade,» in *op. cit.*, 760.

²⁷ Gonçalves, «Leonardo Coimbra (1883-1983),» 53.

²⁸ Gonçalves, «Leonardo Coimbra (1883-1983),» 375-377.

causalidade *exemplar* procura combater a tese que defendia a incapacidade humana para conhecer a natureza divina, porque Deus para além de *princípio e fim*, também é *meio*, ou seja, não é apenas autor das criaturas mas também modelo ou *exemplar* do seu modo de ser, pelo que para além de se garantir a *existência* destas pode garantir-se a sua *verdade*²⁹. Mas esta possibilidade de se contemplar Deus em espelho *pelas* coisas sensoriais, enquanto seus vestígios, e *nas* coisas criadas, enquanto manifestação e presença da sua essência, através das operações de *apreensão, deleitação e dijudicação*, é caracterizada pela noção de *contuição*, na medida em que, por um lado, dispensa a necessidade de demonstração racional da sua existência, mas, por outro lado, também não significa a sua *intuição* direta, imediata e completa ou puramente espiritual (*face a face*), porque dá-se a conhecer de forma mediada como uma luz pelos seus reflexos nos seres criados (vestígios) e pelo influxo de si mesmo na atividade cognoscitiva (imagem)³⁰. Nestes termos, Deus é a origem, o exemplar e o fim de todas as criaturas, pelo que todos os efeitos são sinais da causa e imitação do modelo, manifestando-se à inteligência do homem.

Assim, Cerqueira Gonçalves recolhe de São Boaventura e de João Duns Escoto a preocupação em harmonizar o natural e o sobrenatural com a valorização da dinâmica intrínseca da natureza, salientando a ação dos franciscanos e dos dominicanos no combate aos movimentos maniqueístas e neomaniqueístas que desprezam a realidade natural. Para estes movimentos gnósticos, como por exemplo os cátaros e os albigenses, a existência era reduzida a um processo de redenção, através de técnicas automáticas de conhecimento que proporcionavam a salvação, transformando ou aniquilando a realidade criada que era concebida como maligna. De modo distinto do dualismo maniqueu, o franciscanismo exaltava o Deus criador e a redenção não era concebida como uma forma automática de gnose, mas como um dom gratuito e pessoal de amor, pelo que a relação entre o homem e o mundo não era de luta e de desprezo,

²⁹ Gonçalves, «Leonardo Coimbra (1883-1983),» 379.

³⁰ Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da Mente para Deus*, cap. II, 11-12, 109.

mas de graça e admiração. O saber não consistia numa transformação ou fuga do mundo, mas numa exaltação da realidade e de Deus Pai, fonte de bem e do Universo, onde se incluía não apenas a teologia e a filosofia, mas também a ciência. A realidade é concebida por estes filósofos cristãos como uma riqueza que manifesta Deus infinito através da capacidade humana e do desenvolvimento das criaturas, por contraposição com as interpretações negativas do maniqueísmo «[...] que usava a atividade simbólica não para enriquecer a realidade, inclusive a natural, partindo da sua constituição intrínseca, mas antes para reduzir ou deformar, com o fim de alcançar processos artificiais de redenção»³¹.

Considera Joaquim Cerqueira Gonçalves que esta perspetiva maniqueísta, muito presente na própria doutrina cristã desde a sua expressão evangélica à fixação teológica do magistério, promove o escamoteamento das virtualidades naturais e do movimento temporal, tudo se cristalizando em mundos ideais utópicos, pelo desprezo do património cultural histórico e pelo cultivo de milenarismos. Na visão joaquimita, as interpretações místicas sobre o Reino do Espírito Santo sobrepunham-se aos valores da Encarnação e da natureza, exigindo que São Boaventura desenvolvesse a teoria exemplarista de valorização da natureza na sua dinâmica de desenvolvimento histórico e abertura ao sobrenatural. Assim, partilha com São Boaventura o recurso ao *expressionismo* para desenvolver uma ontologia fundamentada na difusão do bem, que apresenta a relação entre os entes em termos de dinâmica expressiva e o conhecimento fora do registo passivo do mundo empírico ou da definitiva e transparente representação mental. Aqui, na linha de Duns Escoto, que se afasta dos agostinianismos que não atendem de forma suficiente à importância do objeto, e que se afasta dos aristotelismos que desprezam a atividade do espírito, para defender a correlação entre o sujeito e o objeto no processo de conhecimento, encontramos a afinidade com o criacionismo leonardino e a fenomenologia contemporânea de autores como Heidegger e Ortega y Gasset, para quem a relação entre o pensar e o ser não se dá

³¹ Gonçalves, «Cosmologia,» in *Manual de Filosofia Franciscana*, p. 245.

por imposição do objeto (realismo) nem por imposição do sujeito (idealismo), mas por correlação entre o sujeito e o objeto (ideorrealismo), num dinamismo aproximativo ao mistério trinitário do ser divino que excede as categorizações objetivas do mundo sensível. O conhecimento dá-se pela descoberta das ideias nas coisas e pela manifestação de Deus nas criaturas, tal como a Encarnação é a presença de Cristo corporal no mundo³².

3. A metafísica da criação e da manifestação como alternativa à metafísica da queda e da redenção

Assim, em diálogo com João Duns Escoto, considera que a natureza não é o ponto de partida radical, mas é apenas uma manifestação do Ser que supõe a pluralidade dos mundos. A experiência irrecusável do ser traduz-se por uma atividade de manifestação em que todos os entes participam. Na superação das ontologias regionais da natureza, que não permitem o saber uno e radical, e pelo recurso à noção cristã de transcendência, Cerqueira Gonçalves concebe a ontologia como manifestação racional da própria ação e identifica a natureza em relação com o ser divino e com a história. Sem o conhecimento de Deus como modo infinito de ser não é possível conceber a natureza como instância relativa no sentido de um modo finito de ser³³.

Dá-se aqui uma superação da natureza circunscrita aos entes hilemórficos e uma ascensão à realidade metafísica, no reconhecimento de que a física não é suficiente para conduzir o homem ao Ser infinito³⁴. O filósofo franciscano recusa desta maneira todo o pensamento filosófico-teológico que se sustenta nas teorias gnósticas da cisão e da redenção, no sentido puramente imanente da religião natural que elimina o valor da manifestação sobrenatural, e desenvolve uma filosofia que inclui o saber do *corpus* revelado. A partir do encontro vivencial com Deus e da experiência da manifestação da transcendência na relação humana amorosa

³² Gonçalves, «Cosmologia,» 250.

³³ Gonçalves, «Ser, natureza e história,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 81-82.

³⁴ Gonçalves, «Cosmologia,» in *Manual de Filosofia Franciscana*, 251.

do eu com o outro, a realidade criada deixa de ficar reduzida ao plano da física ou da essência para incluir a temporalidade e a historicidade que manifestam no plano da finitude «[...] em processo transcendental de diferenciação, unificação e universalização, o dinamismo do ser»³⁵. A natureza passa a ser concebida como uma ação de desenvolvimento em que participa toda a realidade.

Em alternativa a uma filosofia da natureza ou do ser cindido, o filósofo franciscano propõe uma filosofia do ser em manifestação e desenvolvimento. A salvação não significa a libertação da natureza e da existência, mas sim o reconhecimento da sua condição de instâncias mediadoras da relação e da universalização nesse processo ontológico de manifestação do ser. Em alternativa à soteriologia gnóstica da metafísica da processão e da queda, de inspiração grega, que pretende reconduzir a diversidade à Unidade indiferenciada, surge a soteriologia cristã da metafísica da criação que promove a diferenciação do múltiplo no seu desenvolvimento histórico, em analogia com a unidade diferenciada do Deus trinitário³⁶. Pelo vínculo fundante do ser, o que acontece não é um bloqueamento ou retrocesso, mas uma intensificação na relação dos entes entre si (ação ontológica de desenvolvimento).

O pensador franciscano remete para a filosofia pré-socrática do século VI a.C. de autores como Parménides a origem da racionalidade violenta que promove o esbatimento e anulação das diferenças, em que o múltiplo é arrancado ao Uno e depois é negado ao múltiplo o direito de ser, tendo de regressar necessariamente à unidade para aí se anular ou diluir. Esta racionalidade, presente na poesia de Parménides compilada em obras como *Acerca da Natureza*, encerra uma forte influência gnóstica e viria a contaminar toda a filosofia grega, nomeadamente neoplatónica. Esta visão viria a substituir a noção religiosa da pluralidade como presença da unidade enquanto fonte de criação e amor, pela noção de diversidade como drama soteriológico de regresso à unidade, reduzindo

³⁵ Gonçalves, «Ser, natureza e história,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 82.

³⁶ Gonçalves, «Ser, natureza e história,» p. 86.

o movimento da vida à purificação do mal. Impõe-se o recurso a uma nova racionalidade que não veja a diferença e a diversidade como processos de inexorável degradação. A forma como entendemos os problemas da violência e da guerra entre pessoas, culturas e religiões depende da forma como definimos a razão e do modo como vivemos a relação uno-múltiplo e a relação unidade-diferença:

«Se a unidade dissolver toda a diferença, apoderar-se-á da razão a pulsão de aniquilamento das diferenças, por carecerem de sentido. Trata-se de uma razão que rejeita o outro, com o qual ela está em permanente peleja de repulsão obscena. Esta situação, porém, é já derivada, não fazendo parte da experiência radical, na qual o outro surge como doação, irrecusável mas não necessariamente imposta, cabendo ao receptor a atitude de acolhimento consentido, e não de construção.»³⁷

Para a filosofia cristã, a multiplicidade é concebida como expressão livre do Uno, porque o seu conceito de relação não significa um processo de redução à unidade para anular progressivamente o múltiplo e a ela mesma, mas significa o dinamismo criador do Ser e articulação das diferentes manifestações dessa comunicação abundante de vida. Ao contrário do modelo soteriológico grego em que a relação se reduz ao movimento de regresso à Unidade, no modelo cristão a relação está associada à dinâmica do ser como *ato* de manifestação. A criação e a redenção traduzem a capacidade livre de irradiar do ser divino como o grau mais elevado de ser, de modo distinto da divindade grega cuja atração surge como uma necessidade de não perder a sua unidade, possibilitando nela a diluição do diverso: «[...] a Divindade grega não é livre e generosa, mas antes causa final e ponto de unificação de tudo o que existe, aliás sem razão positiva.»³⁸

³⁷ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz, o ecumenismo,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 368.

³⁸ Gonçalves, «Filosofia e relação, interpretação cristã da categoria filosófica grega,» in *Itinerâncias de*

É no amor que melhor se manifesta o plano ontológico cristão em que emerge a relação, não se identificando com o movimento e com a imperfeição como planos a superar, mas sim com a perfeição da realidade divina enquanto irradiação generosa. Deus é amor, enquanto causa final para o qual tudo tende, mas antes disso, é amor enquanto causa eficiente de comunicação ou de transmissão de ser em ação de dinâmica generosidade, pelo que a relação «Não aparece já e somente no processo de superação do movimento amoroso, para os gregos sempre imperfeito, mas, antes na dinâmica de manifestação de todo o ser, porque deste constituinte inclusivamente e sobretudo, do Ser perfeito, pois também neste, e ainda sobretudo, a relação se manifesta»³⁹. A relação não é apenas uma categoria lógica ou física, mas é uma categoria ontológica que manifesta a dinâmica do ser, nomeadamente a estrutura ser divino trinitário que é uma relação de pessoas. Mais importante que a mensagem soteriológica de salvação, como expediente de socorro de uma realidade decaída ou degradada, é a noção de participação dos seres humanos na manifestação divina que em Cristo atinge a sua máxima expressão e cuja revelação implica a humildade hermenêutica que rejeita reduzi-la a uma formulação linguística completa e definitiva sem densidade e diferenciação histórica.

A cultura gnóstica está mais próxima da filosofia grega e da perspectiva soteriológica de afirmação da unidade em sacrifício da diversidade, que surge como um acidente ou degeneração da divindade. A redenção cristã não se resume a um exercício gnosiológico que proporciona a unidade da gnose com a partícula divina encarcerada no ser humano, através de uma experiência direta intuitiva (ontologismo), mas por uma racionalidade intencionalmente dirigida para o mundo e para Deus, recebendo o saber redentor da graça mediadora de Cristo. A orientação para a transcendência, não é a transformação do homem na partícula divina que estava prisioneira no seu corpo (monismo panteísta), no sentido de

Escrita: vol II. – *Hermenêutica/Filosofia* (Lisboa: INCM, 2013), 277.

³⁹ Gonçalves, «Filosofia e relação,» 279.

uma regressão e diluição em Deus, mas é o desenvolvimento do homem na história em orientação para a comunhão com Deus por graça da sua iniciativa amorosa: «Nem, em Deus as pessoas se confundem, nem, na relação das criaturas com o Criador, aquelas são anuladas.»⁴⁰

Considerando que a divindade das metafísicas gnósticas não é suficientemente transcendente e, por isso, não pode prescindir de se exteriorizar negativamente no mundo, como acontece nos movimentos emanatistas de autores como Plotino, Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes, o pensamento de Cerqueira Gonçalves defende a transcendência absoluta do Ser divino que se manifesta na dinâmica livre do amor e se conhece de forma analógica, reconhecendo que a Encarnação não significa uma degradação divina e necessária, pelo facto de assumir um corpo, porque a matéria não representa o último elo da alienação, mas sim uma realidade que é fruto da vontade livre e criadora de Deus: o mundo não é um mal, último estágio da degradação e da imperfeição, mas é um bem outro não redutível a Deus e ao homem⁴¹.

A partir do recurso à categoria de Infinito, Deus deixa de ser o repositório das ideias das coisas para passar a ser o fundamento de todas as possibilidades, incluindo a realidade empírica. Da metafísica da queda e da tarefa epistemológica lógico-analítica e científico-experimental de redução da realidade aos esquemas mentais, procurando diluir a realidade numa uniformizante e abstrata universalidade, passamos para a metafísica da criação que inclui a dinâmica da manifestação e desenvolvimento do ser e que exige outro instrumento gnosiológico para colaborar nessa ação ontológica: uma razão histórica, mistérica, analógica e hermenêutica «[...] vertical, que não repete horizontalmente o mesmo, mas pelo contrário, demanda novas manifestações da realidade»⁴². Em diálogo com Agostinho de Hipona, o Deus de Joaquim Cerqueira Gonçalves não

⁴⁰ Gonçalves, «Teologia cristã e gnose,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 437.

⁴¹ Gonçalves, «Teologia cristã e gnose,» p. 438.

⁴² Gonçalves, «Ser, natureza e história,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 88.

é uma ideia ou uma entidade abstrata e formal, mas é uma realidade viva e pessoal com quem o homem dialoga no íntimo de si⁴³.

Contra a determinação fechada e fatalista, contra a previsibilidade da racionalidade científica, o pensamento cristão reforçado pela ideia de infinito propõe a inesgotabilidade de horizonte da razão histórica. Justifica Joaquim Cerqueira Gonçalves que o principal contributo da Idade Média no desenvolvimento da cultura ocidental foi a dilatação da razão através da cisão com o esquema antigo da circularidade fechada e do apego à horizontalidade, contrapondo a relação vertical com a transcendência e a relação com a noção linear e inesgotável do horizonte da temporalidade histórica⁴⁴. Neste contexto, o mundo criado deixa de ser concebido como uma realidade negativa, para passar a ser entendido como um movimento histórico e aberto a um horizonte futuro e infinito, valorizando-se a diversidade material e corpórea sem se perder a sua radical unidade da origem e do termo, em orientação para a filiação divina pela participação ativa na criação e redenção⁴⁵.

Desta maneira, critica a incidência na função redentora, desenvolvida pela gnose e pelo cristianismo, e afirma a prevalência das noções de criação e de manifestação, abrindo uma nova linha de pensamento metafísico que supera, não apenas as metafísicas da queda e da restauração dos monismos panteístas e pantiteístas, mas também as metafísicas da criação, queda e redenção, dos dualismos teístas cristãos. Todo os seres criados participam da manifestação divina: «Todas as modalidades de manifestação – o *necessário*, o *possível* e o *real* – só podem ser vistas no horizonte do ser.»⁴⁶

⁴³ Ana Rita Pereira, «Um conceito universalizante: Agostinho na obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (2016): 438.

⁴⁴ Gonçalves, «Idade Média: razão ou mito?,» in *Itinerâncias de Escrita: vol I. – Cultural/Linguagem*, 91-92.

⁴⁵ Gonçalves, «A Modernidade nasceu na Idade Média,» in *op. cit.*, 96.

⁴⁶ Gonçalves, «A Bíblia e a Cultura,» in *op. cit.*, 140.

4. A recondução da oposição entre a via natural da filosofia e a via revelada da fé religiosa à sua correlação na fonte comum da manifestação ontológica do Ser divino

Como realça o Pe. Cerqueira, no pensamento de São Boaventura a natureza do Ser transcendente é interpretada em termos de relação trinitária, no *piadoso* reconhecimento de que para aceder ao mistério do Deus cristão (ser sumamente expressivo), não é suficiente a via *natural* da verdade filosófica, sendo também necessária a verdade *revelada* da fé⁴⁷. Mas, de modo distinto do doutor medieval, a revelação é aqui entendida, não apenas no sentido categorial da sua expressão cultural, mas no sentido transcendental de manifestação ontológica do ser divino, sem que isso lhe anule o seu carácter de dom sobrenatural e a necessidade da exegese bíblica⁴⁸. Por outro lado, não é compreensível essa separação ou justaposição entre natural e sobrenatural, pois razão e fé fundam-se na fonte comum que é Deus e situam-se em correlação. Em diálogo com autores como Michel Henry e E. Lévinas, o filósofo franciscano procura desta maneira evitar a cisão entre a reflexão filosófica e a reflexão teológica, reconduzindo a questão da criação e da redenção para a noção mais radical da participação na vida divina, fonte de todos os modos de revelação.

Também Mafalda Blanc em diálogo com Santo Anselmo, com Heidegger e com mestre franciscano defende que a finalidade da teologia é o amor a Deus e consiste na elucidação da experiência da fé, num movimento reflexivo que passa da teologia da revelação para a teologia filosófica, envolvendo, não apenas a inteligência, mas também a vontade e a liberdade. Mas esclarece que a fé, anterior a qualquer reflexão, é um dom ou uma graça sobrenatural, não se reduzindo à liberdade da vontade nem à evidência da razão, pelo que a luz que dela emana para a inteligência está envolta em trevas, remetendo para uma realidade divina infinita que é anterior a toda a demonstração e está acima do entendimento⁴⁹. Con-

⁴⁷ Gonçalves, «A Bíblia e a Cultura,» 393-394.

⁴⁸ Gonçalves, «A Bíblia e a Cultura,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol I. – *Cultural/Linguagem*, 142.

⁴⁹ Mafalda Blanc, «Revisitando o argumento ontológico com Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (2016): 515.

cordando com Cerqueira Gonçalves de que Deus nos dá o ser no tempo e a possibilidade de o manifestar mais e melhor por via do pensamento e da ação, afasta-se do mestre ao defender que a sua reflexão sobre Deus dá-se fora do âmbito do ser e que pensar e crer são coisas radicalmente distintas, apontando a *fé* para além do tempo, enquanto o *pensar* está limitado ao plano da contingência⁵⁰. Ora, esta redução da fé ao plano do dom, separando-a da vontade e da racionalidade, encerra um dualismo fideísta que é liminarmente recusado por Joaquim Cerqueira Gonçalves, para quem a manifestação de Deus se dá na criação e na cultura pela vida, ação e pensamento. O facto de não se poder demonstrar e conhecer perfeitamente a sua essência, não significa negar a possibilidade de ser afirmado e de ser conhecido. Porque se comunica como Mistério, o seu conhecimento não se dá pela razão lógica e analítica da identidade unívoca, mas sim pela razão analógica e intuitiva da unidade fontal que não exclui as diferenças e se manifesta pela compreensão afetiva e hermenêutica.

A inteligibilidade usada por Cerqueira Gonçalves no delineamento da sua metafísica da criação e da manifestação não se fundamenta na cisão fideísta e deísta entre razão e fé, mas sim no reconhecimento de que a revelação bíblica é uma mensagem racional, de que a fé é inerente à ação da própria razão e, por outro lado, no reconhecimento de que aquilo a que se adere por fé é uma expressão racional de algo que excede a finitude humana⁵¹. A *Escritura* reenvia-nos para uma revelação transcendente que consiste numa mensagem de salvação, mas esta não se restringe ao acontecimento cristológico da redenção, porque a criação é entendida como a primeira forma de revelação e de redenção, ou se quisermos, como a primeira forma da manifestação divina *ad extra*:

«A revelação é, pois, antes e acima de tudo, a manifestação de Deus, ocupando esta a prioridade absoluta, sem ter que estar condicionada pelos seus destinatários, pois é apenas a difusão da vida do

⁵⁰ Blanc, «Revisitando o argumento ontológico com Cerqueira Gonçalves,» 518.

⁵¹ Gonçalves, «A Modernidade nasceu na Idade Média,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 96.

próprio Deus, que, no entanto, pelo facto de o seu ser se identificar com o amor, inclui uma relação – a da Trindade, *ad intra*, e a do mundo criado, *ad extra*.»⁵²

Não há uma contraposição entre razão e fé, mas também não há uma separação, porque também a fé religiosa encerra uma racionalidade e também a razão é impura pois tem como fonte o próprio mistério do Ser e está condicionada pela circunstância histórica e cultural. A razão não é uma antítese da fé e da experiência mística religiosa, como se aquela se reduzisse ao modelo cientificista e racionalista das ideias claras e distintas e das certezas definitivas, e como se estas pertencessem ao domínio do irracional e da superstição: «[...] as primeiras grandes tematizações de racionalidade, consignadas em textos, orais e escritos, são de natureza religiosa.»⁵³

O facto de a experiência mística carecer de linguagem e se traduzir pelas noções de silêncio e treva, não significa ausência de racionalidade. Embora a racionalidade exija a clareza da expressão linguística não implica que a racionalidade se reduza ao que é dito. Também na atividade linguística que aponta para um dizer mais, há lugar para o silêncio, porque os termos e enunciados não advêm exclusivamente das estruturas internas do discurso e apontam para o sentido vertical da fonte e do horizonte. Para as místicas que não se reduzam à reintegração do múltiplo na Unidade e atendam à diferenciação e à irredutibilidade da dimensão pessoal na constituição de sentido e na constituição do mundo, a linguagem e a racionalidade com as ideias e uma certa objetividade não estão em contradição com a experiência interior do artista ou do místico, como se esta fosse apenas um subjetivismo psicologista de avulsas emoções sem nenhuma estrutura dizível e consistente registada na memória. A vida mística é uma experiência de profundidade que procura afastar a tendência de repetição e cristalização, pelo que a linguagem exigida tem de ser

⁵² Gonçalves, «A Bíblia e a Cultura,» in *op. cit.*, 139.

⁵³ Gonçalves, «A racionalidade religiosa,» in *Itinerâncias de Escrita: vol. I – Cultural/Linguagem*, 308.

adequada à realidade dessas novas significações e expressões do que ainda não foi dito, irreduzíveis a entidades antropomórficas: «A essa experiência de sentido novo deve corresponder uma linguagem adequada, que não se compagina com estruturas de repetição, devendo, antes, levar às suas máximas possibilidades o processo de metaforização.»⁵⁴ Não há uma total oposição entre a teologia negativa que fala de Deus pelo silêncio, na obscuridade do excesso com recurso à metáfora, e a teologia positiva que recorre às construções metafísicas do conceito e do juízo, encontrando-se as duas no domínio comum da analogia e da transconceptualização: «De facto, o poeta não pode viver sem o mínimo de conhecimento positivo de Deus.»⁵⁵

Não sendo a religiosidade idêntica às construções racionais da espiritualidade, da filosofia e da ciência, partilha com estas a mesma estrutura constitutiva. Esta racionalidade não se restringe à instância mental, mas está radicada no domínio mais vasto da vida humana e da atividade de construção hermenêutica e histórica do mundo, em processo dinâmico de unificação e diferenciação. A racionalidade religiosa não se reduz à razão pura da análise lógico-analítica e à razão experimental empírica da ciência positivista, mas inclui a razão histórica da significação cultural e a razão analógica da fundamentação transcendente. Partilhando com J. H. Newman um sentido aberto e complexo da inteligência, que não se reduz à lógica e ao saber da certeza da ciência, Joaquim Cerqueira Gonçalves considera que todo o saber é constitutivamente *ético* e *poiético* e que a especificidade da racionalidade religiosa consiste num movimento de adensação de sentido que depende de um ideal de virtualidades e que se centra mais na orientação vertical da transcendência e da fonte inesgotável de Deus, como expressão máxima da realidade e termo da relação de comunhão, do que na orientação horizontal daquilo que já está realizado e conhecido⁵⁶.

⁵⁴ Gonçalves, «Mística, racionalidade e linguagem,» in *op. cit.*, 657.

⁵⁵ Gonçalves, «Vitorino Nemésio, Filósofo e Teólogo,» in *op. cit.*, 704.

⁵⁶ Gonçalves, «Vitorino Nemésio,» 313.

A religiosidade não se reduz a uma prática e a uma forma de conduta, mas inclui uma sabedoria: não pode haver ação sem ideias e sem uma mundividência cultural, mesmo que essa sabedoria não se traduza por uma linguagem teológica de metodologia científica: «[...] Aliás, no domínio religioso, mesmo quando se fale eventualmente de religião natural, ele supõe sempre um estatuto teórico positivo, cultural, não natural.»⁵⁷ Considerando que o próprio mito é trabalho racional, Cerqueira Gonçalves defende que a racionalidade ocidental é constituída por um traço religioso que acompanha o seu desenvolvimento histórico-cultural desde a origem, incluindo nessa gênese o contributo das tradições sapienciais. A filosofia ocidental foi marcada pela especulação grega, mas esta desenvolveu-se em diálogo com outras tradições culturais antigas que deixaram vestígio no *corpus* racional e no texto bíblico. Não se pode conceber a razão e a fé dissociadas da cultura em que emergem, mesmo que pelo seu espírito de universalidade não se reduzam a ela.

Neste âmbito, aquilo que mais distingue a racionalidade da religião cristã, traduzida no texto no Novo Testamento pelo acontecimento da Encarnação, da racionalidade da religião judaica do Antigo Testamento, é a abertura para a presença imanente de Deus sem anular a sua transcendência. Assistimos ao esforço da razão para garantir a definição de Cristo como filho de Deus que é Verdade e Vida, labor que irá traduzir, já não o contraste entre a religião revelada assente na autoridade e a razão natural dada pela criação, mas sim a oposição entre transcendência e imanência, que aparece no século XIII sob o estabelecimento da harmonia entre fé e razão, sobrenatural e natural, e reaparece na modernidade sob a dicotomia e dialética entre transcendência e imanência, mas agora passando-se da figura de Cristo para a noção de Divindade, num horizonte mais deísta e panteísta do que teísta cristão. O Deus transcendente e infinito de João Duns Escoto deixa de se expressar nos seres de forma verticalmente hierárquica, para se encontrar em tudo de forma geométrica e mecânica (panteísmo) ou para se encontrar ausente e absolutamente transcendente

⁵⁷ Gonçalves, «Vitorino Nemésio,» p. 319.

(deísmo), ficando a salvação e a religião fora do âmbito da razão: «[...] a salvação não depende dos méritos, mas exclusivamente de Deus, sobre o qual o ser humano nada poderia afirmar. A transcendência, a ser afirmada, não o seria pela *razão pura*. Caberia apenas no âmbito da *razão prática*.»⁵⁸

Nesta mundividência da cisão kantiana e de uma razão reduzida ao plano antropomórfico, a religião já não teria capacidade para abordar os desígnios de Deus, limitando-se a mostrar a condição finita do homem. A religião permanecia, mas apenas na vida e na existência dos filósofos, promovendo as posições agnósticas, deístas e fideístas, mas sem prática religiosa efetiva:

«A religião vista, sobremaneira na época da reforma, com uma função salvífica, ou era decisão misteriosa de Deus, inacessível ao ser humano, ao qual se pedia apenas conformação, ou, quase em sentido oposto, era reduzida à religião natural, isto é, a uma religião racional, quer dizer, ao que na religião pudesse entrar no quadro das categorias da filosofia, aceitando esta do conteúdo do cristianismo apenas o que supunha serem as coordenadas de toda a religião, isto é, a religião natural, que seria mais adequado ser designada de religião universal. Esta suposta onnipresença da religião conduzia ao reconhecimento da fácil acessibilidade à realidade divina pela razão humana, caso esta não se deixasse perverter.»⁵⁹

A naturalização ou racionalização da religião, de acordo com os princípios da razão pura lógico-analítica, passava por remetê-la para as manifestações religiosas mais antigas ou por depurá-la de todas as práticas associadas ao temporal e ao supersticioso, criticando-se o catolicismo pelos seus elementos rituais por contraposição com o protestantismo por ser uma religião que destacava a relação com Deus no plano da interioridade

⁵⁸ Gonçalves, «Da religião revelada à religião natural, pelos caminhos da razão,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 329.

⁵⁹ Gonçalves, «Da religião revelada,» 329-330.

espiritual. Tal postura iria conduzir ao deísmo com o desaparecimento de todos os resíduos da revelação e da ação da graça sobrenatural. Esta dialética, ora dará origem no âmbito da religiosidade ao ritualismo vazio, ora dará origem no âmbito da racionalidade a uma autonomia artificial distante da realidade da existência humana. No protestantismo acentua-se a dicotomia entre o natural e o sobrenatural, no catolicismo acentua-se o polo ontológico e o naturalismo sem nunca se perder a articulação com o sobrenatural, como se pode verificar na escolástica renascentista ibérica.

Na religião entendida a partir desta nova racionalidade, enquanto instância mediadora da relação entre Deus e o homem, já não é adequado o uso do atributo de imutabilidade, pois a plenitude da vida a que o homem anseia é concebida como uma realidade dinâmica. A relação dinâmica entre Deus e o homem já não é entendida como imperfeição, mas sim como sinal de perfeição, na medida em que revela a capacidade do homem acolher a manifestação divina no movimento diferenciado da História. Por outro lado, a religião já não é apresentada como uma solução para resolver os problemas da existência humana associados ao sofrimento, à morte, à injustiça e à culpabilidade, mas sim como a participação na manifestação viva e histórica da realidade divina. O significado mais genuíno da dimensão religiosa da vida humana não reside na erradicação dos males da vida (redenção), como defendem as perspectivas gnósticas, mas sim na participação da comunicação da vida divina (manifestação)⁶⁰. Esta posição é justificada com o recurso à própria revelação bíblica:

«No entanto, se a terminologia religiosa, embora diferenciada e versátil, se apresenta, nas *religiões do livro*, em expressões que condensam, indiscutivelmente, uma função redentora, concretiza-se, também em direção oposta, em palavras que traduzem a acção difusiva de Deus, com múltiplas e diversificadas formas de manifestação,

⁶⁰ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz, o ecumenismo,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 345.

como a da criação do mundo e a da revelação de mensagens divinas, mas acima de tudo, no entendimento cristianismo, a da encarnação do próprio Verbo. A manifestação do *ser* de Deus é prioritário a uma função externa – a um fazer –, a favor da humanidade.»⁶¹

A relação pessoal que se experiencia na vida e na especulação das religiões monoteístas encerra uma referência participativa do transcendente, sempre renovada e inesgotável, que se traduz por uma manifestação do ser do divino e por uma refontalização do mundo. Tudo advém de um processo de manifestação, não se reduzindo aos limites da razão humana, mas ampliando-se ao movimento inesgotável da vida que é revelação do ser de Deus. Há um excesso do mundo em relação à mediação humana da sua representação que exige o recurso ao discurso analógico e metafórico.

E no contexto da revelação religiosa, esta abordagem de dar prioridade ontológica ao ato da própria manifestação (aparição) sobre o dado ou o que se manifestou (aparecido), não podemos substituir a fonte de manifestação, que é Deus, pelo que foi manifestado (profeta, filho de Deus), pois a ação divina não se esgota nas palavras e ações do filho. A vida de Deus é uma fonte inesgotável (pensamento pensante) que não se reduz ao que foi dito ou realizado pelo seu mensageiro (pensamento pensado). Se a ação de Deus se reduzisse ao manifestado, «A religião, nesse caso, deixaria de ser uma experiência de Deus, para se tornar uma execução das ordens ou, no máximo, no acolhimento das mensagens de Deus codificadas num texto»⁶².

Neste sentido há uma precedência da *teologia* sobre a *crisologia*, pois a noção de Deus não implica a noção de redentor. Jesus Cristo define-se antes de mais como Filho de Deus em relação com a fonte de Vida e a vinda do Espírito tem essa função primeira de deificação, pelo que devemos «[...] realçar a prioridade total de Cristo, cuja encarnação significa manifestação de Deus, que teria lugar mesmo que o pecado não tivesse

⁶¹ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz,» 346-347.

⁶² Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz,» 350.

afetado a humanidade, entrando, por isso, a redenção também nessa primazia, mas em função da deificação»⁶³. Ao contrário daquilo que se foi generalizando na tradição gnóstica latina, não devemos dar prioridade à *Via Crucis*, exaltando a missão redentora dos pecados, mas sim à *Vita Christi* que está aquém e além da paixão e se constitui como a verdadeira centralidade da liturgia cristã. Esta inversão está associada a uma racionalidade gnóstica e maniqueia que só aceitou a seriação ternária de Deus num delineamento de degradação que explica a razão da multiplicidade e do mal, numa imperfeição ontológica que teria de ser restaurada. A visão de um ser perfeito que se difundisse de forma dinâmica e amorosa no mundo não poderia ser aceite. Na perspectiva gnóstica não seria concebível a mesma dignidade ontológica das diferentes pessoas divinas e o mundo também não era concebido como uma comunicação amorosa, restando ao múltiplo ser reintegrado e diluído na unidade: «Neste contexto degradacionista, compreende-se que lograsse prioridade uma teologia de redenção, de redução à unidade, sobre uma teologia inspirada por uma metafísica de manifestação positiva das diferenças.»⁶⁴

A partir da nova racionalidade mística teísta, que se distingue da racionalidade mítica da indiferenciação panteísta, que identifica o uno com o múltiplo, e da racionalidade lógica da emanação panenteísta ou pantiteísta que culmina na recondução do múltiplo ao uno, a questão de Deus é colocada em termos de participação da multiplicidade dos seres na unidade do ser, respeitando a sua diferenciação individual e pessoal de criaturas. A realidade irrecusável do ser de Deus não se dá pela repetição formal de um nome ou pelo exercício de um rito, mas sim pela experiência radical da vida como dom e como manifestação do ser divino. Isso implica uma corajosa atitude racional que se distenda pela via da transcendência e da manifestação, reconhecendo-se excedida pelo impulso que a move. É nesta experiência irrecusável que é possível o encontro

⁶³ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz,» 352.

⁶⁴ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz,» 354.

com a revelação, dando a esta uma outra amplitude e radicalidade na noção difusiva de ser da teologia trinitária:

«A razão/manifestação precede a razão/instrumento, estando esta última presente, como temos insistido, quer na ciência, em sentido amplo, quer na teologia-cristologia-soteriologia. A religião entendida como participação na transcendência, pode até consubstanciar uma experiência ímpar de manifestação, de aparição, de revelação do Transcendente.»⁶⁵

Esta noção de ação difusiva de Deus é exaltada por São Boaventura na sua reflexão sobre a Trindade, pois enquanto sumo bem é caracterizada como sumamente difusiva de si mesma na eternidade hipostática e nas criaturas a partir do tempo, comunicando o bem a toda a substância e natureza⁶⁶. O entendimento humano tem a capacidade de *contuir* Deus *fora de si*, pelos vestígios e nos vestígios; *dentro de si*, pela imagem e na imagem; e *acima de si*, pela semelhança da luz divina, mas sempre dentro dos limites da condição finita da mente⁶⁷. Mas dessa maneira eleva a pessoa para a experiência derradeira, de ordem mística, contemplando Cristo na fé, esperança e caridade, por meio da devoção e veneração, a que o autor chama de *êxtase de mente*, no abandono de todas as operações intelectivas pela ascensão ao ápice ocultíssimo do amor e à abundância do Espírito Santo: «Se pretendes saber como isto sucede, interroga a graça e não a ciência; o desejo, e não a inteligência; o clamor da oração, e não o estudo dos livros; o esposo, e não o professor; Deus, e não o homem; a treva, e não a claridade.»⁶⁸ Ora, para São Boaventura, só é possível aceder a este estádio do êxtase e da fruição do sumo bem, acima do homem, depois de se terem percorrido os anteriores pela corporeidade e pela inteligência, com o auxílio da graça divina: sensação, imaginação, razão, intelecto, inteligência

⁶⁵ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz,» 359.

⁶⁶ Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário da Mente para Deus*, cap. VI, 2, in *op. cit.*, 173.

⁶⁷ Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário*, VII, 1, in *op. cit.*, 185-187.

⁶⁸ Boaventura de Bagnoregio, *Itinerário*, VII, 6, in *op. cit.*, 193.

e o ápice da mente. Embora ainda sob o registro da culpa e da queda da natureza humana no Paraíso, Boaventura deixa aqui alguns elementos que apontam para uma noção de redenção e ascese divina que implicam a totalidade da vida humana na sua corporeidade, sensibilidade e racionalidade.

A maioria das formas históricas de religião privilegiam os aspetos pragmáticos e técnicos da razão e recorrem a Deus para encontrar soluções para os problemas dos males da existência, apresentando-se a revelação apenas com uma mensagem redentora, mas a religião é, antes de mais, uma participação na incessante manifestação da vida de Deus na temporalidade, não se circunscrevendo a redimir o mal. A racionalidade religiosa deve dar prioridade ao significado da comunhão dos seres na vida do Ser divino: a ideia de doação-manifestação é prioritária em relação à ideia de redenção-justificação: «Há boas razões para entender a religião mais na categoria de superabundância e de dom do que na de mútua e de compensação.»⁶⁹ E não é possível falar de um plano gratuito da natureza como criação que está ordenada à recriação, no âmbito de uma livre vontade, sem a referência analógica à transcendência na imanência que constitui o cerne da metafísica teísta: «Deus aparece na sua máxima transcendência, sem, contudo, comprometer a sua presença no mundo, particularmente na alma humana.»⁷⁰

Identificamos na teologia do dom e da manifestação de Joaquim Cerqueira Gonçalves um diálogo entre a filosofia e a teologia através da relação entre a fenomenologia, a hermenêutica e a metafísica, no sentido do debate contemporâneo da corrente fenomenológica francesa contemporânea de autores como Émmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien e Jean-Luc Marion. Excedendo os horizontes da objetividade e da enticidade da metafísica tradicional e excedendo o plano da redução à intencionalidade da fenomenologia ortodoxa, o pensamento do filósofo francês Marion estende-se pelos domínios do

⁶⁹ Gonçalves, «As religiões nos roteiros da paz, o ecumenismo,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 365.

⁷⁰ Gonçalves, «Os sermões de Santo António de Lisboa, função da categoria da *concordância*,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 533.

espiritualismo existencialista e personalista, considerando a alteridade do outro como doação e cuja evidência encerra uma dimensão invisível e infinita de possibilidade, não passível de absoluta determinação ou de qualquer restrição racional⁷¹. A partir da noção de prevalência do infinito sobre o finito e do invisível sobre o visível⁷², por distinção com as fenomenologias de Husserl e de Heidegger, as reflexões fenomenológico-hermenêuticas de Joaquim Cerqueira Gonçalves e Marion elevam a noção de «doação» ao nível de princípio absoluto, não a limitando ao «facto de ser dado à consciência», mas abrindo-a ao âmbito originário e pré-teórico de alcance metafísico ou meta-histórico⁷³. Esse processo torna-se viável pela referência à doação divina a partir de si mesma no abandono das posições de representação e determinação lógicas por parte do eu e na adoção de uma atitude receptiva de acolhimento e de escuta⁷⁴ por parte de um *ego amans* que é anterior ao *ego cogito*⁷⁵.

A identificação da experiência da aparição do fenómeno divino presupõe uma nova racionalidade que não consiste numa mediação reflexiva ou especulativa ou numa intuição imediata da sua essência, mas consiste na lógica do amor da doação, pela qual a invisibilidade ou ausência vem à presença e o acontecer do fenómeno desvela-se, não no modo objetivo e conceptual, mas no modo fenomenológico trans-conceptual e misterioso (razão misteriosa). E esta nova racionalidade implica uma nova ética da *generosidade ontológica*, não individualista e formalista, mas uma ética da liberdade e da harmonia em correspondência com a ação irradiadora do ser, fonte de todas as possibilidades, que tem como finalidade contribuir de forma ativa para o desenvolvimento e acréscimo de ser (bem)⁷⁶.

⁷¹ Jorge Luis Roggero, *Hermenéutica del amor – La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger* (Buenos Aires: Sb editorial, 2019), 31.

⁷² Emmanuel Falque, *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques* (Paris: Hermann, 2014), 16.

⁷³ Marie-André Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion,» *Laval Théologie et philosophie*, 57 (2001), 94.

⁷⁴ Jean-Luc Marion, *Êtan donné – Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2003), 384.

⁷⁵ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin* (Paris: PUF, 2008), 144.

⁷⁶ António Braz Teixeira, «A proposta ética de Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (2016): 317.

5. Conclusão: A metafísica da manifestação e da comunhão, na correlação entre teologia natural (filosófica) e teologia revelada (revelação bíblica)

Desta análise, devemos concluir, em primeiro lugar, que noção anselmiana de correlação entre razão filosófica e razão teológica é recuperada por Joaquim Cerqueira Gonçalves na sua reflexão sobre o conceito de teologia positiva ou afirmativa, que implica a mediação cultural na compreensão da revelação divina. Na herança do pensamento ontológico de Santo Anselmo e ao arrepio da proposta tomista apresentada no início da *Suma de Teologia*, o padre franciscano recusa a distinção entre teologia da razão natural e teologia da revelação bíblica, no reconhecimento de que a razão humana não é pura, mas revela-se na construção cultural. Assim, em vez de uma teologia natural em justaposição com o discurso sobre Deus de ordem sobrenatural, afirma uma teologia positiva no sentido em que assume de forma inelutável a mediação cultural na reflexão sobre o divino: «A razão humana não é um espaço puro e asséptico, mas revela-se na construção cultural, mesmo que a fonte desta, insista-se, não seja de índole simplesmente cultural, mas ontológica.»⁷⁷

Desta maneira, os estruturantes mistérios cristãos da unidade pessoal da *vida trinitária*, da *incarnação*, da *ressurreição* e da possibilidade da *visão de Deus* na vida futura, são conhecimentos da revelação que podem, não apenas ser racionalmente esclarecidos, como a sua origem e desenvolvimento é também o resultado da reflexão do filósofo cristão sobre a sua experiência de relação histórica com Deus. Também a verdade dos mistérios está sujeita ao imprevisível e ao contingente da condição temporal⁷⁸, porque a revelação em que se manifestam excede a linguagem humana que os diz⁷⁹. Não se pode aplicar o critério racionalista e cientificista da infalibilidade dogmática ou estagnante à verdade da revelação que é uma obra aberta referida ao transcendente no dinamismo da sua

⁷⁷ Gonçalves, «Verdade e infalibilidade teológica», in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultura/Linguagem*,» 168.

⁷⁸ Gonçalves, «Verdade e infalibilidade teológica,» 150.

⁷⁹ Gonçalves, «Verdade e infalibilidade teológica,» 165.

contínua manifestação: «[...] a revelação não pode ser consignada num texto, menos ainda numa fórmula breve e definitiva, onde não cabe a densidade da pessoa e o devir histórico da vida.»⁸⁰

A partir do princípio de que é na cultura que se desenvolve a liberdade e a responsabilidade da realidade humana, sendo também fonte de angústia existencial, a filosofia é apresentada como consciência crítica do sentido da cultura. No caso de Cerqueira Gonçalves dá-se uma forte crítica ao modelo soteriológico da cultura ocidental, em que substitui a configuração natural da luta pela sobrevivência, a configuração religiosa da redenção do pecado e a configuração filosófica da restauração da realidade decaída ou cindida, pela configuração metafísica da manifestação e do desenvolvimento, no reconhecimento de que o «solo ontológico» em que tudo radica requer um aprendido discernimento que não se dá por evidência imediata à maneira do *cogito* cartesiano. Os seres humanos participam da ação contínua de Deus, sendo dela intérpretes, não para a cristalizar em fórmulas, mas para a aprofundar e desenvolver na vivência da própria revelação. Nesse sentido, não há separação entre revelação e redenção e também a natureza é manifestação de Deus, não se limitando a ser recuperada de forma artificial pela ação retroativa do Redentor⁸¹.

Identificamos na sua obra as características precisas da relação entre Deus e o mundo, o uno e o múltiplo, sob a ordem de uma nova racionalidade, que, no diálogo entre a metafísica medieval e a fenomenologia contemporânea, possibilita a configuração de uma unidade diferenciada. Se a *racionalidade mítica* primitiva desenvolveu uma metafísica panteísta da indiferenciação entre o uno e o múltiplo, o divino e o mundano; se a *racionalidade lógica* grega constituiu uma metafísica panenteísta da degradação e da restauração ou reintegração e uma metafísica deísta e gnóstica da cisão e redenção; a *racionalidade mistérica* cristã promove uma metafísica teísta da criação e da manifestação, traduzida na experiência da Transcendência e da irrecusável unidade diferenciada do Mistério de

⁸⁰ Gonçalves, «Verdade e infalibilidade teológica,» 170.

⁸¹ Gonçalves, «Verdade e infalibilidade teológica,» 173.

Deus trino. Não se trata de uma unidade fechada, mas de uma unidade de manifestação e de diferenciação cuja revelação não se restringe a uma determinada circunstância histórica, mas é contínua e permanente em progressivo aprofundamento. Na comunhão cruzam-se a unidade e a diferença.

A experiência da irrecusabilidade do ser que se descobre sob a forma de uma mente ou de um sujeito pensante não é solitária, mas é concebida como uma atividade manifestativa da qual todos os entes participam. A irrecusabilidade do ser tem no Ser divino transcendente a sua expressão absoluta. A tarefa da razão, seja pela filosofia, seja pela teologia, é discernir no ser o seu máximo e insuperável expoente, colaborando no desenvolvimento da própria realidade por via da cultura, que é entendida como uma organização de valores que se vai construindo num processo dialético de unificação, diferenciação e universalização. Esta visão acerca da relação da unidade plural do ser que se desenvolve na temporalidade histórica fundamenta-se num pensamento que é inseparavelmente filosófico e teológico e que parte, não da visão estática e imutável do Ser divino como abstrato e vazio *Absolutus*, nem parte da visão gnóstica que associa a existência mundana ao não-ser, mas parte da noção cristã de Deus como Trindade que se manifesta criadoramente no Mundo, num movimento ascendente para a plenitude relacional da comunhão.

Assim, o teólogo e filósofo franciscano, a que Manuel do Carmo Ferreira atribui o prosónimo de *Doctor generosus*⁸², procura purificar a metafísica espiritualista dos elementos gnósticos sobre a cisão, a queda e a reintegração de inspiração plotiniana, propondo a teorização de uma nova metafísica centrada na esperança escatológica da comunhão divina já presente na história temporal e depois plenificada na eternidade. O conceito de relação que prevalece nesta metafísica não é o grego e lógico de redução à unidade, mas é o cristão e ontológico que traduz o dinamismo criador e manifestativo do Ser e significa a articulação dos seres

⁸² Manuel J. do Carmo Ferreira, «Do amor ao dizer,» in *Itinerarium*, Ano LXII, n.º 215 (maio-dezembro de 2016): 322.

com o Ser. Ao contrário da divindade grega que é causa final e necessário ponto de unificação pela diluição do diverso no Uno, a divindade cristã é livre e generosa atividade de comunhão no Amor, pela relação pessoal do mistério trinitário: «Assim, Deus, que é amor, sem deixar de ser causa final, para que tudo tende, é, no cristianismo, sobretudo causa eficiente de comunicação, de transmissão de ser, em gesto de total generosidade.»⁸³

A reflexão filosófica de Joaquim Cerqueira não é impositiva, mas dialógica e hermenêutica, enquanto desenvolvimento das possibilidades de sentido da realidade, recorrendo, para tal, não à objetivação cientificista, mas ao discurso imagético e metafórico, no sentido de discernir e atualizar alguma das possibilidades de interpretação. A sua configuração do mundo não é uma luta crítica e maniqueísta contra a realidade maligna, mas uma descoberta pelo questionamento que vai requerendo aprofundamento. Uma reflexão filosófico-teológica que não pretende dominar nem ter certezas, mas que procura ir ao encontro da realidade, pensando com o mundo e com os outros, numa experiência radical que parte do espanto perante o excesso da vida. A reflexão racional que parte do espanto do mistério do mundo que nos excede, é uma filosofia criadora da relação e do amor. Assim, com base nesta proposta metafísica do *princípio da generosidade* e da solidariedade entre todos os seres, que se desenvolvem em relação de permanente compaixão e confiança, o filósofo deixa-nos um novo imperativo ético de responsabilidade universal coletiva e alcance cósmico: «Desenvolve-te o mais possível, em colaboração e em harmonia com todos os seres, de modo a que o teu desenvolvimento respeite e promova, agora e no futuro, o desenvolvimento de tudo.»⁸⁴

Bibliografia

Blanc, Mafalda. «Revisitando o argumento ontológico com Cerqueira Gonçalves,» in *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (maio-dezembro de 2016): 513-521.

⁸³ Gonçalves, «Filosofia e Relação. Interpretação cristã da categoria filosófica grega,» in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II – *Hermenêutica/Filosofia*, 278-279.

⁸⁴ Gonçalves, «Filosofia, Ética e Vida,» in *Itinerâncias de Escrita*, vol. III – *Escola/Ecologia*, (Lisboa: INCM, 2014), 355.

- Boaventura de Bagnoregio. *Itinerário da Mente para Deus*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1998.
- Boaventura de Bagnoregio. *Obras de San Buenaventura*, Texto bilingüe (espanhol-latim), Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.
- Chrétien, J-Luc. *L'inoubliable et l'inesperé*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.
- Coimbra, Leonardo. *A Morte*, in *Obras Completas*, vol. II. Lisboa: INCM, 2005.
- Coimbra, Leonardo. *O Pensamento Criacionista*, in *Obras Completas*, vol. II. Lisboa: INCM, 2005.
- Enes, José. *Portugal Atlântico: Estudos de Fenomenologia Política*. Lages do Pico: Companhia das Ilhas, 2015.
- Escoto, Juan Duns. *Cuestiones cuodlibetales*. Madrid: BAC, 1968.
- Escoto, Juan Duns. *Joannis Duns Scoti, Doctor Subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia*. ed. L. Vives, 26 Vols. Paris: 1891-1895 (Gregg International Publishers, Westmead 1969).
- Falque, Emmanuel. *Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*. Paris: Hermann, 2014.
- Ferreira, Manuel J. do Carmo. «Do amor ao dizer,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (maio-dezembro de 2016): 319-322.
- Freitas, Manuel Barbosa. «Teoria do Conhecimento,» in *Manual de Filosofia Franciscana*, ed. José Antonio Merino, Francisco Martínez Fresneda, 61-108. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- Freitas, Manuel Barbosa. *O Ser e os Seres – Itinerários Filosóficos*, vols. I-II. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.
- Gilson, E. *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires: Ediciones Desclée, 1948.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «A Bíblia e a Cultura,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 132-149. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «A Modernidade nasceu na Idade Média,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 94-100. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «As religiões nos roteiros da paz, o ecumenismo,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 334-379. Lisboa: INCM, 2011.

- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Cosmologia,» in *Manual de Filosofia Franciscana*, ed. José Antonio Merino e Francisco Martínez Fresneda, 223-259. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Da religião revelada à religião natural, pelos caminhos da razão,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 321-333. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Estética ou sentido?,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 672-678. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Filosofia e Relação. Interpretação cristã da categoria filosófica grega,» in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II – *Hermenêutica/Filosofia*, 271-282. Lisboa: INCM, 2013.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Filosofia, Ética e Vida,» in *Itinerâncias de Escrita*, vol. III – *Escola/Ecologia*, 341-355. Lisboa: INCM, 2014.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Idade Média: razão ou mito?,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 89-93, Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Leonardo Coimbra (1883-1983), pensamento e sociedade,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 741-761. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Leonardo Coimbra, a filosofia criacionista,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. II – *Hermenêutica/Filosofia*, 725-740. Lisboa: INCM, 2013.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Os sermões de Santo António de Lisboa, função da categoria da *concordância*,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 524-538. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Ser, natureza e história,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 79-88. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Temporalidade e religião, teologia e cultura, perspectivas filosóficas,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 31-43. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Teologia cristã e gnose,» in *Itinerâncias de Escrita*, vol. I – *Cultural/Linguagem*, 431-443. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Verdade e infalibilidade teológica,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 150-198. Lisboa: INCM, 2011.

- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Visível e invisível,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 477-480. Lisboa, INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Homem e Mundo em São Boaventura*. Braga: Editorial Franciscana, 1970.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Mística, racionalidade e linguagem,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 654-658. Lisboa: INCM, 2011.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Vitorino Nemésio, Filósofo e Teólogo,» in *Itinerâncias de Escrita*: vol. I – *Cultural/Linguagem*, 696-707. Lisboa: INCM, 2011.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi, l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- Marion, Jean-Luc. *Êtan donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2003.
- Pereira, Ana Rita. «Um conceito universalizante: Agostinho na obra de Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215/216 (maio-dezembro de 2016): 435-442.
- Pimentel, Manuel Cândido. «Itinerância filosófica e visão ginástica – aproximações a Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXIII, n.º 218 (julho-dezembro de 2017): 251-254.
- Platão, *Banquete*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Platão, *Fedro*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- Ricard, Marie-André, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion,» *Laval Théologie et philosophie*, 57 (2001): 83-94.
- Roggero, Jorge Luis. *Hermenéutica del amor – La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2019.
- Teixeira, António Braz. «A proposta ética de Joaquim Cerqueira Gonçalves,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215/216 (maio-dezembro de 2016): 309-318.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, Parte I. Madrid: BAC, 1998.
- Xavier, Maria Leonor. «Um conceito denso de teologia positiva,» *Itinerarium*, ano LXII, n.º 215 (maio-dezembro de 2016): 331-340.

Artigo recebido a 16.06.2020 e aprovado a 13.07.2020



